المكتبة الأحمدية
معهد طنطا الثانوي
إسم الكتاب : ....
الجزء : ......١......
الرقم العام : ....٤٢٠٩....
الرقم الخاص : ......٧......
أصول فقه

خاص ٢٢٧٦
ع ١٢٩١٩١
اصول فقه

١
٤٢٩ ع ٧ ك
أصول فقه
أصول فقه
٣٣٧٦
هب
٢٩١٩١ كف
أصول فقه

غاية الحصول على معانى
منتهى الوصول الى علم
الأصول للامام ابى
محمد عبد الله ابن
ابى عبد الله محمد
ابن عثمان المسيلى
القرشى وهو
شرح على مختصر
ابن الحاجب

مسطرة ٢٥
اوراقه ١٧٥
٥ / ٢

فالعلم من السند اسناد
وابن ابي عاتق الشرف فينا الانسان اخذ اماما بالكوفة تابعه [illegible]
ولما تركوا الامر للعرف عمدا وعند ائمة صاحب [illegible]
ود [illegible] شرعه في النبي اتوا فكان قياس الامر في [illegible] اننا [illegible]
الفنا الدنيا والدين لا يقبل الربا فان شئت لن تلف الصدق فما تلف
عن العمر في غير الذي فيه نفعنا فلا عيشنا يصفو ولا حرق [illegible]
عسى الله يجيب [illegible] وترجوا من البر [illegible] بنا اطفا

العرف [illegible]
[illegible]

حسن عمر ٧
٤٢٩
اصول فقه

١

هذا الجزء فيه تمام هذا التفسير وهو الأول

غاية الحصول على
منتهى الاصول
في علم الاصول
لابن الحاجب
رحمه الله
تعالى

و ف

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
الحمد لله منزل الشرائع وجاعلها مناهج موصلة الى دار السلام لمن قام بها كما أمر
مخلصا ٥ واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تنظمنا في سلك اهل
الايمان وتفردنا عمن كفر وعصا ٥ واشهد ان محمدا عبده ورسوله وامينه وخليله النبي
سبح في كفه الحصا ٥ صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ما اورد الملاحظون من فضائله
قصصا وسلم تسليما ٥ وبعد ... في هذا المسطور تراجم الكتاب
الموسوم بغاية الحصول على معاني ... يقول وهو شرح مختصر الامام ابي عمرو وعثمان
ابن عمر بن ابي بكر بن الحاجب رضي الله من تاليف الشيخ المفيد جمال الدين ابي محمد عبد الله بن محمد
بن عثمان المسيلي وهو من اجل ما الف عليه اذ كان يعرج على التراجم بما يغني عن الكشف
فاورد بها حسبما قررها الشارح رحمه الله تعالى وبالله التوفيق ٥ قال مما قدره
من ذلك صاحب الكتاب ان جعل العلم ... في المبادي والادلة السمعية والاجتهاد
والترجيح وذكر اختلاف الناس ... الخبر الى الكتاب او الى العلم ثم قال
وعوده الى العلم ارجح ٥ ثم ذكر دليل حصر اصول الفقه في هذه الاربع يعني القواعد
ثم قال القاعدة الاولى من القواعد الاربع التي حصر علم اصول الفقه او المختصر فيها
وقد قسمها الى ثلاثة اقسام الاول في حده الثاني في غايته الثالث في استمداده
ثم ذكر الشارح وجه حصر المصنف المبادي في هذه الثلاثة الى اخره ثم اورد قوله اما
حده لقبا فقال هنا هو القسم الاول من القاعدة الاولى من القواعد الاربع ٥ ثم
ذكر حده مضافا ٥ ثم ذكر فائدته وهو القسم الثاني من القاعدة الاولى ٥ ثم
ذكر استمداده وهو القسم الثالث من القاعدة الاولى وهي فيما يستمد منه اصول
الفقه وهي علم الكلام وعلم العربية وعلم الاحكام ٥ ثم قال الشارح الباب
الاول في المبادي الكلامية وما يحتاج اليه من علم الكلام في اصول الفقه معرفة
الدليل والنظر فيه ومعرفة العلم والظن وغيرهما مما يحتاج اليه وقال وقد ذكره
المنطقيين ... الدليل لغة الى اخره ثم ذكره اصطلاحا الى اخره ٥ ثم ذكر
العلم وما قيل في حده الى اخره ٥ ثم تكلم على الحد

و ف

الى اخره ٥ ثم شرع يذكر مورد تقسيم العلم والاعتقاد الصحيح والظن والوهم والشك
الى اخره ٥ ثم لما ذكر فيما خلا حد العلم شرع في تقسيمه وهو كلامه على المنطق فذكر
التصور والتصديق ٥ ثم ذكر تقسيم كل واحد منهما الى ضروري ومطلوب الى اخره ٥ ثم ذكر المركب
الى اخره ٥ ثم قال الفصل الاول في القول الشارح ثم قال ما كان عنه والحد حقيقي ورسمي ولفظي
ثم شرع يتكلم على كل ذلك الى اخره ثم قال متكلما على الحد الحقيقي انه ما انبأ عن ذاتياته تكلم على
ذلك وبدأ بالخاصية الاولى الى اخره ثم تكلم على الخاصية الثانية التي يميز بها الذاتي عن غيره ثم على
الثالثة التي يتميز بها الذاتي عن غيره ٥ ثم تكلم على تمام الماهية ٥ ثم تكلم على القسم الثاني من
الاقسام الثلاثة من الكلي وهو الداخل في الماهية وهو ما ان يكن لم جنس الماهية فتحصر في الجنس
والفصل ولو المجموع المركب منهما هو النوع ٥ ثم تكلم على الجنس الى اخره ٥ ثم شرع يتكلم على
العرضي وهو اما خاصة او عرض ... عن الكليات الخمسة ٥ ثم ذكر صورة الحد
وانه الجنس الاقرب مع الفصل الى اخره ٥ ثم شرع يتكلم على الخلل العارض لما يجتنب الى اخره
ثم شرع يتكلم على ان الحد لا يكتسب بالبرهان ولا يمكن اقامة الدليل عليه الى اخره ٥ ثم قال
الفصل الثاني في الحجة وفيه مباحث البحث الاول في المواد التي تركب عنها ومن القضايا
ثم تكلم على القضية قائلا هي قول صح ان يقال لقائله انه صادق او كاذب ٥ ثم تكلم على القضية
الحملية واعلم انها بسيطة ... الشرطية الى اخره ٥ ثم على المهملة الى اخره ٥ ثم على المحصلة
ثم على المعدولة والمنحرفة ٥ ثم على المحمول الى اخره ثم على البسائط الضرورية المطلقة والمشروطة
العامة والدائمة المطلقة ثم على المطلقة العامة ثم على الممكنة العامة ٥ ثم على المركبات
فالاول المشروطة الخاصة والثانية العرفية الخاصة والثالثة الوقتية والرابعة المنتشرة
والخامسة الوجودية اللادائمة وهي المطلقة العامة ٥ والسادسة الوجودية اللاضرورية
والسابعة الممكنة الخاصة وتكلم على اللادوام واللاضرورة ٥ ثم تكلم على الشرطية ٥ ثم
على اقسام اللزومية الاربعة وهي ان تكون مقدمها علة للتالي الى اخره ثم على الموجبة
الاتفاقية والسالبة الاتفاقية ٥ ثم على المنفصلة قائلا وهي التي يحكم فيها بمنافاة قضيتين
لاخرى ٥ ثم ذكر حكم ثبوت المنافاة ٥ ثم على مانعة الجمع ٥ ثم على مانعة الخلو ٥ ثم تكلم
على الشرطية ... على ثلاثة اقسام مخصوصة ومحصورة ومهملة ٥ ثم تكلم عليها الى اخره

ثم تكلم على مقدمات البرهان وانها قطعية ٥ ثم على الامارات وهو ما يوجب الظن او الاعتقاد
الي اخره ٥ ثم ذكر وجه الدلالة في المقدمتين وان كل واحدة منهما لا بد ان تشتمل على
موضوع ومحمول في الصغرى خصوص وفي الكبرى عموم ٥ ثم تكلم على جواز حذف احدى المقدمتين
وانه تارة تحذف الصغرى وتارة تحذف الكبرى ٥ ثم تكلم على الضروريات والاوليات ومنها
المحسوسات ٥ ومنها التجربيات ومنها المتواترات وانها مواد القياس ٥ ثم ذكر دلالة ال
الي اخره ٥ ثم ذكر البرهان وانه نوع من انواع القياس وانه قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم
عنها لذاتها قول اخر وذكر ما يقال على ذلك الي اخره ٥ ثم تكلم على البرهان الاقتراني وانه يتركب
من الحمليات ومن المتصلات اخرى ومن المنفصلات اخرى وتارة من الحمليات والمتصلات وتارة
من الحمليات والمنفصلات ٥ وتارة يتركب من المتصلات والمنفصلات الي اخره ٥ ثم ذكر
ان المبتدأ يسمى موضوعا والخبر محمولا وتكلم عليه الي اخره ٥ ثم تكلم على التناقض الي اخره
ثم تكلم على القضايا الشخصية والمحصورة والموجهة وبين تناقض كل صنف منها ٥ ثم ذكر
بيان العكس الي اخره ٥ ثم تكلم على عكس المحصورات وما في الي اخرها غير الشخصية فانه لم
يذكرها عكسا لقلة نفعها ٥ ثم لما فرغ من ذكر العكس المستوي عكس النقيض الي اخره
ثم شرع يذكر كيفية وضع المقدمتين في الدليل وترتيبهما الترتيب الخاص وهو ذكر
الاشكال وضروبها الي اخره ٥ ثم ذكر تركيب كل شكل منها باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة
الكلية والجزئية … مقدمات كل شكل منها ستة عشر ضربا الي اخره ثم ذكر ان الاول …
لاربعة … ٥ ثم ذكر شرط انتاجه الي اخره ٥ ثم ذكر ضروب الشكل وكيفية الخلف
… ستة عشر لاربعة ٥ ثم ذكر الشكل الثاني وشرط انتاجه الي اخره ثم شرع يذكر الاضرب
المنتجة فيه ٥ وانها اربعة الي اخره ٥ ثم ذكر شرط انتاج الشكل الثالث وان الباقي بعد الاسقاط
ستة ٥ ثم رمز الي ذلك ٥ ثم ذكر الاضرب المنتجة فيه ثم سماها وما قبلها ردها الى الشكل ٥ ثم
شرع لنا بيان طريق الخلف الي اخره ٥ ثم ذكر الشكل الرابع وشرط انتاجه وان الباقي منه خمسة
اضرب ثم صور الجميع اعني هذه الخمسة والستة … والاربعة والاربعة الي اخره ٥ ثم قال
هذا بيان انتاج الاشكال الاربعة بحسب كيفية المقدمات وكميتها ثم ذكر بيانها بحسب الجهة
… ثم تكلم على ذلك الي اخره ٥ ثم ذكر الاستثنائي … النسخة

او تقتضيه مذكورة معه بالفعل وذكر انه على قسمين قسم بشرط وقسم بغير شرط الي اخره ٥ ثم ذكر
شرط انتاج القياس الاستثنائي المتصل ان يكون الاستثناء بعين المقدم فيلزم عنه عين التالي
الي اخره او بنقيض التالي فيلزم عنه نقيض المقدم ٥ ثم ذكر قياس الخلف وهو الاستدلال باثبات
احد النقيضين على بطلان الاخر او ببطلانه على اثباته الي اخره ٥ ثم ذكر الضرب الثاني وهو
الذي بغير شرط وذكر انه مركب من مقدمتين الاولى منهما منفصلة ومن … سمى هذا الضرب
الاستثنائي المنفصل والمقدمة الثانية استثنائية الي اخره ٥ ثم ذكر الاستثنائي المنفصل اذا
كان مركبا من مانعة الجمع الي اخره ٥ ثم ذكر بعد تقسيم البرهان الى اقتراني واستثنائي
شرع يبين ان كل واحد منهما … الي اخره ٥ ثم ذكر ان الخطا يقع في البرهان
من مادته ومن صورته … ثم تكلم على وقوع الغلط في مادته من جهة المعنى الي اخره
… الباب الثاني في المبادي … ذكر اولا ان علم اصول الفقه يستمد من علم
الكلام ومن علم العربية ومن علم الاحكام وتكلم في الاول على المبادي الكلامية ثم شرع
يتكلم في الباب الثاني على المبادي اللغوية ثم شرع يتكلم على اشتقاق اللغة ٥ ثم شرع
يتكلم على … اللغات من لطف الله تعالى وعنايته الالهية بالانسان الي اخره ٥ ثم
شرع يتكلم على حد اللغة واقسامها وانها تدور في اطراف الاول الكلام على حدها
الثاني الكلام على اقسامها ٥ الثالث الكلام على ابتدائها وضعها ٥ الرابع الكلام
على طريق معرفتها ثم تكلم عليها طرفا طرفا الي اخره ٥ ثم تكلم على الطرف الاول …
وهو الكلام على حد اللغة الي اخره ٥ ثم تكلم على الطرف الثاني في اقسامها وفيه ابحاث
البحث الاول في تقسيم اللغة الى المفرد والمركب وتكلم عليه الي اخره ٥ ثم ذكر البحث الثاني في
تقسيم المفرد الى الاسم والفعل والحرف وذلك انه لما قسم اللغة الى المفرد والمركب شرع
في تقسيم احد قسميها وهو المفرد فقد قسمه الى الاقسام الثلاثة ثم تكلم على ذلك الي اخره ٥ ثم
بعد هذا التقسيم شرع يذكر دلالة اللفظ على معناه يعني مطابقة وتضمنا والتزاما
ثم تكلم على ذلك الي اخره ٥ ثم شرع يتكلم على اقسام المركب وسمه الجملة وغيره جملة اما
الجملة … وضع لافادة نسبة ٥ ثم تكلم على ذلك الي اخره ٥ ثم تكلم
على … بالنسبة الى … ذكر دليل الحصر الي اخره ٥ ثم تكلم
في القسم الاول … الاقسام الاربعة وهو الذي … ومعناه …

ثم ذكر القسم الثاني وهو الاسماء المتباينة إلخ ثم ذكر القسم الثالث وهو الذي تحد
فيه اللفظ دون معناه وذكر تقسيم ذلك إلخ ثم ذكر القسم الرابع وهو الذي
يتحد فيه المعنى ويكثر اللفظ فذكر تقسيمه إلخ ثم ذكر ان منها مشتق وغير مشتق
إلخ ثم ذكر المشترك وبحثه إلخ ثم ذكر معقب وقوعه في اللغة محتجا عليه إلخ
ثم ذكر جواب القائلين بالوجوب إلخ ثم ذكر الدليل الثاني من ادلة القائلين بوجوب المشترك
إلخ ثم الجواب عنه إلخ ثم ذكر ادلة القائلين بالامتناع إلخ ثم ذكر
اختلاف القائلين بالمشترك هل وقع في القرآن والاخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم ام لا إلى
آخره ثم ذكر الفصل الثاني في الترادف وفيه ذكر حده وتكلم عليه إلخ ثم ذكر المسالة
الثانية في الحد والمحدود وبحثه إلخ ثم قال مسئلة اتفاق وقوع كل واحد من المترادفين
مكان الآخر إلخ الفصل الثالث في الحقيقة والمجاز وفيه خمس مسائل
المسألة الأولى في تعريفها لغة واصطلاحا وما يتعلق بها وتحتوي هذه المسالة على
ستة أبحاث الأول في الحقيقة واقسامها وذكر امثلة الحقيقة ومعناها اللغوي
والاصطلاحي إلخ ثم قسمها الى لغوي وعرفي وشرعي إلخ البحث الثاني في المجاز
واقسامه وذكر معنى المجاز لغة واصطلاحا إلخ البحث الثالث في ان العلاقة
شرط في التجوز يعني انه لا بد من علاقة مصححة للتجوز في المجازات ثم ذكر اقسام المجاز
الاربعة وتكلم عليه إلخ البحث الرابع في ان المجاز هل يشترط فيه النقل عن اهل
اللغة ام لا ثم ذكر الاتفاق على ان الواضع لم يضع جزئيات المجاز كالتجوز باسم شيء معين
بالشيء معين ثم ذكر اشتراط النقل في المجاز وحجة ذلك من قد حسب إلخ البحث
الخامس في الفرق بين الحقيقة والمجاز وذكر الفروق وضعفها إلخ البحث السادس
في ان اللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجاز إلخ ثم ذكر الخلاف في استلزام
اللفظ المجازي حقيقة لم لا وذكر نقضه بمذهب الثاني إلخ المسألة الثانية فيما اذا دار
اللفظ بين المجاز والاشتراك ولان المجاز اقرب وبحث ما يختص به إلخ ثم ذكر المسألة
الثالثة في الحقيقة الشرعية وتكلم عليه إلخ ثم ذكر دليل كل مذهب إلخ ثم ذكر
دليل المذهب الذي اختاره إلخ ذكر دليل المذهب الثاني معكوس الشرع لم ينقلها عن
معانيها اللغوية إلخ ثم ذكر المذهب الثالث وهو ان الشارع لم ينقلها بالكلية وانما
استعملها في معانيها اللغوية إلخ ثم ذكر ما احتجوا به على بطلان

القو

القول بالنقل إلخ ثم ذكر البحث الثاني في الحقيقة الدينية وهو ذكر ادلة للمعتزلة
اثبات الحقائق الدينية وذكر دليل ذلك إلخ ثم ذكر دليل الجمهور الثاني واجاب عنه من قد حسب
ثم ذكر مسالة وقوع المجاز خلافا للاستاذ وذكر الخلاف في ذلك ودليل ما ذهب اليه من صحة ذلك
إلخ ثم قال المسالة الخامسة وانه في القرآن خلافا للظاهرية ومن تبعهم على ذلك ثم
ذكر دليل الوقوع إلخ ثم ذكر ادلة المانعين للمجاز إلخ ثم قال المسالة السادسة
في القرآن المعرب وهو ما ليس من لغتهم وانما نقل اليها وتكلم عليه إلخ ذاكرا حجج المنكر من ثلثة
اوجه وذكر الجواب عن ذلك ثم ذكر حجج القائلين بالوقوع من قد حسب إلخ الفصل
الخامس في المشتق وفيه خمس مسائل الاول في تعريفه وتكلم عليه إلخ المسالة الثانية
في اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة إلخ ثم ذكر حجج النافين لاشتراط بقاء المعنى
وانه من ثلثة اوجه الاول وبحثه إلخ ثم ذكر حجة المعتزلة على ذلك وانه من وجهين
إلخ ثم ذكر احتجاج المثبتين للقياس في اللغة وانه من قد حسب وتكلم على ذلك إلخ
ثم قال فصل في الحروف ثم ذكر انه انحصر الكلام على الاسم شرع يتكلم على الحرف ونبه
على انه اتى بالكلام على النقل لانه قليل الجدوى إلخ ثم قال البحث الثاني في معاني حروف
تحتاج اليها وذكر عادة الاصوليين بذكرها إلخ ثم ذكر الواو إلخ ثم ذكر المسالة
الثانية في الفاء إلخ المسالة الثالثة في في والكلام عليها إلخ المسالة الرابعة
في من وما لها من معان إلخ المسالة الخامسة الباء وما لها من معان إلخ ثم
ذكر الطرف الثالث من الاطراف الاربعة التي حصر الكلام على مبادي اللغة فيها
وهو الكلام على ابتداء وضعها وفيه مسائل الاول ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة
طبيعية وذكر اختلاف الناس فيه إلخ ثم ذكر ما اخذ كل واحد من المذهبين وذكر احتجاج
الجمهور وانه من قد حسب إلخ ثم ذكر المسالة الثانية وقول الاشعري رضي الله تعالى عنهما
بالعام وذكر اختلاف الناس في ذلك إلخ ثم بدا بقول الاشعري مستدلا عليه إلخ ثم
ذكر ادلة القائلين بانها اصطلاحية وذكر ادلة ذلك إلخ ثم ذكر الطرف الرابع
من الاطراف الاربعة التي حصر الكلام على مبادي اللغة فهو الطريق الموصل
الى معرفتها والكلام عليه إلخ ثم قال الباب الثالث في المبادي الاحكامية
لما علم ان اصول الفقه مستمد من علم الكلام وعلم العربية وعلم الاحكام الذي هو الفقه

ولما تكلم عليها شرع يتكلم على المبادي الأحكامية ه ثم ذكر أن العقل لا يحكم بحسن ولا قبح
والحكم لله تعالى وذكر الخلاف الناشي في أن الحكم للعقل بحسن شيء أو قبحه ه ثم ذكر
أدلة الأصحاب على أن حسن الفعل وقبحه ليس لذاته ولا صفته بل لورود الشرع به وذكر
الحجج على ذلك الخ ه ثم ذكر اعتراض المعتزلة على ما استدل به الأصحاب من قبيل الخ
ثم ذكر من أدلة الأصحاب بعد ذلك ما رواه محتجا الخ ه ثم ذكر أدلة الأصحاب من المنقول
الخ ه ثم ذكر أدلة القائلين بأن الحسن والقبح ذاتيان للأفعال وذكر مقالة الفرق في ذلك
الخ ه ثم ذكر أدلتهم على كونهما شرعيين وذكر الحنفي حجتهم على ذلك من وجوه الخ
ثم ذكر مسألة شكر المنعم وأنه ليس بواجب عقلا وما فيه الخ ه ثم قال
المسألة الثانية في حكم الأشياء قبل ورود الشرع وذكر الخلاف في ذلك الخ ه
ثم شرع يذكر إبطال مذاهب المعتزلة على ذلك الخ ه ثم ذكر مذهب القائلين بالحظر
الخ ثم ذكر مذهب القائلين بالإباحة الخ ه ثم ذكر مذهب القائلين بالوقف
الخ ه ثم قال الحكم الشرعي لما عرف أنه لا حاكم إلا الله وأن العقل لا حكم له
شرع يعرف حقيقة الحكم الشرعي وأحكامه وأقسامه وما يتعلق به والكلام فيه يحتوي
على مقدمة ومباحث المقدمة في تعريف الحكم ثم تكلم على ذلك التعريف ثم نقل
تعريف أهل الخ ثم ذكر أقسامه الخ ثم شرع يتكلم على تلك الأقسام متفرقة
وهي ستة وبدأ بالأول منها وهو الواجب وفيه مقدمة وست مسائل وذكر أن المقدمة
في بيان حقيقته الخ ثم ذكر أن الفرض والواجب مترادفان الخ ه ثم شرع يذكر
أقسامه باعتبار أوقاته فتقابل عليه الخ ه ثم ذكر أقسامه باعتبار فاعله
للمأمور به الفرض عين وفرض كفاية الخ ه ثم ذكر انقسام الواجب أيضا باعتبار
نفسه الى واجب معين ومخير كخصال الكفارة الخ ه ثم شرع يذكر أدلة الذين
الخ ه ثم ذكر أدلة المعتزلة القائلين بوجوب الجميع الخ ثم لما فرغ من ذلك الخ
ثم ذكر دليلهم بتعقلك الخ ه ثم ذكر أدلة القائلين منهم بوجوب واحد
معين واحتج لهم من وجهين الخ ثم ذكر مسألة الواجب الموسع ه ثم ذكر الفعل
بالنسبة الى الوقت وأنه يكون مطابقا أو زائدا أو ناقصا الخ ه أقول إنه لما
قدم الخلاف في المسألة شرع يذكر أدلة المذهب الذي اختاره واحتج عليه من
وجهين الخ ه ثم

ثم ذكر مسألة التأخير للمكلف الواجب الموسع وما يغلب على ظنه من حياته ليفعله أو غيره
ذلك الى آخره ه ثم ذكر مسألة ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدورا عليه شرعا الى آخره
ثم ذكر دليل المذهب الذي اختاره ه ثم ذكر مسألة تحريم واحد لا بعينه الى آخره
وعلى هذا تم الجزء الأول وابتدأ الجزء الثاني قوله رحمه الله تعالى المسألة الثانية
يستحيل أن يكون الشيء واجبا حراما من جهة واحدة وبالله تعالى التوفيق وصلى الله على
سيدنا محمد النبي [illegible] لله تعالى وعلى آله وصحبه وتابعيهم بإحسان آمين

بسم الله الرحمن الرحيم ... وصلى الله على سيدنا محمد ...
الحمد لله الذي جعل العلم علما على السعادة ... هدايته ...
توجيه في دار النعيم الحسنى وزيادة واشهد ان محمدا عبده ورسوله واكرم بما ...
... المسئلة الثانية يستحيل ان يكون الشيء واجبا حراما ... ولحنفية والكلام عليه
الى غير ذلك ثم ذكر ادلة المذهب الذي اختاره واحتج عليه من اربعة اوجه الى غير ذلك ثم ذكر
الدليل الثاني ... صحة الصلاة في الدار المغصوبة الى الادلة عليه ثم ذكر ما سوى ذلك
من دعوى مخالفة الاجماع لعدم القضاء فيه ورد ذلك الى غير ذلك ثم ذكر احتجاج من ذهب الى
ان الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح من وجهين الى غير ذلك ثم ذكر مسالة المتوسط الارض
المغصوبة الى غير ذلك القسم الثالث في المندوب وفيه مقدمة ومسالتان المقدمة
في تعريفه وذكر الاختلاف في المندوب هل هو مامور به ام لا الى غير ذلك ثم ذكر الاختلا
في المندوب ... هل هو من احكام التكليف ام لا القسم الرابع في المكروه وفيه مقدمة
ومسالتان المقدمة في تعريفه الى غير ذلك ثم ذكر اختلافهم في المكروه هل هو من
احكام التكليف ام لا الى غير ذلك القسم الخامس في المباح وفيه مقدمة واربع
مسايل المقدمة في تعريفه ثم ذكر ان الجائز يطلق على امور جمة الى غير ذلك المسالة
الثانية في الخلاف في الاباحة هل هي حكم شرعي ام لا الى غير ذلك المسالة الثالثة
في المباح هل هو مامور به ام لا الى غير ذلك المسالة الرابعة في الاباحة هل هي من
احكام التكليف ام لا الى غير ذلك المسالة الخامسة هل المباح جنس للواجب ام لا
الى اخره ثم قال القسم السادس في الاحكام الثابتة بخطاب الوضع ولنا ...
بتقسيم الخطاب الى خطاب تكليف وخطاب وضع الى غير ذلك ثم ذكر ان خطاب الوضع
اصناف الصنف الاول الحكم على الوصف بكونه سببا الى غير ذلك ثم ذكر السبب وله
معنيان لغوي وشرعي وتكلم عليهما الى غير ذلك ثم ذكر انه ينقسم الى قسمين الاول ما
يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة للشارع على الحكم الى غير ذلك الثاني ما لا يستلزم
في تعريفه للحكم حكمة باعثة للشارع على شرع الحكم الى غير ذلك ثم ذكر انه ينقسم الى
مانع الحكم والى مانع السبب ثم تكلم عليهما الى غير ذلك ثم ذكر الصنف الثالث الحكم
على الوصف بكونه شرطا ثم ذكر الشرط ...

[illegible] الحصة والعزيمة وذلك للرخصة ايضا
المعاني لغة واصطلاحا [illegible] وكذلك العزيمة ثم قال [illegible] الفصل الثالث في
المحكوم فيه ويحتوي على خمس مسايل المسالة الاولى في تكليف [illegible] هل هو
جايز ام لا فذكر انها مسالة كثيرة في الاصلين وانها عظيمة النفع وتكلم على ذلك الى اخره
ثم ذكر بعد تقرير الخلاف فيها المذهب الذي اختاره وهو منع التكليف بالمحال لذاته دون
المحال لغيره ثم ذكر سؤال الاعتراض في القايلين بجواز التكليف بالمستحيل بالادلة
الى اخره ثم ذكر دليل القايلين بجواز التكليف بالمحال الى اخره ثم ذكر ادلتهم
واجاب عنها دليلا بعد دليل المسالة الثانية في هل من شرط التكليف حصول
شرط الشرعي كالة التكليف ام لا الى اخره ثم ذكر دليل القايلين بعدم الجواز
الى اخره ثم تكلم على طرف الوقوع الى اخره ثم ذكر اختلاف المتكلمين في المكلف
فذهب الجمهور الى ان التكليف لا يتعلق الا بما هو كسب للعبد من الفعل او الكف
الناس عن الفعل الى اخره المسالة الرابعة في اختلاف الناس في الفعل المامور به
هل يتعلق الامر به قبل حدوثه ام لا الى حدوثه الى اخره الفصل الرابع في المحكوم عليه
وهو المكلف وفيه ثلث مسايل الاولى في الفهم فهو الاستعداد التام لفهم ما
يرد به الشرع الى اخره ثم ذكر ادلة المحتجين بانه لا يشترط في التكليف فهم
الخطاب الى اخره ثم ذكر مسلة الكلام وانها من اغمض المسايل الى اخره ثم ذكر ان
[illegible] لا يجوز ان يكلف بما هو مشروط الى اخره ثم ذكر الامر مقتضيا اما ان يكون عالما بانتفاء شرطها
وقوع الفعل المامور به عند وقته او يكون جاهلا به الى اخره ثم ذكر بعد ما تقدم ادلة
الجمهور ادلة للمعتزلة وامام الحرمين الى اخره ثم قال القاعدة الثانية في بيان الادلة
الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال قال ويحتوي على مقدمة
وخمسة ابواب ثم قال لما ذكر في اول الكتاب ان مختصر هذا ينحصر في اربع قواعد
وهي المبادي والادلة السمعية والكلام عليها يحتوي على معرفة خمسة انواع اما
الادلة الشرعية واقسامها فذكر التعريف والدليل الشرعي
[illegible] العلم [illegible] ثم ذكر دليل

الحصر الى اخره ثم ذكر دليل الكتاب قايلا هذا النوع الاول من انواع الادلة الشرعية
قال والكلام عليه يحتوي على مقدمة واربع مسايل ثم ذكر ان المقدمة في بيان حقيقة الكتاب
وان ذكر تحديد لغة واصطلاحا الى اخره ثم ذكر الاختلاف في ما نقل الينا بطريق
الاحاد كقراءة ابن مسعود وغيره الى اخره ثم ذكر الجواب عن سؤال المقلد في عدم التسليم
ان تفاصيل القران منقولة الينا بالتواتر وذكر الخلاف في البسملة الى اخره ثم ذكر تواتر
القراءات السبع فيما ليس من طريق الاداء كالمد والقصر والامالة والفتح الى اخره ثم قال
المسالة الرابعة فيما نقل الينا منه نقل التواتر وما نقل نقل الاحاد كالشاذ مثل المصاحف
[illegible] العمل بها ام لا وذكر الخلاف فيه الى اخره ثم قال المسالة الرابعة في المحكم ثم ذكر ان
القران مشتمل على محكم ومتشابه الى اخره ثم ذكر قول الجمهور انه لا يجوز ان يشتمل القران
على ما لا يفيد معنى الى اخره ثم ذكر الوجوه الاربعة التي احتج بها من زعم ان فيه ما لا يفهم
ثم ذكر الجواب عنها الى اخره النوع الثاني من الادلة الشرعية وهي السنة ويحتوي
على مقدمة وخمس مسايل المقدمة في تعريف معنى السنة لغة وشرعا ثم ذكر ما يدل عليه
[illegible] الى اخره واما المسايل فالاولى في عصمة الانبياء وتحقيق معنى العصمة الى اخره
المسالة الثانية في افعال النبي صلى الله عليه وسلم هل تدل على حكم في حقنا ام لا والجمهور
على التاسي وما بعده الى اخره ثم ذكر بعد تقسيم الخلاف دليل اهل كل مذهب وبدا بالمذهب
المختار من مذهب وتكلم على ما بقي الى اخره ثم ذكر دليل القايلين بالوجوب وحجتهم الى اخره
[illegible] تعد بكرة اهل الندب امثل الندب وما احتجوا به من معقول ومنقول الى اخره ثم
ذكر المسالة الثالثة فيما اذا نقل واحد من بلاي النبي صلى الله عليه وسلم فعلا او فعله في
عصره وعلم منه عليه السلام ولم ينكره مع امكان الانكار وذكر التقسيم بين ان يكون الفاعل
كافرا او مومنا الى اخره ثم ذكر المسالة الرابعة وهي ان الفعلان لا يتعارضان كقوم
والكل الى اخره ثم ذكر تعلل السؤال اذا عارضه قول له وذكر التقسيم فيه الى اخره ثم
ذكر صور الاقسام الاربع وانها تسعة تضرب في اربع فهي ستة وثلثون ثم تكلم
على صور قسم الى اخره ثم ذكر القسم الثاني وهو الذي يدل الدليل فيه على تكرار الفعل
في حقه وتاسي الامة به وصوره ايضا فهي تسع الى اخرها ثم ذكر القسم الثالث
وهو الذي يدل الدليل فيه على تكرر الفعل في حقه عليه السلام ولا يدل على [illegible]

ثم ذكر القسم الرابع وهو الذي يدل على الدليل على ما سوى الأئمة بفعله عليه السلام دون
تكون منه في حقه وذكر الصور إلى آخره النوع الثالث من الأدلة وهو الإجماع
أو يحتوي على مقدمة وقد سائل المقدمة في تعريف الإجماع لغة واصطلاحا وما يتبعه إلى آخره ثم
ذكر اختلافهم في هل يمكن اتفاق جميع المجتهدين على حكم غير معلوم بالضرورة أم لا
إلى آخره ثم ذكر أنه حجة خلافا للنظام ومن أنكره بعد تفرقة الصحابة وكانوا في الإمام
المعصوم إلى آخره ثم ذكر اختلاف القايلين بين هل هو حجة أم لا وذكر ما استدلوا به
من معقول ومنقول إلى آخره ثم ذكر ما احتجوا عليه من معقول ومنقول إلى آخره ثم
شرع بذكر أدلة للسنة إلى آخره ثم ذكر ما استدل به من الأدلة العقلية فمنها حكاية المصنف
إلى آخره ثم ذكر اتفاقهم على أن من سيحصل العتر خلافهم إلى آخره ثم ذكر قول المسلمين في
الإجماع أنه لا عبرة بيته بقول الكافر عن الملة وذكر اختلافهم في المجتهد المطلق إذا كان
مبتدعا والكلام على ذلك إلى آخره ثم ذكر الإجماع المختص في الشرع هل هو إجماع الصحابة
المسألة الرابعة ذكر فيها اختلافهم في انعقاد
أم غيرهم من أهل كل عصر إلى آخره ثم ذكر المسألة الخامسة
إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل وحكى فيه الأقوال الثلاثة وسرد ما قيل ثم
التابعي المجتهد إذا كان في عصر الصحابة هل يعتبر خلافه ووفاقه في انعقاد الإجماع أم لا
وذكر ما قيل فيه إلى آخره المسألة السادسة فيما قيل في إجماع أهل المدينة وفي أنه
حجة عند مالك إلى آخره ثم ذكر المسألة السابعة في هل ينعقد الإجماع بأهل
البيت وحدهم ولا بالأئمة الأربعة ولا بأبي بكر وعمر عند الأكثر وجعل هذه المسائل في
مسألة واحدة وذكر ما قيل فيه إلى آخره ثم ذكر الخلاف في اشتراط عدد التواتر
في الإجماع وذكر ذلك إلى آخره المسألة التاسعة فيما إذا أفتى واحد من أهل الحل والعقد
وعرف الباقون به واشتهر فتياه فيما بينهم ولم ينكر عليه أحد منهم ثم ذكر التقسيم في أن يكون
قبل استقرار المذاهب أو بعدها إلى آخره ثم ذكر المسألة العاشرة في اختلافهم
في انقراض العصر هل يشترط في انعقاد الإجماع أم لا وذكر الأقوال الأربعة وتكلم عليه
إلى آخره ثم ذكر حجة المشترطين لانقراض العصر من ثلاثة أوجه وذكر ما إلى آخرها وتكلم عليه إلى آخره
ثم ذكر المسألة الحادية عشر ذكر فيها مذهب السواد الأعظم الذي الإجماع لا بد له من مستند وذكر الخلاف
فيه إلى آخره ثم ذكر المسألة الثانية عشر ذكر فيها من أقوال القائلين بالمستند في الإجماع هل
يكون ... صدر أو ... وذكر الخلاف فيه إلى آخره ثم ذكر المسألة الثالثة عشر فيما إذا أجمع
أهل العصر في مسألة على قولين هل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث أم لا وذكر الخلاف في ذلك
إلى آخره ثم

بعد تقرير الخلاف في المسألة شرع يذكر دليل المذهب الذي اختاره ومنه القول بالتفصيل مختص علمه
بعضهم إلى آخره ثم بعد ذكر دليل المذهب الذي اختاره شرع يذكر دليل القائلين بالمنع وحجته إلى آخره الرابع
نوع إلى آخره ثم ذكر ما احتج به القائلون بالجواز مطلقا والنقد من قبل بعض إلى آخره ثم ذكر المسألة الرابعة
دليل الغير وتأويل الغير وذكر التقسيم إلى آخره ثم ذكر حجة القائلين بالمنع من الجواز إلى آخره ثم ذكر
المسألة الخامسة عشر في ما إذا اتفق أهل عصر من الأعصار في مسألة من المسائل على
قولين واستقر خلافهم فيهما ولم يوجد له نكير فهل يصح من أهل العصر الثاني أن يجمعوا على
أحد قولين بحيث يمتنع المجتهد أو المقلد المصير إلى القول الآخر وذكر الخلاف فيه إلى آخره ثم
ذكر المسألة السادسة عشر فيما إذا اختلف أهل عصر من الأعصار في مسألة على قولين
ثم ذكر التقسيم في استقرار خلافهم أو عدمه وذكر ما فيه إلى آخره ثم ذكر المسألة السابعة
عشر في اختلافهم في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا كان عمل الأمة على مقتضى
ذلك الخبر والدليل الراجح إلى آخره ثم ذكر المسألة الثامنة عشر في اختلافهم هل يجوز ارتداد
جميع أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من الأعصار أم لا وذكر ما فيه ثم قال
المسألة التاسعة عشر في اختلافهم في دية اليهودي وغيره من أهل الذمة وما فيه
من الخلاف إلى آخره ثم قال المسألة العشرون في المنقول إلينا بطريق الآحاد هل يجب العمل
به أم لا وذكر ما فيه إلى آخره ثم ذكر المسألة الحادية والعشرين في إنكار حكم الإجماع الظني أو القطعي
وما فيه من الإنكار إلى آخره ثم ذكر المسألة الثانية والعشرين وهي فيما يتعلق بالتمسك
بالإجماع حجة فيه وبما لا يكون حجة إلى آخره ثم قال الباب الرابع فيما يشترك فيه
الكتاب والسنة والإجماع من النوعين فمنها النظر في السند والنظر في المتن إلى آخره فيه بكلام
وبحث ثم قال الخبر معناه لغة واصطلاحا وتكلم عليها إلى آخره ثم لما ذكر بأن
تصور الخبر الضروري غني عن الحد شرع يذكر مذهب القائلين بأنه مكتسب ويحتاج إلى تحديد
إلى آخره ثم ذكر التعريف الثاني إلى آخره ثم ذكر التعريف الثالث من تعريفات الخبر المختارة
وهو ما ذكره أبو الحسين البصري إلى آخره ثم ذكر الحد الذي اختاره إلى آخره
ثم ذكر الكلام المفيد وما يدل عليه وقدم التقسيم إلى آخره ثم قال المقدمة الثانية
في أقسام الخبر وقد قسمه ثلاثة أقسام القسم الأول وهي تقسيمه إلى صادق وكاذب وذكر
الخلاف فيه من قول الجاحظ في القسم الثالث هو لا صادق ولا كاذب وتكلم عليه إلى آخره ثم
ذكر احتجاج الجاحظ على مذهبه بالمنقول والمعقول إلى آخره ثم ذكر القسمة الثانية

الخبر وقول الخبر ينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما لا يعلم صدقه اي يعلم كذبه والى ما لا يعلم
صدقه ولا كذبه فهو ثلاثة اقسام ه القسم الاول فيما يعلم صدقه وهو ينقسم الى ما يحصل
به علم ضروري والى ما يحصل به علم نظري ثم ذكر ما فيه من خبر التواتر او غيره او وافق دليله دليل
العقل او خبره خبر التواتر الى الخ ثم ذكر القسم الثاني فيما يعلم كذبه وهو الخبر المخالف
لما علم صدقه بضرورة العقل الى الخ ه ثم ذكر القسم الثالث ما لا يعلم صدقه
ولا كذبه وهو على انواع ذكرها الى الخ ه ثم ذكر القسمة الثانية وانقسامه
الى المتواتر والاحاد ثم ذكر تعريف التواتر في المقدمة لغة واصطلاحا ه ثم ذكر اتفاق
الناس على افادة المتواتر العلم ومخالفة السمنية وهم اهل سمنات بلاد من الهند مشهور
وذكر الكلام على ذلك الى الخ ه ثم ذكر البحث الثاني في العلم الحاصل عن خبر التواتر
هل هو ضروري او نظري وذكر الخلاف فيه بين الاشاعرة والمعتزلة ومن خالفهم من المعتزلة
كالكعبي وابي الحسين البصري والدقاق من اصحاب الشافعي وقولهم انه نظري وذكر ذلك الى
الخ ه ثم ذكر ادلة القائلين انه نظري الى الخ ه ثم ذكر البحث الثالث في شروط
التواتر وذكر فيه ما اشترطوه الى الخ ه ثم ذكر ما اختلفوا فيه من الشروط بعد ذلك الى الخ
ثم ذكر ما يفيد العلم من عدد التواتر الى الخ ه ثم ذكر اختلاف فلعبار اهل التواتر في وقايع
اذا اخبروا بها او عنها مع اتفاقهم في اخبارهم على معنى كلي مشترك بين تلك الوقايع الى
الخ ه ثم ذكر الفصل الثاني في اخبار الاحاد ويحتوي على مقدمة وثلاثة انظار وبعد
المقدمة في بيان حقيقته ه ثم عرف خبر الواحد ه ثم ذكر ما يفيد الظن لعلا ثم ما يفيد والخلاف
ترجيح احد الاحتمالين على الاخر في النفس من غير قطع ه ثم ذكر ما فيه من التقسيم الى الخ ه
ثم ذكر ادلة المذهب الذي اختاره الى الخ ه ثم ذكر ان خبر الواحد قد يحصل به العلم
بقرينة الى الخ ثم ذكر ما اعترض به على المثال الذي ذكر حصول العلم به الى الخ ه ثم ذكر اعتراض
على اهل الدعوى الى الخ ه ثم لما ذكر ادلة المذهب الذي اختاره شرع في ذكر ادلة القائلين
بانه يحصل العلم به بغير قرينة مطلقا الى الخ ه ثم ذكر ما اذا اخبر واحد عن امر
محسوس بحضرة خلق كثير فسكتوا ولم يكذبوه في خبره هل يدل على صدقه في خبره قطعا ام لا
الى الخ ه ثم ذكر خلافهم فيما اذا انفرد واحد بالاخبار عما تتوفر الدواعي على نقله من
الامور العظيمة وعدم مشاركة في ذلك خلق كثير انه لا الى الخ ه ثم ذكر المسألة الخامسة

ثم ابتدا الكلام فيها على فصلين الاول في المتواتر الثاني في الاحاد ثم قدم فصل التواتر وجعله مقدمة وثلاثة ابحاث ومباحث ثم

في جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا وذكر الخلاف من الجبائي وغيره من المتكلمين فيه الى الخ ه
ثم ذكر اختلاف القائلين بجواز العمل بخبر الواحد العدل عقلا اي هل يجب العمل به الى الخ ه ثم
ذكر بعدما قدم من الدليلين اللذين اختارهما ما استدل به الاصحاب من ظواهر القرآن
وعولوا عليها كثير من العلماء كصاحب المحصول وغيره الى الخ ه ثم ذكر ما قاله القائلون بعدم وجوب
العمل بخبر الواحد من قولهم ولئن سلمنا صحة ما ذكرتموه من الادلة لاكنه معارض بما يدل
على انه ليس بحجة الى الخ ه ثم ذكر ادلة القائلين بان يجب العمل به الادلة العقلية
الى الخ ه ثم ذكر الفصل الثاني في شرائط العمل بخبر الواحد وما يتعلق به من المسائل
ثم قال فيما لا بد منه من الشرائط وفيما ظن قوم انها شروط وليست بشروط ه ثم ذكر
مما لا بد منه لسعة البلوغ وتكلم عليه الى الخ ه ثم ذكر الشرط الثاني وانه الاسلام ولكن
رواية الكافر لا تقبل وهو كافر وتكلم عليه الى الخ ه ثم ذكر رواية المبتدع وهل هل
تقبل البدعة التكفير ام لا وبحثه الى الخ ه ثم ذكر حال الراوي من غلبة ضبطه على اوهمه
او متساو اذ ذلك الى الخ ه ثم ذكر العدالة وما هو معنى لغوي واصطلاحي الى الخ ه ثم
ذكر قبول رواية المجهول بالمعقول والمنقول الى الخ ه ثم ذكر اختلافهم في الجرح والتعديل
من يثبت كل واحد منهما بقول الواحد ام لا الى الخ ه ثم ذكر المسألة الثانية في خلافهم
في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما على ثمة اقوال وسردها ثم ه ثم ذكر
المسألة الرابعة في اختلافهم فيما يقدم عند التعارض الجرح ام التعديل الى الخ ه ثم ذكر
المسألة الخامسة في ايضاح طرق الجرح والتعديل وما للتزكية من الطرق وانها اربعة ولكن
بعضها ارجح من بعض وذكر المراتب وبحث فيما ثم الى الخ ه ثم ذكر بعد ذكره طرق
التعديل شرع في ذكر طرق الجرح الى الخ ه ثم ذكر المسألة السادسة في عدالة الصحابة
والخلاف فيه الى الخ ه ثم ذكر الخلاف في مسمى الصحابي ما هو الى الخ ه ثم ذكر
قولهم قال الصحابي من طالت صحبته والكلام عليه الى الخ ه ثم ذكر المسألة الثامنة في
قول المعاصر العدل انا صحابي وانه محتمل للخلاف ه ثم ذكر الخلاف في قبول الرواية من
العدد الواحد وذكر العدد انه ليس بشرط بل يكفي في القبول خبر العدل الواحد الى الخ ه ثم ذكر
الفصل الثاني في مستند الراوي وكيفية روايته

المسألة الثالثة معي

وكونه صحابيا او غير صحابي وذكر رسمه يحتاج في كل مستقل على انفراده ٥ البحث الأول في
مستند الراوي إذا كان صحابيا الخ ٥ ثم ذكر قول الصحابي إذا قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم او امر بكذا او نهى عن كذا او قدر الخلاف فيه الخ ٥ ثم ذكر المسألة
الثالثة فيما إذا قال الصحابي العدل لغيره بكذا افتينا عن كذا الخ ٥ ثم ذكر
المسألة الرابعة فيما إذا قال الصحابي العدل من السنة كذا او هكذا ما فيه ٥ ثم ذكر
المسألة الخامسة في قول الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا الخ ٥ ثم
ثم ذكر البحث الثاني في مستند الراوي إذا كان غير صحابي وهو قراءة الشيخ او قرائه
عليه الخ ٥ ثم ذكر احتجاج المانعين للاجازة وابهام وتعيين الخ ٥ ثم ذكر
الفصل الرابع فيما يتعلق فيه من نقل الحديث بالمعنى وما يتبع ذلك الخ ٥ ثم ذكر
لمن يلك الاشيا التي يتبع فيها خلاف على ان ردها خبر الواحد له لا ولذلك يحتوي على مسايل
الاول نقل الحديث بالمعنى وذكر ما فيه من الخلاف الخ ٥ المسألة الثانية فيما اذا
كذب الاصل الفرع مقطا بغير اذا انكر الاصل رواية الفرع عنه وما ذكر فيه الخ
المسألة الثالثة فيما اذا روى جماعة حديثا وانفرد عدل منهم بزيادة في ذلك الخبر
ثم ذكر من قال القول بالزيادة ٥ ثم ذكر المسألة الرابعة فيما اذا سمع ولعضهم الزيادة
خبرا من النبي صلى الله عليه وسلم واراد ان ينقل بعضه وحذف بعضه ونعد التفصيل
في ان يكون متضمنا الاحكام لا يتعلق بعضها ببعض او بعض ما يتعلق والكلام عليه الخ
ثم ذكر المسألة الخامسة في خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل بما تعم به البلوى
والكلام عليه الخ ٥ المسألة السادسة في خبر الواحد هل يقبل في الحدود
ام لا وذكر الخلاف فيه الخ ٥ ثم ذكر المسألة السابعة فيما رواه الصحابي وحال
التقسيم فيه من ان يكون مجملا او ظاهرا او نصا قاطعا في معنيه الخ ٥ ثم ذكر
المسألة الثامنة في خبر الواحد اذا عارضه القياس وذكر التقسيم فيه الخ ٥ ثم
ذكر بعد تقرير الخلاف فيما نعلم شرع بذكر دليل المذهب الذي اختاره من تقديم
القياس على خبر الواحد مستدلا عليه بالاجماع والنص والمعقول الخ ٥ ثم ذكر
المسألة التاسعة في المرسل وصورته والكلام عليه الخ ٥ ثم ذكر ما ذهب اليه
المتقدمين من قبول المرسل الخ ٥ ثم ذكر ما احتج به الحنفية على الشافعي
من قولهم ان المرسل اذا اسنده غير مرسله

اوارسله غير مرسله وشيوخها مختلفة يكون مقبولا والكلام عليه الخ ٥ ثم
الشطر الثاني فيما يتعلق بالمتن وفيه بابان الاول فيما اشترك فيه الكتاب والسنة وا
نقط لفظ ما عدا تمام من الادلة ٥ الباب الاول فيما يشترك فيه الكتاب والسنة
والاجماع وكل والعدم من الادلة اما ان يدل بمنطوقه او بدلالة ومعناه قسمان ٥ القسم
الاول في دلالة المنطوق ويحتوي على تسع فصول ٥ الفصل الاول في الامر الابتعا
البحث الاول في ان لفظ الامر حقيقة في ماذا ٥ ثم ذكر ما يكون الامر فيه
حقيقة ومواهم ذلك الخ ٥ البحث الثاني في حد الامر والكلام عليه الخ
ثم ذكر ما عرف به المعتزلة الامر الخ ٥ ثم ذكر اختلاف القائلين بالكلام
النفسي في الامر هل له صيغة ام لا وتكلم عليه الخ ٥ ثم ذكر تحرير الخلاف
ذكر فيما مضى دليل المذهب الذي اختاره ومولون الصيغة حقيقة في الوجوب الخ ٥ ثم ذكر
بعد تحرير ما اعتقد صحته من الادلة على ان الامر للوجوب شرع بذكر ما احتج به
بعض القائلين بهذا المذهب وتكلم عليه الخ ٥ ثم ذكر ادلة القائلين بالندب
والكلام عليه الخ والله تعالى التوفيق ٥ وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

السفر الأول من الكتاب الموسوم

بغاية الحصول على معاني منتهى الوصول

تأليف الشيخ الإمام المجيد المتقن ذي الفنون أبي محمد عبد الله بن محمد بن عثمان

المسيلي رحمه الله تعالى

ولكن اسقط هذا السفر من الواحة

كان الشيخ الإمام أبو عمرو بن الحاجب رحمه الله تعالى ألف مختصرا في أصول الفقه وضعه على

حصر واحكام الامدي رحمه الله تعالى وسماه بغاية السول والأمل في علمي الأصول والجدل

نفر المشتغلون عنه لكبره فاختصر منه هذا المختصر وسماه بمنتهى الوصول إلى علم الأصول

وحذف منه قدر الربع وابقاه على الترتيب الأول فجاء به هذا الإمام إماما في فنه

بديع النظام محرر معانيه وقرر مبانيه ولكنه لشدة الإيجاز عظم من الألغاز

فشرحه هذا العالم الناقد بهذا الكتاب النبيه وسماه بغاية الحصول على معاني منتهى الوصول

الحمد لله [illegible]

وقف [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم ٥ صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما
قال الشيخ الفقيه المجيد المتقن ابو محمد عبد الله بن محمد بن عثمان المسيلي رحمه الله تعالى
تنزه مبدع الموجودات عن درك الافهام ● وتمجد عالم الخفيات عن هواجس
الاوهام ● وتقدس باعث الخلايق عن ملابسة الاشباح والاجرام ● احمده
على ما وهب من العقل وايد ● واشكره على ما افاض عليه من العلوم واسعد ●
واصلي على سيدنا محمد واله وصحبه صلاة دايمة ابد الدهر السرمد ● اما بعد
فانه لما جاد الزمان وسمح العصر والاوان بفريد دهره ووحيد عصره حجة العرب
وامام الادب افضل المتاخرين وسيد المناظرين ولسان المتكلمين الموثق
بمنقوله والمعول على معقوله الامام الاعلم العلامة جمال الملة ومحيي السنة ابي عمرو
عثمان بن عمر بن ابي بكر بن يونس المالكي المعروف بابن الحاجب قدس الله تعالى روحه ونور
ضريحه وكان قد صنف مختصرا في اصول الفقه صغير الحجم كبير الحكم عالية فرايده ●
فايقة عوايده محتويا على عقايل المنقول ونخب المعقول ومال المحصلون الى تحصيله
وجالت افكارهم الرايقة في ميدان اجماله وتفصيله لاشتماله على المنطق الذي به
يعرف صحيح البراهين من سقيمها والافكار المخطية من سليمها وعلى الجدل الذي هو
قانون المباحثة وحافظ مجالس العلم من الخبط عند المناظرة وعلى اصول الفقه
الذي هو قواعد الاحكام الشرعية ومدار الحكمة العلمية ● وقد كنا شرحناه في
ما تقدم من الزمان شرحا بليغا وبينا فيه مقاصده الجليلة وازحنا فيه وهم
ما توهمه الشارحون ممن لا اطلاع له على غور كلامه ثم بعد ذلك بمدة اجتمع
بنا القاضي الاوحد الاعلم العلامة شرف الدين ابو عبد الله محمد بن عبد الكريم القرشي
الشافعي بلغه الله تعالى منتهى السعادات واجراه على احسن ما عوده من العادات
فسالني ان املي عليه شرحا يقرب من افهام الطالبين ويجعل الامنية للراغبين
واشترط فيه علي ان اتلطف في العبارة ولا اكتفي بالاشارة وقد كان قبل سواله
ملحا وفي افتقاره الى قيامه بتصوره منصفا وكان لشدة شغفه به

فقد

هذه الاربعة ان اصول الفقه عبارة عما يتوقف عليه الفقه في يتوقف عليه اما
ان يكون مما يستنبط منه الاحكام او لا ● فان كان الاول فهو الادلة السمعية وان
كان الثاني فاما ان يكون استفراغ الوسع في استنباط الاحكام من تلك الادلة او لا
فان كان الاول فهو الاجتهاد ● وان كان الثاني فاما ان يكون تقوية بعض الادلة على
بعض او لا فان كان الاول فهو الترجيح وان كان الثاني فهو المبادي ● وان قلنا ان
القسمة في تنحصر عايدا الى المختصر فيكون تقدير الكلام وتنحصر هذا المختصر في القواعد
الاربعة وما يتفرع عنها ويتشعب منها فيندرج ما ذكره ايضا تحت الحصر فظهر
ان اصول الفقه او المختصر منحصر في القواعد الاربع ● القاعدة الاولى قال
رحمه الله تعالى فالمبادي حده وفايدته واستمداده ● اقول هذه هي القاعدة الاولى
من القواعد الاربع التي حصر علم اصول الفقه او المختصر فيها وقد قسمها الى ثلثة اقسام
الاول في حده ● الثاني في فايدته ● الثالث في استمداده ● وانما حصر المصنف المبادي
في هذه الاقسام لان طالب كل علم لا بد له في مبدا امره من الاحاطة بهذه الاقسام
الثلثة ● اما الحد فليتصور معنى ذلك العلم ليكون على بصيرة فيما ابتغاه لان
الحد هو الكاشف عن حقيقته لان كل من لم يتصور حقيقة شي يتعذر منه القصد الى
طلبها وستعلم ان حد الشي عبارة عما يفسره ويميزه عما سواه فيما ياتي ان شا الله تعالى
واما الفايدة فليتصور ما هو الباعث على تحصيل ذلك العلم حتى لا يكون سعيه في تحصيله
عبثا ويعبر عن تلك الفايدة الباعثة بالغاية وهي علة العلل الثلثة في الاذهان ومعلولها
في الاعيان ونعني بالعلل الثلثة ان كل متكون في الوجود لا بد له من اربعة
اسباب سبب فاعلي وسبب مادي وسبب صوري وسبب غايي كالسرير مثلا
فان علته النجار ومادته الخشب وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه
فلولا الفاعل ما ترتب ولولا الخشب والمسامير ما تماسك ولولا الانسطاح ما تاتى
عليه الاضطجاع ولولا استشعار النفس راحة الاضطجاع

قد عنت علي من أولي الغرر بحثا شافيا مستقصى فأجبتهم الى ما سألوا عن وفق ما
اختار وارجوا من الله تعالى أن يكون هذا الشرح متكفلا باظهار معاني ما في هذا الكتاب
من الدقائق وابراز ما فيه من الحقائق وعند الامتحان تصدق الخبر الخبر وتمته غاية
الحصول على معاني منتهى الوصول والله اسأل أن يكثر فيه رغبات المشتغلين وان يجعله
وسيلة الى ادراك المعاني التي هي مقاصد المحققين وان يعصمني من الاباطيل وان يهديني ذلك قدير
سواء السبيل وان يغفر لي خطيئتي يوم الدين انه على كل شيء قدير وباجابة دعائي جدير
قال رحمه الله تعالى ونحصر في المبادي والأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح
أقول ينحصر فعل مضارع واذا ذكر الفعل ادرك انه لا بد له من فاعل اما ظاهرا او
مضمر وليس هنا ظاهر فتعين انه مضمر فذلك المضمر يجوز أن يكون عائدا الى الأصول
من قوله أصول الفقه ويجوز أن يكون عائدا الى المختصر من قوله صنفت مختصرا الآن عوده
الى الأصول أرجح بدليل قوله حده وفائدته واستمداده لأن الضمير المضاف اليه الحد
والفائدة والاستمداد ضمير الأصول لانه المحدود والمذكور فائدته واستمداده دون
المختصر. وقيل بل عوده الى المختصر ارجح لتقدم الحصر في اول الكتاب. فان قيل لا
نسلم حصر اصول الفقه ولا حصر المختصر في الاربعة المذكورة. وسند المنع أن من جملة
أصول الفقه ومن جملة المذكور في المختصر التقليد الذي هو مقابل للاجتهاد. والمصالح
المرسلة التي لم يعد الشارع باعتبارها وكذا المفتي والمستفتي وحكم العقل بالبراءة الأصلية
عند عدم الأدلة السمعية وما أشبه ذلك مما ليس من الأربعة. قلت الجواب عنه أن
كل ما ثبت للأصل فهو ثابت للفرع الناشئ عنه وما ذكرتموه من التقليد والمصالح للفرع
المرسلة وغيرها مما متفرع عن تلك القواعد فاغنى ذكرها عنه فعلى هذا ان قلنا انه عائد
الى الأصول كان التقدير ونحصر أصول الفقه في القواعد الأربعة وما يتفرع عنها ويتشعب
منها فيندرج ما ذكرتموه تحت الحصر. وكذلك ان قلنا انه عائد الى المختصر أيضا فلا
بد من تقدير هذه الزيادة لا ندكرها فيه. والدليل على حصر أصول الفقه في

ما وقعت هذه العلل الثلثة في الوجود الذهني حتى كان ذلك سببا للوجود الخارجي
الخارج وهذه الجملة متقدمة في التصور ومتأخرة في الوجود ومن معنى قولهم
أول الفكر نهاية العمل فكذلك طالب كل علم أول ما يتصور فائدته فتبعثه تلك الفائدة على
تحصيل ذلك العلم فاذا حصل ذلك العلم حصلت له عقيبه تلك الفائدة. وأما استمداده
فلأن كل ما له مادة فهو مركب وكل مركب لا يعرف الا بعد معرفة أجزائه فلا بد وان
يتصور تلك الأجزاء ليكون عارفا بها لأن الجزء سابق على الكل في الوجودين والعدمين
أعني الوجود الذهني والخارجي والعدم الذهني والخارجي وان شئت قلت في الوجودات
الأربع على رأي من رأى الوجود اللفظي والوجود الخطي واذا ثبت أن الجزء سابق على الكل
في الوجود والعدم استحال معرفة الكل قبل معرفة الأجزاء الا انا لا نشترط العلم بكل
واحد من الأجزاء من كل وجه بل من الجهة التي تنفع التركيب منها. وهذا الذي
ذكره المصنف غير مستقيم لوجهين الأول أن تقسيمه للمبادي الى ما لا بد لطالب كل علم
من الاحاطة بها الى الأقسام الثلثة غير جامع لأن طالب كل علم كما لا بد له من تصور
الحد والفائدة والاستمداد لا بد له أيضا من تصور موضوع ذلك العلم. الثاني أن ما
ذكره من تقسيم المبادي الى الحد والفائدة والاستمداد مخالف لما اصطلح عليه النظار
لأن الفائدة والاستمداد ليسا من أقسام المبادي بل كل واحد منها مباين للآخر
فطالب كل علم كما يحتاج الى معرفة المبادي يحتاج الى معرفة الفائدة والاستمداد
من غير أن يندرج واحد منها تحت الآخر فيما ذكره من اندراج الفائدة والاستمداد تحت
المبادي غير معروف بين النظار الا أن الاصطلاح لا مشاحة فيه نعم فهم المعنى
وقد جاء في الأحكام الى قريب مما ذكره المصنف فانه قال مبادي كل علم هي
التصورات والتصديقات المسلمة في ذلك العلم الى غير كلامه ثم قال عقيبته أما
مبادي أصول الفقه غير كائنة على استمداده من الكلام والعربية والأحكام واذا
كان كذلك فيتعين أن نعرف الموضوع الذي اعقله وان نعرف المبادي على اصطلاح

النظار ● ونقول اما الموضوع فموضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
كبدن الانسان لعلم الطب فان الطبيب يبحث في علم الطب عما يعرض لبدن الانسان من
الصحة والمرض فبدن الانسان موضوع لعلم الطب والصحة والمرض عرضان ذاتيان للبدن
وكافعال المكلفين لعلم الفقه فان الفقيه يبحث في علم الفقه عما يعرض لافعال المكلفين من
الوجوب والندب والحظر والكراهة والاباحة والصحة والفساد وغير ذلك فموضوع
الفقه افعال المكلفين وهذه الاحكام اعراض ذاتية لافعالهم وكالادلة السمعية
لاصول الفقه فان الاصولي يبحث في علم الاصول عما يعرض للادلة السمعية من جهة
دلالتها على الاحكام الشرعية اما بالصيغة او بالمفهوم او بالاقتضاء او بالمعقول
او بغير ذلك فالادلة السمعية موضوع لاصول الفقه وهذه الاحكام اعراض ذاتية
للادلة وكالموجود للعلم الاعلى اعني علم الكلام فان المتكلم يبحث في علم الكلام
عما يعرض للموجود من تقسيمه الى القديم والمحدث وتقسيم المحدث الى الجوهر والعرض يقسم
وتقسيم الجوهر الى الجسم والى غير جسم وتقسيم الجسم الى المتغذي وغير متغذ وتقسيم
المتغذي الى حساس والى غير حساس ● وكذلك انها تقسيم العرض الى ما يشترط فيه
الحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر والى ما لا يشترط فيه الحياة كالالوان
والطعوم والروائح وتقرر ان القديم لا ينقسم انقسام الحوادث ولا يتكثر تكثرها
ويبين في علم الكلام ما يجب للواجب وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه
فالموجود موضوع لعلم الكلام وهذه الاحكام اعراض ذاتية له وكالمقدار
فانه موضوع لعلم الهندسة وكالعدد فانه موضوع لعلم الحساب وكجرم العالم
فانه موضوع للعلم الطبيعي وكالتصور والتصديق فانها موضوع لعلم
المنطق وكالنغم فانها موضوع لعلم الموسيقى وكذلك كل علم لا بد له من موضوع موضع
فاختلاف العلوم انما هو لاختلاف موضوعاتها اما بالذات واما بالحيثيات والاعتبارات
ولولا ذلك لكانت العلوم باسرها علما واحدا ● اما الاختلاف بالذات

فكاختلاف موضوع علم الطب وموضوع علم الفقه فان موضوع علم الطب بدن
الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع علم الفقه افعال المكلفين من حيث يتعلق بها بيانه
خطاب الشارع وهما مختلفان بالذات ● واما الاختلاف في الجهة فكاختلاف
موضوع اصول الفقه والتفسير فان الكتاب موضوع لهما ولكنه موضوع لاصول الفقه
من حيث ان الاصولي ينظر في دلالته على الاحكام وموضوع علم التفسير من جهة ان
المفسر ينظر في معناه فاختلاف هذين العلمين لاختلاف موضوعيهما بالجهة لا
بالذات ● ثم الموضوعات منها ما هو بين الثبوت غني عن البرهان كموضوع العلم
الاعلى الذي هو الموجود ومنها ما ليس كذلك ● واما المبادي فمبادي كل علم هي حدود
موضوع ذلك العلم وحدود اعراضه ان كان ذا اجزاء وحدود اعراضه الذاتية مع المقدمات حاث
التي تؤلف عنها قياساته وهي ان كانت واجبة القبول سميت اوضاعا وان كانت
مسلمة في الحال الى ان يبرهن عليها في علم اخر سميت مصادرات وسياتي بيان ذلك
ان شاء الله تعالى في علم المنطق ● قال رحمه الله تعالى اما حده لقبا فالعلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
اقول هذا هو القسم الاول من القاعدة الاولى من القواعد الاربع ● اعلم ان اصول ل
الفقه تطلق تارة ويعني به اسم علم لنوع خاص وحينئذ لا يدل جزؤه على جزء معناه
كعبد الله اذا جعل علما لشخص وامرئ القيس اذا كان كذلك ● ويطلق تارة ويراد به
التركيب والاضافة وحينئذ يدل جزؤه على جزء مسماه فمراد المصنف من حده
لقبا تعريفه بالاعتبار الاول لا الثاني لان اللقب نوع من الاسماء الخاصة التي لا
شيء اخص منها يدل على المدح او الذم والفرق بين العلم واللقب ان العلم هو الذي يعرف
المسمى تعريفا بوضع مبتدا حتى يصير عليه كعلم الثوب واللقب هو الذي يعرف
المسمى تعريفا بوضع ثان وذلك الوضع يحدث للشيء بسبب قضية نظرا اعتبار عليه
فيلقب بما تضمنته تلك القضية كانف الناقة وعائذ الكلب اما انف الناقة

لقوله

فلقب به رجل تصدق بانف ناقة واما عايذ الكلب فلقب به لشاعر قال
ما لي مرضت فلم يعدني عايد منكم ويمرض كلبكم فاعود ه قال الابناسي (8)
في شرح البرهان اصول الفقه له معنيان يطلق لقبا و يطلق مضافا فاذا اطلق لقبا
فهو من الفنون المشتملة على جملة من الاحكام الشرعية وحقايقها واقسامها
والمميزات ومن ادلتها واقسام الادلة وشرايطها وكيفية الاستدلال بها
وكيفية المستدل واذا اطلق مضافا فهو الادلة خاصة والمصنف رحمه الله تعالى
حده بالاعتبارين اما حده باعتبار كونه لقبا فما ذكره من قوله العلم بالقواعد
الى آخره فقوله فالعلم بالقواعد الى آخره فقوله العلم جنس للاصول وغيره من العلوم
وقوله بالقواعد ليخرج منه العلم بغير القواعد والقواعد جمع قاعدة والقاعدة
في اللغة اساس الشيء الذي يبنى عليه وفي الاصطلاح القانون الذي تعرف احكام
جزئيات الشيء وذكر القواعد بلفظ الجمع ليخرج العلم ببعض القواعد لان العلم
ببعض الشيء لا يكون علما بذلك الشيء ه وقوله التي يتوصل بها الى الاستنباط بل ذلك
الاحكام ليخرج منه القواعد التي لا يتوصل بها الى استنباط الاحكام كقواعد
البيت والدار وغيرهما ه وقوله الشرعية ليخرج منه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام العقلية والاصطلاحية كقواعد علم الحساب والهندسة
وقواعد النحو والتصريف ه وقوله الفرعية ليخرج منه العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى استنباط الاحكام الشرعية غير الفرعية كقواعد علم التفسير وعلم الحديث
وقوله عن ادلتها التفصيلية ليخرج منه الادلة الاجمالية كقواعد علم الكلام
التي يعرف بها ان الكتاب والسنة حجة على الاحكام الشرعية الفرعية على سبيل
الاجمال وكلمة عن متعلقة بمقدر كانه يقول العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى
استنباط الاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة عن ادلتها التفصيلية ه فان قيل
لا نسلم ان ذلك المذكور تخرج من الحد بتلك القيود فان من علم قواعد الحساب

17 (9)
قد يتوصل بها الى بعض احكام الفرايض والوصايا عن ادلتها التفصيلية وكذلك من
علم قواعد النحو والتصريف قد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية وكذلك من علم قواعد التفسير والحديث قد يتوصل بها الى استنباط
الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية من الكتاب والسنة وكذلك من علم
قواعد علم الكلام قد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن
ادلتها التفصيلية فلا يكون الحد مانعا ه قلنا ما يتوصل به الى الاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية من هذه القواعد التي ذكرتموها انما هو من مبادي
اصول الفقه فدخل فيه ما لا يخرج منه بالقيود ه قال رحمه الله تعالى واما حده
مضافا فالاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية بالاجتهاد ه اقول قد ذكرنا ان اصول الفقه يطلق تارة باعتبار
انه اسم علم لعلم خاص ويطلق تارة باعتبار التركيب والاضافة ولما عرفه باعتبار
الاول شرع يعرفه بالاعتبار الثاني ه فنقول اصول الفقه بهذا الاعتبار
مركب من مضاف ومضاف اليه وقد تقدم ان المركب لا يعرف الا بعد معرفة افراده
الا انا لا نشترط العلم بكل واحد من اجزاء المركب من جميع الوجوه بل من الوجه
الذي يقع التركيب فيه فلذلك تعين تعريف الاصول على انفراده والفقه على انفراده
وكذلك فعل المصنف اما الاصول فجمع اصل وللاصل معنيان لغوي واصطلاحي
اما اللغوي فقال في المحصول الاصل هو المحتاج اليه ه قد وردوا عليه انه
غير مطرد لدخول الشرط وانتفاء المانع فان الشيء كما يحتاج الى اصله وانتفاء
مانعه ه وجوابه ان تفسيره الاصل بالمحتاج اليه ان كان بحسب الاصطلاح فلا مشاحة
فيه بعد فهم المعنى وان كان بحسب اللغة فهو ملتزم انهما من جملة الاصل
بطريق القياس على مذهب من يرى جواز القياس في اللغة ه وقد اختاره هو في
كتاب القياس ه قال في [illegible] للباحث المشرقية انه لا يبعد تسمية الشرط وانتفاء

يستند / أصل الشيء ما

المانع أصولاً باعتبار توقف وجود الشيء عليها وقال في الاحكام أصل الشيء ما
تحقق ذلك الشيء إليه فأوردوا عليه أنه غير مطرد لدخول الباري تعالى لأن تحقق وجود العالم
مستند إليه تعالى ولا يسمى أصلاً لا في اللغة ولا في الاصطلاح بل يسمى خالقاً ومبدعاً
ومخترعاً فيحتاج أن يزاد فيه قيد فيقال أصل الشيء ما يستند تحقق ذلك الشيء إليه من غير
تأثير فيه فقولنا من غير تأثير يخرج الباري تعالى لأن تحقق وجود العالم مستند إليه بالتأثير
فيه إذ هو تعالى صانعه وقال في الحاصل أصل الشيء ما منه الشيء فأوردوا عليه أن من
مشتركة بين معان كثيرة والحدود تصان عن الاشتراك ولئن سلم الاشتراك فلا يصح للضرورة صح
هنا شيء من معانيها لا ابتداء الغاية ولا انتهاؤها ولا التبعيض ولا غيره وجواب
الأول أن الحد عن الاشتراك إنما يجب إذا وجد لفظ غيره وأما إذا لم يوجد غيره جاز صح
كما في هذا الموضع وجواب الثاني أنها لابتداء الغاية ومعناه منشأ ما منه
يستفاد وجوده الذهني أو الخارجي أو هما معاً فلو ذا ترتب وجود شيء
على وجود غيره ترتب وجود المسبب على السبب كان وجود الثاني من الأول ذهناً يوجد
أو خارجاً فإن كان وجوده في الذهن لزم كون الفرع كذلك وإن كان كذلك لزم كونه
كذلك وقال أبو الحسين البصري في شرح العمد أصل الشيء ما يبتني عليه غيره وهو صحيح
وأما الاصطلاحي فقيل أصل الشيء دليله كما يقال الأصل براءة الذمة فلا يثبت في
الحق إلا بشاهدين وقيل أصل الشيء ما يقاس عليه غيره كالحنطة مثلاً لأنها أصل
لأن يقاس عليها الشعير والأرز وسائر القطاني في تحريم الربا وقيل أصل الشيء دليله
وهو الذي ذكره المصنف لأنه قال الأصول الأدلة يعني الأصول المضافة إلى الفقه وينبغي
أن يكون المراد من الأدلة المضافة إلى الفقه الأدلة الشرعية وجهات دلالتها على الأحكام
الشرعية وكيفية حال المستدل بها على سبيل الإجمال فإن هذه الجملة هي أصول الفقه
كما ذكره في الأحكام وغيره لكن يرد عليه أن يقال هذه الجملة التي قلتم إنها أصول
الفقه إن كانت نفس القواعد التي جعل المصنف العلم بها حداً لأصول الفقه لقباً فذلك الحد

غير جامع لخروج هذه الجملة منه وإن كانت هذه الجملة نفس تلك القواعد فلم لا
يقول مسمانا الأصول العلم بالأدلة كما يقال هنالك الأصول العلم بالقواعد لا يقال
العلم بالقواعد هو مسمى الأصول والأدلة حد لذلك المسمى لأنا نقول هذا باطل لأنه يصح
أن يقال ليست الأدلة العلم بالقواعد بل هي نص وإجماع وقياس واستدلال فلو
كانت الأدلة حداً للقواعد لما جاز هذا السلب وأما الفقه فله معنيان لغوي
واصطلاحي أما اللغوي فهو عبارة عن الفهم ومنه قوله تعالى ما نفقه كثيراً مما تقول
أي ما نفهم وتقول العرب فقهت كلامك أي فهمته قال في الصحاح الفقه الفهم
قال أعرابي لعيسى بن عمر فقهت عليك يقال فقه بكسر القاف إذا فهم وفقه بفتحها
إذا سبق غيره إلى الفهم وفقه بضمها إذا صار له الفقه سجية يعرف بها وفقيه
اسم فاعل من فقه بضم القاف لا من الأولين لأن العرب إذا بنت اسم الفاعل من فعل
بفتح العين أو فعل بكسرها بنته على فاعل كعلم فهو عالم وضرب فهو ضارب وإذا
بنته على فعل بضم العين بنته على فعيل كظرف فهو ظريف وشرف فهو شريف
وقال بعضهم الفقه فهم خاص لا مطلق الفهم لأنه عبارة عن فهم الأشياء الدقيقة ولذا
فيقال فقهت كلامك أي فهمته ولا تقول فقهت أن السماء فوق الأرض وقال
في المحصول الفقه عبارة عن فهم السامع من كلام المتكلم غرض كلامه وليس كسامع
لحروف فهم كلام النائم ومن لا غرض له في كلامه ولخروج فهم ما ليس بكلام
كالأصابع والإشارات وقال قوم الفقه والفهم والعلم والشعور والطب ألفاظ
مترادفة على معنى واحد في اللغة وفي التنزيل ولكن لا تفقهون تسبيحهم أي لا
تعلمون وفيه ولكن لا يعلمون أي لا يفقهون وفيه ولكن لا يشعرون وقال الشاعر
فإن تسألوني بالنساء فإنني خبير بأدواء النساء طبيب أي عالم وإنما
اختصت بعض هذه الألفاظ ببعض العلوم بسبب العرف فخصوا علم الفقه
بمعرفة الأحكام والشعر بمعرفة الميزان والأوزان والطب بمعرفة أحوال البدن
يعني بدن الإنسان قال في الأحكام

لا شبهة أن الفهم مغاير للعلم إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه
لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وإن لم يكن المتصف به عالما كالعامي الفطن ٥
وأما الاصطلاح فما ذكره المصنف فقوله العلم جنس شامل للفقه وغيره من العلوم
وقوله بالأحكام يخرج به عن العلم بالذوات كالأجسام ومعرفة الصفات الحقيقية
وإنما قيدنا الصفات بكونها حقيقية ليخرج الصفات التي ليست حقيقية لأن الأحكام حقيقة
صفات من حيث أنها خطاب الشارع وخطاب الشارع كلامه وكلامه صفته
فلولا تقييدنا الصفات بالحقيقية لكانت الأحكام يحترز بها عنها وهو باطل لكن
لما قيدنا الصفات بالحقيقية كانت الأحكام يحترز بها خرجت الأحكام فإنها صفات
غير حقيقية ٥ وقوله الشرعية يحترز به عن العلم بالأحكام العقلية كالحساب
والهندسة والحسية ككون هذا الشخص طويلا أو قصيرا أو أبيض أو أسود
وقوله الفرعية يحترز به عن العلم بكون الأدلة حججا كالإجماع وخبر الواحد
والقياس والاستدلال وغير ذلك فإن الجميع أحكام شرعية مع أن العلم بها ليس
من الفقه ٥ فإن قيل لا نسلم أن الأحكام العقلية والحسية تخرج بقيد الشرعية
لأن التماثل والاختلاف وغيرهما من الأحكام العقلية والطول والقصر وغيرهما
من الأحكام الحسية كلها شرعية لأن جميع ما في هذا العالم مخلوق لله تعالى والله
تعالى هو الشارع فجميع ما في هذا العالم شرعي وجوابه أن المراد بالشرعية ما
يتوقف ثبوته ومعرفته على ورود الشرع به إما بالاقتضاء أو التخيير أو غيرهما
والأحكام العقلية والحسية لا يفتقر ثبوتها إلى ورود الشرع بها بل هي ثابتة
قبل ورود الشرع وبعده ٥ تنبيه قوله الفرعية أحسن من قول الإمام
فخر الدين العملية لأنه إما أن يريد بالعملية عمل الجوارح فقط فيخرج منها الأحكام
المتعلقة بالقلوب فيما موقعه بالاصطلاح كوجوب النيات والإخلاص وتحريم
الربا وغير ذلك ٥ وإما أن يريد العملية كيف كانت فيدخل فيه أعمال القلوب

بأسرها فيندرج في ذلك علم الأصول ٥ وقوله عن أدلتها يحترز به عن علم الله تعالى
بالأحكام الشرعية الفرعية فإنه ليس عن أدلتها وعن علم الملائكة والنبيين عليهم
السلام فإنهم يعلمون الأشياء من أدلتها بإعلام الله تعالى إياهم ٥ قوله التفصيلية
إعلام بأن تحصيل الفقه عن أدلته ليس على التفصيل بخلاف علم الأصول فإن الأصولي
ينظر في دلالات الأدلة على الأحكام الشرعية من جهة الجملة لا من جهة التفصيل والفقيه
ينظر في أعيان المسائل كل مسألة على حدتها ٥ قوله بالاستدلال يحترز به عن علم
المقلد وعما يعرف كونه من الدين ضرورة كالعلم بوجوب الصلاة والزكاة والحج
والصيام وغير ذلك مما هو معلوم بالضرورة من غير استدلال والعلم بذلك ليس فقها
في الاصطلاح لحصوله للعوام والنسوان والصبيان ٥ قال رحمه الله تعالى وأورد
إن كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وإن كان الجميع لا ينعكس لثبوت لا أدري
أقول هذا سؤال مشهور وليس مختصا بحد الفقه بل يورد على حد غيره من
العلوم كما يورد على حد الفقه ٥ وتقريره أن يقال هذا الحد باطل لأنه إما أن يكون
المراد بقوله العلم بالأحكام العلم ببعض الأحكام أو العلم بجميعها ٥ فإن كان الأول
لم يطرد الحد لدخول علم المقلد لأن العامي إذا أفتاه المجتهد ببعض الأحكام يلزمه
القطع بأن ذلك حكم الله تعالى في حقه قطعا ٥ أما العلم بانعقاد الإجماع على أن كل
ما أفتى به المجتهد فهو حكم الله تعالى في حق المستفتي أو لتواتر ذلك عنده أو لأنه
يعلم ببديهة العقل أنه لا يجوز ترك الراجح للظنون والأخذ بالمرجوح الموهوم
وإذا ثبت ذلك لزم أن يكون علم المقلد بما أفتاه به المجتهد علما ببعض الأحكام
الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية فيدخل في الحد ما ليس من الفقه فلا يطرد
وإن كان الثاني لزم أن لا يسمى عالما من العلماء فقيها لأنه لا يكون قد أحاط بجميع مسائل
تعالى الفقه والإحاطة بجميعها متعذر لكون الأحكام غير متناهية وقد سئل مالك رضي الله
عنه عن أربعين مسألة فأفتى منها في أربع وقال في ستة وثلاثين لا أدري والشك في
فقه مالك واجتهاده وإليه أشار المصنف بقوله

لثبوت لا أدري وإذا كان كذلك لم ينعكس الحد لخروج بعض المحدود من الحد قال
رحمه الله تعالى وأجيب بالبعض ويطرد لأن قوله بالاستدلال يخرجه وبالجميع وينعكس
لأن المراد تهيئة للعلم بالجميع أقول لما أورد السؤال المذكور شرع يجيب عنه
وتقريره أن يقال الجواب عن الأول أن يقال المراد من قولنا العلم بالأحكام العلم
ببعض الأحكام ويكون الحد مطردا لأن قولنا بالاستدلال يخرج علم المقلد لأنه
ليس علما بالاستدلال هذا الجواب بما كذا في نسخة بخط المصنف وفي بعض النسخ وأجيب
بالبعض ويطرد لأن المراد بالأدلة الأمارات وتقريره أن يقال إن المراد بالأدلة في
قوله عن أدلتها التفصيلية الأمارات لأن فتوى المفتي بالنسبة إلى المقلد كخبر الآحاد
بالنسبة إلى المجتهد فكما أن خبر الآحاد أمارة تغلب الحكم على ظن المجتهد وعندما
يغلب على ظنه أن ذلك حكم الله تعالى يلزمه القطع به كذلك فتوى المجتهد أمارة
تغلب الحكم على ظن المقلد فعندما يغلب على ظنه أن ما أفتاه به المجتهد هو حكم الله
تعالى في حقه فيلزمه القطع به وإذا تحقق مساواة المقلد للمجتهد فيما ذكرناه
فلا شك أن علم المجتهد ببعض الأحكام بناء على فتوى المجتهد من الفقه أيضا فيتأمل
ما بين الجوابين من البعد الأول يمنع من دخول المقلد في الحد ويمنع من تسميته فقيها
والثاني يوجب دخول المقلد في الحد ويوجب تسميته فقيها لا يكون الحد مطردا على
تقدير صحة كل واحد من الجوابين على انفراده وأما صحتهما معا فمحال والجواب
الصحيح هو الأول وأما الثاني فباطل من وجهين أحدهما أنه لو كان المراد من
الأدلة التفصيلية الأمارات للزم أن يكون العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن
الإجماع والنص القاطع ليس بفقه لأنهما ليستا بأمارة وهو باطل وثانيهما أنه إما أن يكون
مراده أن العلم بالأحكام مستفاد من الأمارات أو أنه مستفاد من الأدلة
القاطعة عند الأمارات كما سبق تقريره فإن كان الأول لزم أن لا يوجد الفقه لأن
الأمارات لا تفيد العلم وإن كان الثاني لزم أن العلم بالأحكام المستفاد من الإجماع
والنص القاطع عند عدم الأمارة لا يكون فقها وهو أيضا باطل وإذا بطل هذا

الجواب

الجواب تعين الأول والجواب عن الثاني أن المراد من قولنا العلم بالأحكام العلم
بجميعها ويكون الحد منعكسا ومعنى كونه عالما بجميعها أن يكون متهيئا بالقوة
لاستنباط كل واقعة عند الحاجة إليها وإن لم يستحضر الآن جميعها بالفعل وإذا كان
العلم بجميع الأحكام ما ذكرناه انعكس الحد لأن ثبوت قول الفقيه لا أدري إنما يقدح
أن لو كان المراد بجميعها بالفعل لكنه ليس كذلك وحينئذ يعلم بالضرورة أنه لا شك العلم
في تمكن مالك لاستنباط ما يسأل عنه وإنما ترك الجواب لأن الوقت ضاق عن الاجتهاد
أو لأنه لم يستفرغ وسعه لكون ذلك يتعذر عليه لا يقال إن أراد المصنف بالتهيؤ
التهيؤ القريب من الفعل يلزم أن لا يكون بهذا التفسير فقيها والعرف يكذبه وإن
أراد به الاستعداد البعيد أو مطلق الاستعداد فالكل فقيه وهو باطل قطعا
لأنا نقول أما الذي تعني بالعرف فإن عنيت به العرف الخاص الذي هو عرف المتشرعة فلا
نسلم تكذيبه إذ في عرفهم لا يطلق الفقيه إلا على من تهيأ للعلم بالجميع بالقوة القريبة
من الفعل وإن عنيت به العرف العام فتكذيبه مسلم لكن لا اعتبار به وأما
إطلاق الفقيه على سكان المدارس ومعلمي المكاتب وغيرهم ممن ليس بفقيه فإنما ذلك
على سبيل المجاز وكلامنا إنما هو في من يطلق عليه الفقيه حقيقة واعلم أن بعضهم
يورد هذا السؤال بعبارة أخرى يقول الألف واللام في الأحكام إما أن تكون
لاستغراق الجنس أو لبيان حقيقته أو للمعهود منه ولا يمكن في هذا الموضع معنى
ط الألف واللام غير الثلاثة فإن كانت لاستغراق الجنس لزم أن لا يسمى فقيها إلا من كان
عالما بجميع الأحكام وهو باطل إذ لا يمكن الإحاطة بجميعها وقد سئل مالك عن
مسائل فقال لا أدري كما تقدم فلا يكون الحد منعكسا لوجود المحدود بدون الحد
وإن كانت لبيان حقيقة الجنس لزم أن من علم حكما واحدا يسمى فقيها والعرف
يكذبه فلا يكون الحد مطردا لوجود الحد بدون المحدود وإن كانت للمعهود من الجنس
فلا معهود ولأنه لو نشأ مجتهد وتبعه في تصانيفه طلبة سموا فقهاء مع كون ما
اشتغلوا به غير معهود وجواب الأول

انه لم لا يجوز ان يكون لاستغراق الجنس ويكون المراد تميز المجتهد العالم بجميع الاحكام
وظاهر ان كل مجتهد عالم بجميعها بهذا التفسير على ما تقدم د وجواب الثاني انه لم
لا يجوز ان يكون لبيان حقيقة الجنس وتصدق اسم الفقيه على من علم حكما ولهذا
وتكذيب العرف انما هو من جهة ان وزن فعيل مقصود ا لان يكون الفقه سجية والنهي
بن تحقه اصل المعنى فاقة فلا يضر الحد سلب فقيه في العرف د وجواب
الثالث انه لم لا يجوز ان يكون للمعهود الذهني وهو ما ينبئه اهل العرف لمن اتصف
به ويسلبونه عمن لم يتصف به وسوا كان ذلك الفقه المعهود متجددا او
او غير متجدد دون القسمان الاخيران متحدان تحت قول المصنف ولو ردا ان كان
المراد البعض لم يطرد د والقسم الاول هو المراد بقوله وان كان الجميع لم
ينعكس وايراد السؤال المذكور على الطريقة التي ذكرها المصنف اسد واحسن لسلامتها
عن ما يرد على هذه الطريقة من المنع والمعارضة د وقد جرت العادة بايراد سؤال
في هذا الموضع على اصل الحد فلنذكره مع ما له وعليه مختصرا وهو ان يقال كيف
قلتم ان الاحكام الشرعية علم مع ان معظمها انما ثبت بالعمومات واخبار
الاحاد والاقيسة الشبهية ومعلوم ان جميع هذه لا تفيد الا الظن فالفقه من باب
الظنون واذا كان كذلك فكيف قلتم الفقه هو العلم د فالجواب عن ذلك من وجهين
الاول ان الاحكام الشرعية وان كانت كما يقول القايل ان كثيرا منها ثبت بما هو
مظنون فهي معلومة د وانما قلنا انها معلومة لانها ثابتة بالاجماع وكلما ثبت
بالاجماع فهو معلوم د وانما قلنا انها ثابتة بالاجماع لان المسايل على قسمين
قسم اتفق اقوال العلماء فيه ولا شك في ثبوته بالاجماع وقسم اختلفت
اقوالهم فيه وهو ايضا ثابت بالاجماع وذلك ان الاجماع ان حكم الله تعالى في حق
كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وغلب على ظنه وفي حق كل مقلد ما ادى اليه اجتهاد
من يقلده فقد صار ما وقع فيه الاختلاف ثابت بالاجماع عند غلبة ظن المجتهد

حتى ان الشافعي يقول للمالكي والمالكي يقول للحنفي حكم الله تعالى في حقك ما ادى اليه
اجتهاد ذلك ان كنت مجتهدا او ما ادى اليه اجتهاد من قلدته ان كنت مقلدا وان كان القايل لا
ولو كان القايل لا يعتقد ان حكم الله تعالى في الواقعة ما ادى اليه اجتهاد ذلك الشخص الذي
ع قال له ذلك د وانما قلنا انه ثبت بالاجماع فهو معلوم لان الاجماع معصوم من الوقوع
في الضلالة على ما سياتي في بابه ان شاء الله تعالى وهو ضعيف لان المجمع عليه انما
هو وجوب العمل بما غلب على الظن لا نفس الحكم المختلف فيه ووجوب العمل بما غلب
على الظن غير الحكم الغالب على الظن فاحدهما غير الاخر واذا كان كذلك فكيف يصير
الحكم الواحد مجمعا عليه وهو بعينه مختلف فيه بين اهل الاجماع وهذا واضح د
والثاني انا نسلم ان الاحكام الشرعية ثابتة باخبار الاحاد والاقيسة والعمومات
بل هي ثابتة عندها لا بها لان خبر الواحد والقياس وصيغة العموم تغلب على
الظن من المجتهد وعند ذلك نجزم بان ما غلب على ظنه فهو حكم الله تعالى في حقه
قطعا د اما انه يعرف ببديهة العقل انه لا يجوز ترك الراجح المظنون والاخذ
والاخذ بالمرجوح الموهوم او لعلمه بانعقاد الاجماع على ان ما غلب على ظن المجتهد
فهو حكم الله تعالى في حقه قطعا والعمل به واجب عليه او لنوع اخر ذكر عنه كما
تقدم واذا كان كذلك فالحكم معلوم والظن واقع في طريقه فيتركب لنا دليل من
مقدمتين قطعيتين هكذا هذا الحكم غلب على ظن المجتهد قطعا اذ التقدير حصول
الظن وكل ما غلب على ظن المجتهد فهو حكم الله في حقه قطعا لانه مجمع عليه فينتج
هذا الحكم حكم الله تعالى في حق المجتهد قطعا د وهو ايضا ضعيف لان معناه
تقرر السؤال المذكور من حيث ان الحكم اذا غلب على ظن المجتهد استحال ان يكون مقطوعا
به في ذلك الوقت لامتناع اجتماع العلم والظن في وقت واحد لشخص واحد وعلى
الجملة فيتعلق بهذين الدليلين مباحث كثيرة لا حاجة بنا اليها لعدم تعرض المصنف
لايراد السؤال المذكور د قال رحمه الله تعالى واما ما يدل على العلم باحكام الله تعالى

الحكم
ظن المجتهد
الحكم

أقول هذا هو القسم الثاني من القاعدة الأولى والهاء في قوله وفايدته عايدة على أصول
الفقه كما تقدم أي وأما فايدة أصول الفقه فالعلم بأحكام الله تعالى لأنها تنال السعادة في
الدنيا والآخرة من حيث أن بحكم الله تعالى ينصف الضعيف من القوي والمظلوم من الظالم
وبأحكام الله تعالى تنال الدرجات العلى في الدار الآخرة وقد تقدم الكلام في تحقيق
فايدة كل علم عند تقسيم المصنف لهذه القاعدة قال رحمه الله تعالى وأما استمداده
فمن الكلام والعربية والأحكام أما الكلام فلتوقف الأدلة الكلية على معرفة
الباري تعالى وصدق المبلغ ويتوقف على دلالة المعجزة وأما العربية فلأن الأدلة
من الكتاب والسنة عربية وأما الأحكام فالمراد تصورها ليمكن إثباتها ونفيها
وإلا جاء الدور أقول هذا هو القسم الثالث من القاعدة الأولى فهو فيما يستمد
منه علم أصول الفقه والعلوم التي يستمد منها ثلاثة الأول علم الكلام الثاني علم العربية
الثالث علم الأحكام قال الأبهري في شرح البرهان ما معناه أن أصول الفقه إنما
يستمد من الكلام والعربية والأحكام باعتبار كونه لقبا وأما باعتبار كونه مضافا
فلا استمداد له منها إذ هو عبارة عن الأدلة خاصة والأصح أنه يستمد منها بالاعتبارين
أما باعتبار كونه لقبا فلتوقفه عليها من حيث أن بعضها جزؤه وبعضها لازم للمجموع
وأما باعتبار كونه مضافا فلأن المضاف إنما يتخصص بالمضاف إليه من حيث
هو كذلك والمراد بالفقه والمضاف إليه الفقه فيتوقف المضاف الذي هو الأصل على معرفة
المضاف إليه الذي هو الفقه والفقه هو الأحكام الشرعية وهو يستلزم من علم الكلام
صدق الرسول عليه السلام والعربية وغيرهما فالقسمان متوقفان على الثلاثة وإذا كان كذلك
فلا بد من استمداده من كل واحد منها فقوله أما استمداده من علم الكلام فلأن العلم
بكون الأدلة السمعية مفيدة للأحكام شرعا يتوقف على معرفة الباري تعالى الذي هو الإله
الحاكم وعلى معرفة صفاته فيما له تعالى من كونه فاعلا مختارا عالما قادرا مرسلا للرسل
ويتوقف أيضا على صدق المبلغ يعني مبلغ الحكم عن الله تعالى وهو الرسول عليه السلام
وصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة والمعجزة تتوقف على معرفة حقيقتها من

كونها معجزة أمرا خارقا للعادة وكونها من فعل الله تعالى لا صفة من صفاته وكون الرسول عليه
السلام متحديا بها وكون ظهورها على وفق دعواه وكون ظهورها بعد دعواه الرسالة لا
قبلها وكونها تصديقه ولا تكذيبه وجميع ذلك إنما يعلم من علم الكلام وأما استمداده
من علم العربية فلتوقف دلالات الأدلة السمعية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل
والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد
والعموم والخصوص والاشتراك والترادف والمنطوق والمفهوم والإيماء والتنبيه وغير ذلك
وأما استمداده من علم الأحكام فمن جهة أن الأصولي هو الذي ينظر في جهات دلالات
الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لأنه إذا لم يكن عالما بالأحكام فكيف يمكنه
النظر في جهات دلالات الأدلة عليها فإذن لا بد وأن يكون عالما بها ليمكنه القصد إلى إثباتها
ونفيها بالأدلة وأيضا فإنه إذا كان عالما تمكن من إيضاح المسائل بضرب الأمثال
وكثرة الشواهد قوله وأما الأحكام فالمراد تصورها ليمكن إثباتها ونفيها وإلا جاء الدور
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال قولكم أن أصول الفقه يتوقف على معرفة الأحكام
الشرعية لكونه يستمد منها يلزم منه الدور لأنه إذا توقف على الأحكام لكونه يستمد
منها والأحكام أيضا تتوقف على الأدلة لكونها مستفادة منها فيلزم الدور المحال
أجاب عنه بأن قال لا نسلم لزوم الدور لأن علم أصول الفقه يتوقف على تصور الأحكام
ليمكن إثباتها ونفيها لا أنه يتوقف على إثباتها وحصولها والأحكام تتوقف على الأصول
في إثباتها وحصولها لا أنها تتوقف على الأصول في تصورها ومعلوم أن تصور الشيء غير
إثباته وحصوله ومع اختلاف جهتي التوقف فلا دور ولما كان أصول الفقه يستمد
من هذه العلوم الثلاثة أعني علم الكلام وعلم العربية وعلم الأحكام وكان الاستمداد
من جملة المبادي وجب أن يترجم في كل واحد منها بابا الباب الأول في
المبادي الكلامية والتي يحتاج إليه من علم الكلام في أصول الفقه معرفة
الدليل والنظر فيه ومعرفة العلم والظن وغيرهما مما يحتاج إليه وقد ذكر المصنف
جميعها قال رحمه الله تعالى الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر

(٢١)

ومما به الارشاد. أقول للدليل معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي
فهو دليل بمعنى دال كالقدير بمعنى قادر ورحيم بمعنى راحم وعليم بمعنى عالم والدال على
الشيء هو المرشد اليه والمرشد تارة يطلق على ناصب الدليل الذي ابرزه من القوة الى
الفعل وتارة يطلق على ذاكر الدليل سواء كان الناصب له هو او غيره وهذا اعم من الاول
مرة وتارة يطلق على ما يحصل به الارشاد اعني نفس الدال او قوله قال القاضي ابوبكر
انما يطلق الدليل على الدال مجازا واما الدليل في الحقيقة فعله او قوله. واما قال
المصنف لغة لان الدليل يكون تارة يكون شرعيا وتارة يكون عقليا وتارة يكون عرفيا
وتارة يكون لغويا فقال الدليل لغة ليخرج ما عداه مما ذكرناه. قال رحمه الله تعالى
وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل الى العلم
فتخرج الامارة. وقيل قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر. وقيل يستلزم لنفسه
فتخرج الامارة. أقول لما ذكر معنى الدليل في اللغة وبين المحامل التي يطلق
عليها شرع يذكر معناه في الاصطلاح. اعلم ان الفقهاء يطلقون الدليل على ما
افاد العلم وعلى ما افاد الظن. واما الاصوليون فلا يطلقونه الا على ما افاد العلم
والدليل والبرهان والحجة والسلطان والبيان عندهم الفاظ مترادفة على معنى واحد
واما المفيد للظن فانهم يسمونه امارة فاذا تحقق ان نحد على مذهب الفقهاء بحيث
يكون شاملا لما يفيد العلم والظن وعلى مذهب الاصوليين بحيث لا يتناول الا ما
يفيد العلم. اما حده على مذهب الفقهاء فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري. قوله ما يمكن التوصل احترازا عما لا يمكن التوصل به
الى المطلوب لعدم دلالته عليه. وانما قلنا ما يمكن ولم نقل ما يتوصل به كما قال
غيره ليدخل في الحد ما نصب عليه الدليل وصل اليه او لم يتوصل لان عدم التوصل
اليه لا يخرجه عن كونه دليلا. وقوله بصحيح النظر احتراز عن النظر الفاسد
وقوله فيه الضمير يعود على الدليل اي بصحيح النظر في الدليل. وقوله الى
مطلوب خبري احتراز عن الحدود والرسوم فانها مما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيها الى المطلوب لكن ليس بخبري بل تصوري. هذا حده على مذهب الفقهاء لانه شامل

(٢١)

على مذهب

للقطعي الذي يفيد العلم والامارة التي تفيد الظن. واما حده عند الاصوليين فهو
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فزيادة هذا القيد تخرج
الامارات. وهذا معنى قوله وقيل الى العلم فتخرج الامارة اي بزيادة الى هذا
الحد قيد العلم فتخرج الامارات لان المطلوب الذي يتوصل بها اليه ليس هو العلم بل الظن
فقط. وقوله وقيل قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر اشارة الى سلك بعض العلماء
في تعريف الدليل على كلا المذهبين طريقة اخرى. اما على مذهب الفقهاء فعرفه بان
قال الدليل قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر فخرج من هذا الحد قول واحد لانه لا يكون
دليلا ودخل فيه الدليل المركب من قولين وثلاثة واكثر والمراد بالاقوال القضايا التي
يتركب عنها الدليل وهذا شامل لما يفيد العلم او الظن. واما على مذهب الاصوليين
فيزاد في التعريف المذكور قيد آخر ليخرج به الامارات الظنية كما زيد في الحد
الاول قيد آخر فيقال الدليل قولان فصاعدا يستلزم لنفسه قولا آخر فزيادة
قولنا يستلزم لنفسه تخرج الامارات لانها تستلزم الظن لا لنفسها كما سيأتي.
قال رحمه الله ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت
المقدمتان. أقول لما ذكر في الحد الاول ان المطلوب بالدليل لا يكون الا خبريا وذكر
في الحد الثاني ان الدليل اقل ما يتركب من قولين فصاعدا شرع يبين انه لا بد لكل دليل
من مقدمتين ويبين ان الموجب للمقدمتين انما هو الحد الاوسط اعني المتكرر
الذي يكون محمولا لموضوع النتيجة وموضوعا لمحمولها وان ذلك الوسط لا بد وان
يكون مستلزما للمحكوم به من المطلوب وحاصلا للمحكوم عليه منه ولولا ذلك الاوسط
لما ثبتت المقدمتان ولم يحصل اندراج الاصغر تحت الاوسط واذا لم يحصل اندراجه
تحته لم يكن الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط متعديا الى الاصغر فلا تلزم النتيجة
مثاله اذا كان المطلوب قولنا العالم حادث فالعالم في هذا المطلوب محكوم
عليه والحادث محكوم به ولا بد من وسط كالتغير مثلا يكون محمولا لموضوع
المطلوب الذي هو العالم موضوعا لمحموله الذي هو الحادث وهو اعني التغير مستلزم
للمحكوم به الذي هو الحادث وحاصل للمحكوم عليه الذي هو

الحادث العالم فحينئذ وجب مقدمتان احداهما العالم متغير والاخرى كل متغير
حادث فنتج العالم حادث فظهر لك ان الذي وجب به المقدمتان انما هو الحد الوسط
كالمتغير في مثالنا وظهر لك ايضا ان لولا هذا الوسط لم تلزم النتيجة وهذا انما
يستقيم حقيقة في الشكل الاول وظهر القياس الاستثنائي في اعتبار لزوم هذا
الوسط حكم الاقتراني ومثال ذلك لو كان العالم متغيرا لكان حادثا لكنه متغير فينتج
انه حادث وسياتي بيان ذلك مفصلا ان شاء الله تعالى واذا علم معنى الدليل لغة
واصطلاحا فهو على ثلثة اقسام عقلي محض وسمعي محض ومركب منهما اما
العقلي المحض فكقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم حادث
واما السمعي المحض فكقولنا تارك المامور عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص
يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا او فان له نار جهنم
فيلزم عنه ان تارك المامور يستحق العقاب واما المركب منهما فكقولنا النبيذ
مسكر وكل مسكر حرام لقوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام فيلزم عنه ان
النبيذ حرام قال رحمه الله تعالى والنظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن
اقول لما عرف الدليل شرع يعرف النظر فنقول للنظر معنيان لغوي
واصطلاحي اما اللغوي فانه يطلق بمعنى الانتظار والرؤية بالعين والرافة والرحمة
والتعطف والمقابلة والفكر والاعتبار واما في الاصطلاح فقال المصنف
هو الفكر الذي يطلب به علم او ظن قوله فكر احتراز عن المعاني اللغوية التي ذكرناها
غير الفكر وعن سائر الصفات المشروطة بالحياة وقوله الذي يطلب به علم او
ظن تعميم للعلم والظن والتصورات والتصديقات وهذا الحد هو الذي عول عليه
القاضي ابو بكر وهو ظاهر البطلان لكونه عرف الجنس الذي هو النظر بنوعه
الذي هو الفكر وهو باطل كما سياتي وقال امام الحرمين في الارشاد النظر هو
الفكر ولم يزد عليه وهو اشد فسادا من الاول وقال في المحصول النظر ترتيب
تصديقات علمية او ظنية يتوصل بها الى تصديقات اخر كذلك وهو فاسد
لوجوه كثيرة منها ان النظر قد يكون في ترتيب

تصديق

تصديقين كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث ومنها ان النظر قد يكون في ترتيب
التصورات ليتوصل بها الى تصورات اخر كما في الحدود ومنها ان النظر قد يكون في
ترتيب التصديقات ليتوصل بها الى تصديق واحد وقيل ترتيب معلومات او
مظنونات يتوصل بها الى معلومات او مظنونات اخر ولو قال معلومات ليشمل
التصورات والتصديقات وهو فاسد ايضا لان النظر قد يكون في ترتيب تصديقين
وقد يكون فيما يتوصل به الى تصديق واحد وقيل ترتيب معلومين او مظنونين
يتوصل بهما الى المعلومين او مظنونين وهو فاسد ايضا لان النظر قد يكون في ترتيب
معلومات وقيل استحضار امرين او امور معلومة او مظنونة او مسلمة بترتيب
خاص وهو فاسد لانه يخرج منه النظر المركب من تصديقين والمركب من تصورين
وقال في الاحكام هو التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة
للمطلوب بتاليف خاص قصدا لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل وهو فاسد
لانه يخرج منه التصور بالعقل في التصديقين والتصورين كالذي قبله لان الامرين
ليسا امورا واصح ما يعرف به ان يقال النظر وضع امر او ترتيب امرين فصاعدا
على وجه يؤدي الى المطلوب فقولنا وضع امر ليندرج في الحد التعريف بالفصل
وحده كقولنا في حد الانسان هو الناطق او بالخاصة وحدها كقولنا في تعريفه هو
الضاحك وقولنا او ترتيب امرين ليندرج في التعريف المعلومين والمظنونين
وقولنا فصاعدا ليعم الامور معلومة كانت او مظنونة او مسلمة وقولنا
على وجه يؤدي الى المطلوب ليخرج النظر الفاسد والتشويش وهو ايضا في التحديد
واتفق الكل الا السمنية والمهندسين على ان النظر الصحيح يفيد العلم او الظن وذلك ان
على حسب مقدماته فان كانت قطعية حصل العلم وان كانت ظنية او احداهما ظنية
حصل الظن واما السمنية فانكروا افادته للعلم والظن مطلقا واما
المهندسون فاعترفوا بانه يفيد العلم في العدديات والهندسيات وانكروه في
الالهيات واختلفوا في الوجه الذي يحصل منه العلم او الظن عقب النظر وهي
فيه اربعة مذاهب اولها مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري

واضح به وهو ان النظر الصحيح بعد الدمن لحصول النتيجة وهي تفيض عليه من قبل
الله تعالى على جريان العادة بذلك وثانيها مذهب المعتزلة وهو ان حصولها عقيب
النظر انما هو على سبيل التوليد وثالثها مذهب الحكماء وهو ان حصولها عقيبه انما هو
على سبيل الوجوب ورابعها ان النظر يستلزم النتيجة استلزاما عقليا من غير ان
يوجبها ولا يولدها كاستلزام العلم والارادة فان الارادة تستلزم العلم ولا توجبه
ولا تولده وكذا العرض والجوهر وهذا الذي ذكره القاضي ابو بكر في الهداية
واختاره الامام فخر الدين والفرق بينه وبين مذهب الشيخ ان مذهب الشيخ
يجوز ان يتخلف العلم عن النظر وعلى هذا لا يتخلف عنه واختلفوا في النظر
الفاسد هل يستلزم الجهل او يولده ام لا فذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى انه
لا يستلزمه ولا يولده وذهب قوم الى انه يستلزمه وهو اختيار الامام
فخر الدين واكثر المتأخرين وهو الحق لان من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل
قديم مستغن عن المؤثر استحال مع وجود هذين الجهلين ان لا يعتقد ان العالم غني
عن المؤثر وهو جهل وقد استوعبنا الكلام على جميع هذه المذاهب في شرح
لطوالع الانوار من مطالع الانظار قال رحمه الله تعالى والعلم قيل لا
يحد فقال الامام لعسره اقول اختلفوا هل يمكن تحديد العلم ام لا فذهب
قوم الى انه لا سبيل الى تحديده اصلا وذهب الاكثرون الى امكانه واختلف
الاولون في العلة التي لاجلها امتنع تحديده فقال امام الحرمين والغزالي انما
امتنع لعسره وقال الاخرون انما امتنع لكونه ضروريا واحتج امام الحرمين
والغزالي بان تحديد العلم بعبارة جامعة مانعة مركبة من الجنس والفصل عسر
جدا لا سيما في المدركات الضرورية والمدركات المحسوسة فانها عندنا من العلم
وتقرير ما قالاه ان العلم اظهر الاشياء فالذي يحد به اما ان يكون اظهر منه
او مساويا له او اخفى والاول باطل والاخيران لا يفيد التعريف بهما كالاشياء التي
فثبت ان لا سبيل الى تحديده ثم قال لا طريق لتعريفه القسمة وهو ان يقال العلم اما
لغير نظر ولا شك ولا وهم لانتفاء الجزم عنها والعلم يجزم به ولا جهل لكونه

غير مطابق

غير مطابق لما هو الواقع في نفس الامر والعلم مطابق ولا اعتقاد المقلد المصيب
لتغيره بالتشكيك والعلم لا يطرا عليه التشكيك فلا ويتبقى بعد ذلك مميزا في النفس
فان ساعدت عبارة على تعريفه عرف بها وان لم تساعد اكتفي بادراكه اذ ليس كل
ما يدركه الانسان تنتظم له عبارة يعبر بها عنه قال في الاحكام قولهما
طريق تعريفه القسمة غير سديد لانها ان لم تكن مفيدة لتمييزه عما سواه لم تكن معرفة
له وان كانت مفيدة لتمييزه عما سواه كان تعريفا رسميا وقد نفيا ذلك عنه لا
يقال بل الذي قاله هو غير سديد لان ما نفياه عنه هو التعريف الحدي غير ما اثبتاه
له وهو التعريف الرسمي لانا نقول هذا غلط لان التقسيم ان لم يفد التمييز فلا اعتبار
به وان افاده فهو حينئذ حد حقيقي او رسمي او لفظي ولا خروج عن واحد منها فعلى كل
تقدير قد اثبتا له ما نفياه عنه وقوله انما نفيا عنه التعريف الحدي دون الرسمي قلنا
مكابرة بل الذي نفياه عنه مطلق الحد بدليل ما حكيناه عنهما في صدر هذه الترجمة ولان
التقسيم انما يؤتى به للتحديد قال رحمه الله تعالى وقيل لانه ضروري من وجهين
احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا اقول لما
تكلم على مذهب القائلين بامتناع تحديد العلم لعسره شرع يتكلم على امتناعه
لكونه ضروريا واختار هذا القول الامام فخر الدين وصاحب الحاصل وغيرهما واحتجوا
عليه بان قالوا العلم ضروري وكل ضروري غني عن الحد فالعلم غني عن الحد اما ان
العلم ضروري فلوجهين الاول ان غير العلم من سائر الاشياء المعلومة لا يعلم
الا بالعلم ومفردات الحد بعض الاشياء التي لا تعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
اعني بالحد والحد لا يعلم الا بالعلم لكان ذلك دورا لان الحد لا بد وان يكون معلوما
قبل المحدود ضرورة تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وكون الحد معلوما قبله
يتوقف على تصور العلم لان بالعلم نعلم مفرداته وبالعلم ايضا نعلم كيفية ترتيبها الترتيب
الخاص فيلزم ان يكون العلم حاصلا قبل الحد فيتقدم تصور كل واحد منهما على تصور
الاخر وهو دور ممتنع وعبر صاحب الحاصل عن هذا

بأن قال لا سبيل إلى تحديد العلم لأن الحد كاشف عن المعلوم ولا كاشف عن العلم البتة وإلا
لدار بل هو الكاشف عن غيره قال رحمه الله تعالى وأجيب بأن توقف العلم على تصور ح
حصول العلم بغيره لا تصوره فلا دور أقول تقرير هذا الجواب أن يقال لا نسلم
أن تصور العلم المطلق يتوقف على تصور العلم بالحد في الذهن بل على حصول العلم بالحد في
الخارج وحصول العلم بالحد في الخارج يتوقف على تصور العلم المطلق في الذهن لا على حصوله في
الخارج ولا شك أن تصور الشيء في الذهن غير حصوله في الخارج فكل واحد منهما وإن كان متوقفا
على الآخر لكن من غير الجهة التي توقف عليه الآخر ومع اختلاف جهتي التوقف فلا دور
على أنا لا نسلم أن حصول العلم بالحد يتوقف على تصور العلم المطلق بل لا يتوقف عليه أصلا
بجواز حصول العلم بالشيء مع الذهول عن تصور ماهية العلم المطلق حالة الحصول أو قبله
قال رحمه الله تعالى الثاني أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة أقول لما ذكر الدليل
الأول على كون العلم ضروريا وذكر الجواب عنه شرع يذكر الدليل الثاني وهو أن قول كل واحد
من العقلاء إني موجود تصديق ضروري وكل تصديق لا بد فيه من تصور المحكوم
عليه والمحكوم به والنسبة بينهما والمحكوم عليه في هذا التصديق علمي بوجودي فلا بد من
تصوره وتصور علمي بوجودي يتوقف على تصور العلم المطلق لأن تصور المقيد بدون
المطلق محال فهذا التصديق يتوقف على تصور العلم المطلق وهو ضروري فيلزم أن
يكون العلم المطلق ضروريا لأن ما يتوقف عليه الضروري يجب أن يكون ضروريا
قال رحمه الله تعالى وأجيب بأنه لا يلزم من حصول أمر تصوره أو تقدم تصوره
أقول تقرير هذا الجواب أن يقال التصديق إنما يتوقف على تصور المحكوم عليه
بوجه ما لا على تصور حقيقته لأن من قال الله تعالى عالم لا يجب عليه أن يتصور كنه
حقيقة الله تعالى ليصح أن يسند العالم إليه بل يجب عليه أن يتصوره بوجه ما فكذلك
ههنا إذا قلت علمي بوجودي ضروري لا يجب أن يتصور حقيقة العلم بل يجب أن
يتصوره من جهة حصوله بوجودك ليصح أن يسند الضروري إليه ولا يجب أيضا أن
تقدم تصور حقيقة العلم المطلق على تصور حصول علمك بوجودك لجواز حصول

العلم

العلم بالشيء مع الذهول عن تصور ماهية العلم المطلق حالة الحصول أو قبله قال
رحمه الله تعالى ثم نقول لو كان ضروريا لكان بسيطا إذ هو معناه ويلزم أن يكون كل معنى
عليه أقول هذا تنزل منه كأنه يقول ولئن سلمت دلالة هذين الوجهين على أن
العلم ضروري لكنه يلزم منه محال وبيانه أن يقال لو كان العلم ضروريا كما زعموا
للزم أن يكون بسيطا إذ لو لم يكن بسيطا لكان مركبا فيتوقف تصوره على تصور أجزائه
وأجزاؤه غيره وستعلم عن قريب أن الضروري هو الذي لا يتوقف تصوره على تصور
الغير فالضروري هو البسيط إما على أنه عينه أو مستلزم له وإذا كان الضروري
بمعنى البسيط والتقدير أن العلم ضروري فيجب أن يكون بسيطا وإذا كان بسيطا وهو
صادق على معناه لزم أن يكون كل معنى بسيط علما وهو باطل بالضرورة وبيان
اللزوم من وجهين الأول أن الشيء أعم الموجودات فإما أن يكون عين العلم أو غيره
فإن كان غيره فإما أن يكون مباينا له أو أعم منه مطلقا أو من وجه أو أخص منه أو من
وجه أو مساويا له والجميع باطل بيانه أما أنه لا يكون مباينا له فلأن الشيء لو كان
مباينا للعلم لما صدق كل واحد منهما على ما صدق عليه الآخر لكن كل ما صدق عليه
الشيء صدق عليه العلم فبطل أن يكون مباينا له وأما أنه لا يكون أعم منه مطلقا
فلأن الشيء إما أن يكون جنسا له أو عرضا عاما له ولا جائز أن يكون جنسا له وإلا
لزم تركيبه والتقدير أنه بسيط ولا جائز أن يكون عرضا عاما له لأن العلم عرض
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وأما أنه لا يكون أعم منه من وجه فلأنه
لو كان كذلك لصدق كل واحد منهما ببعض الآخر لكن لا يصدق بل كل ما صدق عليه
الشيء صدق عليه العلم وأما أنه لا يكون أخص منه مطلقا ولا من وجه فلأن الشيء أعم
الموجودات وأما أنه لا يكون مساويا له فلأن الشيء إما أن يكون في العلم أو خارجا عنه
لا جائز أن يكون داخلا فيه وإلا لزم تركيبه والتقدير أنه بسيط ولا جائز
أن يكون خارجا عنه لأنه إما أن يكون الشيء جوهرا أو عرضا لا جائز أن يكون جوهرا وإلا
لزم صدق الجوهر على العرض وهو محال ولا جائز أن يكون عرضا وإلا لزم قيام العرض بالعرض

واذا ابطل الجميع تعين ان يكون الشي عين العلم وحينئذ يتركب لنا قياس من الشكل
الاول بما ذكرنا ان كل معنى شيء وكل شيء علم فينتج كل معنى علم وفساده معلوم بالضرورة
كما تقدم ومن الثاني ان اجماع العقلاء منعقد على ان كل ما صدق على الضد المنافي ثابت
في الذات صدق على الباقي واذا كان العلم صادقا على معناه وهو مماثل بذاته
البسيطة لكل معنى بسيط وجب ان يصدق العلم على جميع المعاني البسيطة فيلزم
ان يكون كل معنى بسيط علما وفساده معلوم بالضرورة كما تقدم واذا كان تقييد
كون العلم ضروريا يلزم منه المحال المذكور كان كونه ضروريا محالا لكونه مستلزما
للمحال واوردوا عليه انا لا نسلم ان كل تصور ضروري فهو بسيط بل التصور الضروري
تارة يكون بسيطا وتارة يكون مركبا اما كون التصور الضروري بسيطا فظاهر واما
كونه مركبا فلجواز ان يكون ذلك التصور المركب بجميع اجزائه ضروريا واذا كان
التصور الضروري منقسما الى البسيط والمركب فلم لا يجوز ان يكون العلم ضروريا لكنه
ليس من قسم التصور البسيط بل من قسم التصور المركب وحينئذ لا يلزم من
تقدير كون العلم ضروريا كونه بسيطا ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشي اذا كان عين
العلم او عرضا عاما له او مساويا يلزم قيام العرض بالعرض لجواز ان يكونا
عرضين قائمين بمحل واحد او احدهما قائما بالاخر والاخر قائما بالجسم على انا لا نسلم امتناع
قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة كما هو مقرر في علم
الكلام ولئن سلمنا ذلك لكن القياس المذكور فيه مصادرة على المطلوب لان الاكبر فيه
نفس الاصغر قال رحمه الله تعالى واصح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض فيدخل ادراك الحواس كالاشعري والازيد في الامور المعنوية اقول
قد تقدم ان العلماء افترقوا على فرقتين في جواز تحديد العلم ولما تكلم مذهب القائلين
بجواز تحديده اعلم ان القائلين بجواز تحديد العلم عرفوه بعبارات فقال القاضي ابو بكر
العلم معرفة المعلوم على ما هو به واختاره جماعة من المتاخرين وهو
فاسد

فاسد لان المعلوم اسم مفعول وهو مشتق من المصدر الذي هو العلم فلا يعلم الا
بعد معرفة المصدر ضرورة ان معرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه وقد اخذ في تعر(يف)
العلم فيلزم ان يكون معلوما قبل العلم فيتقدم كل واحد منهما على الاخر فيلزم الدور
وهو محال وقال بعضهم العلم ما يعلم به المعلوم وهو قريب من الاول وقال
بعضهم العلم ما يوجب لمحله الاتصاف بكونه عالما وهذا اشبه من الاول وقال
المعتزلة هو اعتقاد الشي على ما هو به مع توطين النفس وقال الشيخ سيف الدين الا(مدي)
العلم صفة يحصل للنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية تمييزا لا يتطرق اليه
احتمال مقابله ثم قال قولنا صفة كالجنس له ولغيره وقولنا يحصل بها التمييز احتراز
عن الحياة وسائر الصفات المشروطة بالحياة وقولنا من حقائق المعاني الكلية
احتراز عن الادراكات فانها تميز بين المحسوسات الجزئية دون الامور الكلية وان سلكنا
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري في ان الادراكات الحسية نوع من العلم لم نحتج الى
التقييد بالكلية وللمصنف رحمه الله تعالى اختصر هذا الحد فقال اصح الحدود صفة
توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فيدخل في هذا الحد ادراك الحواس كما هو مذهب الاشعري
في ان الادراكات الحسية نوع من العلم وقوله والازيد في الامور المعنوية اي ان لم
نسلك مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فزد في الحد قيدا لئلا يدخل ادراك الحواس
فيقال العلم صفة توجب تمييزا في الامور المعنوية لا يحتمل النقيض وقد عرفنا الاحتراز
بالقيود ثم قال رحمه الله تعالى واعترض بالامور العادية فانها تستلزم جواز النقيض
عقلا اقول لما ذكر ان هذا الحد اصح الحدود التي حد العلم بها شرع يذكر
الاعتراض على عكسه وتقريره ان يقال شرط الحد ان يكون مطردا منعكسا وهذا
الحد غير منعكس لانه يخرج منه العلوم العادية كعلمنا بان الجبل حجر وان البحر ماء
فانه يستلزم جواز النقيض عقلا فان العقل يجوز ان يكون الجبل الذي هو حجر ذهبا
والبحر الذي هو ماء دما عبيطا فعلمنا ان العادي لم يميز كون الجبل حجرا او ذهبا تمييزا
لا يحتمل النقيض عقلا ولم يميز بين كون البحر ماء او دما تمييزا لا يحتمل النقيض

عقلا مع أن ذلك علمه قال رحمه الله وأجيب بأن الجبل إذا علم بالعادة أنه حجر
استحال أن يكون حينئذ ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى التجويز العقلي أنه لو قدر
لم يلزم منه محال لنفسه لا أنه محتمل أقول لما قرر الاعتراض شرع يجيب عنه وتقريره
أن يقال إذا علم بالعادة أن الجبل حجر استحال في ذلك الوقت الذي نعلم فيه كونه حجرا أن
يكون ذهبا ضرورة استحالة كون الشيء الواحد في الوقت الواحد حجرا وذهبا معا ومعنى
التجويز العقلي أنه لو قدر وقوع ذلك الشيء الجائز الوقوع لم يلزم من تقدير وقوعه محال في
نفس الأمر لا أن تقدير ذلك الوقوع محتمل كما لو غمضت أعيننا لحظة ثم فتحناها فإنا نجوز
في كل تغميضة أن الله تعالى قادر على أن يقلب الحيطان والجدران وأمتعة البيت ذهبا إبريزا
أو أناسا فضلاء يبحثون في العلوم الدقيقة في تلك الحالة التي غمضت فيها أعيننا ثم إذا
فتحناها أعادها الله تعالى جدرانا وحيطانا كما كانت وكذلك إذا خرج كل واحد منا من
داره فإنه يجوز أن يقلب الله تعالى ما في البيت سباعا ضارية تفترس الناس فإذا رجع أعادها
الله تعالى كما كانت ومع تقدير وقوع هذا الجائز العقلي لا يزول عنا العلم الضروري الحاصل
لنا بأن الله تعالى لم يوجد شيئا من ذلك أصلا وهكذا نظم سائر الأمور العادية إذا تقرر
هذا فنحن إذا علمنا بالعادة أن الجبل حجر فحينئذ لو قدر أنه ذهب لم يلزم منه محال
في نفس الأمر لأنا نقطع أن ذلك لم يوجد أصلا قال رحمه الله تعالى وافهم أن ما عنه
الذكر الحكمي إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أولا والثاني العلم والأول إما
أن يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره أولا والثاني العلم والأول إما أن يحتمل
فلاه أولا والثاني الاعتقاد فإن طابق فصحيح وإلا ففاسد والأول إما أن يحتمل
النقيض وهو راجح أولا والراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك وقد علم بذلك
حدودها أقول لما ذكر حد العلم شرع يذكر مورد تقسيم للعلم والاعتقاد الصحيح
والاعتقاد الفاسد والظن والوهم والشك اعلم أن الذكر ينقسم إلى القطعي والظني
وكل واحد منهما إما أن يكون معه حكم أو لا يكون فإن كان معه حكم فهو الذكر
الحكمي وما عنه الذكر الحكمي هو التصور والحكم

إذ لا يمكن الحكم بدون التصور ولا يمكن الذكر الحكمي بدون التصور والحكم متعلق الذكر
الحكمي هو المتصور من المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة بينهما إذا عرفت هذا فاعلم أن ما
عنه الذكر الحكمي وهو التصور والحكم إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه في
نفس الأمر أولا فإن لم يحتمل فذلك التصور مع الحكم هو العلم وإن احتمل متعلقه النقيض في
نفس الأمر فإما أن يحتمله عند ذاكره الحكمي أولا فإن لم يحتمله مع التصور هو الاعتقاد
وذلك الاعتقاد إما أن يكون مطابقا للواقع في نفس الأمر أو لا يكون فإن كان مطابقا فهو
الاعتقاد الصحيح وإن لم يكن مطابقا فهو الاعتقاد الفاسد وإن احتمل النقيض عند
ذاكره الحكمي فاحتماله إما أن يكون راجحا وهو الظن أو مرجوحا وهو الوهم أو مساويا وهو
الشك وقد علم بهذا التقسيم حد كل واحد من العلم والاعتقاد الصحيح والاعتقاد الفاسد
والظن والوهم والشك فيقال العلم ذكر حكمي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من
الوجوه والاعتقاد الصحيح ذكر حكمي لا يحتمل متعلقه النقيض عند ذاكره الحكمي ويحتمله في
نفس الأمر مع كونه مطابقا للواقع في نفس الأمر والاعتقاد الفاسد ذكر حكمي لا يحتمل متعلقه
النقيض عند ذاكره الحكمي مع كونه غير مطابق للواقع في نفس الأمر والظن ذكر حكمي متعلقه
النقيض عند ذاكره الحكمي مع كونه راجحا والوهم ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند
ذاكره الحكمي مع كونه مرجوحا والشك ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند ذاكره الحكمي مع
استواء الطرفين عنده ويرد على هذا التقسيم سؤالان أحدهما أنه جعل المورد ما عنه
الذكر الحكمي وقد علمت أنه المتصور من المحكوم عليه وبه والنسبة بينهما ومجموع ذلك هو
التصديق وكأنه عرف العلم بأنه التصديق الذي لا يحتمل النقيض ولا شك أنه غير جامع
لخروج العلم التصوري منه لأن العلم قد يكون تصورا لا حكم فيه إذ لا خلاف بين الكل
في قسمة العلم إلى التصور والتصديق كما سيأتي وثانيهما أن المورد لا بد وأن يصدق
على كل واحد من الأقسام فيجب أن يصدق ما عنه الذكر الحكمي على الشك والوهم لكن
صدقه عليهما ممتنع إذ لا حكم فيهما لأن الحكم مع التساوي والمرجوحية ممتنع لإبطال
الشاك الحكم بالتساوي والواهم كالحكم بالمرجوحية فالحكم موجود فيهما لا نا

ماز السامي

نقول هذا باطل لان الشاك متردد ولا حكم مع التردد والواهم رافض للحكم
المرجوح والمرفوض لا يكون حكما وفيه نظر. قال رحمه الله تعالى والعلم ضربان
علم بمفرد ويسمى تصورا ومعرفة وعلم بمركب ويسمى تصديقا وعلما. اقول بنسبة خ
لما ذكر حد العلم شرع في تقسيمه ومباحث شرع يتكلم في المنطق فنقول العلم
اما ادراك معاني الاسامي المفردة من غير نسبة بعضها الى البعض بالنفي او الاثبات
كادراك معنى العالم على انفراده والحادث على انفراده والقديم على انفراده وهذا يسميه
المنطقيون تصورا ويسميه الاصوليون معرفة واما ادراك نسبة بعضها الى البعض
بالنفي او الاثبات كادراك نسبة الحادث بالاثبات الى العالم او القديم بالنفي اليه
كقولنا العالم حادث او العالم ليس بقديم فهذا يسميه المنطقيون تصديقا تسمية
له باشرف قسميه ولو سموه تكذيبا صح ويسميه الاصوليون علما واما تسمية
الاصوليين التصور معرفة والتصديق علما اقتداء بالنحاة حيث قالوا المعرفة
تتعدى الى مفعول واحد والعلم يتعدى الى مفعولين واختلف في مسمى التصديق
فقال القدماء هو عبارة عن نفس الحكم وتصور المحكوم عليه وبه شروط له وذهب
الحكيم في عيون الحكمة واختاره الامام فخر الدين في سائر كتبه الى انه عبارة
عن ثلث تصورات تصور المحكوم عليه والمحكوم به والحكم وعلى كلا الرايين فكل
تصديق يستدعي ثلث تصورات لكن استدعاؤه التصور على الراي الاول من جهة
كونه شروطا له فدلالته عليه بالالتزام لكون الشروط خارجا عن المشروط وعلى
الراي الثاني من جهة كونه جزءا له فدلالته عليه بالتضمن لكون الجزء داخلا في
ضمن الكل واعترض على الراي الثاني بان قيل بينهما العناد وهو يقتضي منع
الجمع بينهما فيمتنع اجتماع التصور والتصديق فلا يدخل احدهما في الاخر واجيب
انا لا نسلم ان منع الجمع يمنع من دخول احدهما في الاخر بل يدل على انهما لا يصدقان على
ذات واحدة وذلك لا يمنع كون احدهما جزءا من الاخر فان الواحد والكثير لا يصدقان
على ذات واحدة مع ان احدهما جزء من الاخر. قال رحمه الله تعالى وكلاهما ضروري
ومطلوب. اقول لما قسم العلم الى التصور

والتصديق

والتصديق قسم كل واحد منهما الى ضروري ومطلوب لانه ان لم يتوقف حصوله
اي العلم على فكر فهو الضروري اي البديهي ويسمى بديهيا واوليا وان توقف حصوله على فكر فهو
المطلوب ويسمى كسبيا ونظريا اذ لو كان الكل من كل واحد منهما ضروريا لما جهلنا شيئا ولو
كان الكل مطلوبا لدار وتسلسل ويلزم منه امتناع الاكتساب لان المطلوب لا بد وان
يكتسب من معلومات سابقة متقدمة عليه فتلك المعلومات ان كانت مستفادة من المطلوب
لزم الدور وان كانت مستفادة من غيره كان الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
قال رحمه الله تعالى فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء
التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمطلوب بخلافه اي تطلب مفرداته بالحد
اقول لما قسم كل واحد من التصور والتصديق الى الضروري والى مطلوب شرع يعرف
كل واحد منهما اما التصور الضروري فهو ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه كتصور تصور
الوجود والشيء وتصور العدم وتصور الحرارة والبرودة فان تصورات هذه ضرورية
لانه لم يتقدمها تصورات يتوقف تصورها عليها فقوله لانتفاء التركيب في متعلقه
اي لانتفاء التركيب في متعلق التصور الضروري ومو[illegible] التصورة بالضرورة
لان التصورات الضرورية عند المصنف كلها بسيطة ولا جزء للبسيط يمكن تركيبه
عنده اذ لو كان له جزء لم يكن بسيطا وموضعه لما تقدم في مباحث العلم عنده
قوله ثم نقول لو كان ضروريا لكان بسيطا اي معناه قوله والمطلوب بخلافه اي التصور
المطلوب بخلاف الضروري يعني انه لا بد ان يتقدمه تصورات يتوقف تصوره عليها
وتلك التصورات هي تصورات لاجزاء المطلوب ان كان التعريف بالحد او تصورات
لوازمه ان كان التعريف بالرسم مثاله ان من جهل حقيقة الانسان فطلب تصورها فقيل
فان عرفنا له بالحد قلت هو الحيوان الناطق فلا بد من تصور الحيوان والناطق
تصور الانسان والا لم يمكنه تصور حقيقته ابدا فقد توقف تصور حقيقة الانسان
على تصور الحيوانية والناطقية وان عرفنا له بالرسم قلت هو المنتصب القامة
العريض الاظفار البادي البشرة الضاحك للاشياء اي خليق فلا بد ايضا من تصور هذه

اللوازم قبل تصور حقيقة الانسان فقد توقف ايضا تصوره على تصورها ه قال
رحمه الله تعالى ه والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب
بخلافه اي يطلب بالدليل ه اقول لما عرف التصور الضروري والمطلوب
شرع يعرف قسمي التصديق فالتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه
اي لا يتوقف العقل عند تصور المحكوم عليه والمحكوم به في جزمه بالنسبة بينهما
على تصديق آخر يتقدم عليه ه فقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فان
وجود زيد وعدمه لا يجتمعان في الذهن ولا يرتفعان عنه والحكم بذلك معلوم بالضرورة
قوله والمطلوب بخلافه اي التصديق المطلوب بخلاف الضروري بمعنى ان العقل
يتوقف عند تصور المحكوم عليه والمحكوم به في جزمه بالنسبة بينهما على تصديق آخر
يتقدم عليه كالعلم بحدوث العالم وقدم الصانع لانا اذا قلنا العالم حادث فهذا
تصديق وليس بضروري والا لاشترك العقلاء فيه فهو مطلوب لانه يتوقف على
تصديق آخر وهو ان يقال العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فقد توقف
هذا التصديق المطلوب على هذين التصديقين ويعلم من قوله ما لا يتقدمه تصديق يتوقف
عليه ان تصور طرفي التصديق متقدمان عليه سواء كان ضروريا او مطلوبا واذا ثبت
انقسام كل واحد من التصور والتصديق الى الضروري والمطلوب وكان تكميل النفس
الانسانية في قوتيها العلمية والعملية انما هو بالقسم النظري دون الضروري لاشتراك
العقلاء في الضروريات ومعلوم ان النظر يحتاج الى الفكر والفكر قد يكون صوابا وقد
يكون خطأ والا لما اختلف العقلاء في مقتضى افكارهم واذا كان كذلك فلا بد من قانون
فاصل بينهما وسماه اكثر من المحصلين معيار العلم لانه المميز بين صواب الفكر وخطائه
وسماه آخرون محك النظر لانه به يعرف صحيح النظر من فاسده وسماه الحكماء منطقا لان الانسان
مركب من جزئين هما الحيوان والناطق والمراد بالنطق الجزء المفكر من الانسان لا النطق باللسان
وهذا القانون هو الذي يعصم الجزء الناطق من الغلط في فكره فلذلك سموه منطقا
واختلف في القانون المذكور هل هو علم في نفسه او آلة لغيره من سائر

العلوم

٣٠

العلوم المكتسبة ولنبين الخلاف في ذلك مما يتبع من المحصلين اذ لا مانع من كون الشيء علما
في نفسه باعتبار وآلة لغيره باعتبار آخر وكثير من العلوم كذلك كعلم النحو فانه علم في نفسه
وآلة لعلم الفقه واللغة وغير ذلك من العلوم وكذا علم الحساب علم في نفسه وآلة لعلم الهندسة
فكذا هذا القانون علم في نفسه وآلة لغيره من العلوم المكتسبة ولذلك عرفه الحكماء بالاعتبارين
اما تعريفه باعتبار انه علم في نفسه فقال هو علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من
امور حاصلة في الذهن الى امور مستحصلة فيه ه واما تعريفه باعتبار انه آلة لغيره
فقال هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الانسان عن ان يضل في فكره ه وقد تكلمنا على
شرح هذين التعريفين في شرح كتابنا الموسوم بمشارق الانوار من نتائج الافكار ه
قلنا لا نسلم ذلك ان احتيج اليه ه فان قيل هذا القانون ان كان كسبيا احتاج الى قانون آخر
يعينه ويحتاج الى آخر ويلزم التسلسل وهو محال وايضا فان من الناس من يكون مصيبا في
افكاره من غير تعلم هذا القانون فلا يكون محتاجا اليه واذا بطل ان يكون كسبيا تعين ان يكون بديهيا
اذ لا واسطة بين القسمين والبديهي غني عن التعلم فلا حاجة الى تعلم القانون المذكور قلنا
بعضه بديهي وبعضه كسبي لانه لو كان كله بديهيا لما وقع الغلط فيه ووقوعه مستمر ولو كان
كله كسبيا لافتقر المنطق الى منطق آخر عنده والقسم الكسبي منه مستفاد من القسم البديهي
فان قيل القسم البديهي ان لم يكن كافيا في اكتساب المجهولات لافتقر الى قانون آخر ولزم
التسلسل وان كان كافيا فلا حاجة الى تعلم القسم الكسبي اذ هو غير محتاج اليه ه قلنا
لا نسلم انه لا حاجة الى تعلم القسم الكسبي لان الاحاطة بجميع الطرق اصون للذهن
عن الخطأ فتقع الحاجة اليه من هذا الوجه ه واما قول بعض الناس اذا اصاب في افكاره
لا يحتاج هو في بعض الاوقات الى المنطق ولا غيره فباطل لجواز ان يكون اتفق له ولعله
بالاتفاق على القسم البديهي ولانه يجوز ان يكون ذلك الشخص المصيب في افكاره مؤيدا له
من عند الله تعالى بشدة الذكاء والفطنة وغيره لا يكون كذلك فيحتاج الى المنطق ه واعلم
انه قد تقدم ان كل علم لا بد له من موضوع يبحث فيه عن اعراضه الذاتية فموضوع
هذا القانون التصورات والتصديقات

لعله لعلم اللغة

زين

ح

اما التصورات فمن حيث انها موصلة الى تصور آخر بالفعل لكونها حدا أو رسما تاما أو
ناقصا أو يتوقف عليها الموصل اليه اما توقفا قريبا لكونها جنسا أو فصلا أو خاصة
أو توقفا بعيدا لكونها كلية أو جزئية ٥ واما التصديقات فمن حيث انها موصلة
الى تصديق آخر بالفعل لكونها قياسا أو استقراء أو تمثيلا او يتوقف عليها الموصل
اليه توقفا اما كليا اما توقفا قريبا لكونها قضية أو عكس قضية او نقيض قضية ٥
واما توقفا بعيدا لكونها موضوعات ومحمولات ٥ قال رحمه الله تعالى واورد
على التصور ان كان حاصلا فلا طلب والا فلا شعور به فلا طلب ٥ واجيب بانه يشعر
به بغيرها والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين ٥ اقول هذا سؤال مشهور اورده
بعض القدماء على قسمة التصور الى الضروري والكسبي وقرره الامام فخر الدين في
الكتب فقالوا لا شيء من التصورات بمكتسب لان المطلوب اما ان يكون مشعورا به او غير
مشعور به فان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال وان كان غير مشعور
به استحال طلبه لان ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له ٥ فان قلت هو مشعور
به من وجه غير مشعور به من وجه قلت الوجه الذي هو مشعور به غير الوجه
الذي هو غير مشعور به فالاول لا يمكن طلبه لكونه تحصيلا للحاصل والثاني لا يمكن طلبه لكونه
غير مشعور به البتة ٥ قلنا الجواب عنه ان الطالب قد يشعر بماهية ما ويشعر بغيرها
من الماهيات ولا يعرف ايا ما منها ماهية هذا الشيء على التعيين ٥ فالمطلوب انما هو
تخصيص بعض هذه الماهيات المتصورة لنا بهذا الشيء على التعيين لا تصور تلك ماهيته
مثاله انا اذا تصورنا ماهية الحيوان الناطق وماهية الحيوان الناهق وماهية الحيوان
الصاهل ولا ندري ايا منها ماهية الانسان على التعيين فسألنا بقولنا ما الانسان
أي ما هي ماهية الانسان من هذه الماهيات المتصورة ٥ قلنا فاذا قيل لنا هو
الحيوان الناطق عرفنا اختصاص هذه الماهية بالانسان على التعيين دون اختصاص غيرها
به وما تحصلنا بذلك على تصور ماهية الانسان لانها متصورة لنا قبل السؤال
واعلم ان هذا الجواب الذي ذكره لا يسقط السؤال المذكور لان لهم ان يكونوا

الاول علة بعينه فيقولون تخصيص الماهية بالتعيين اما ان يكون مشعورا به او غير
غير مشعور به فان كان مشعورا به استحال طلبه لكونه تحصيلا للحاصل وان لم يكن
مشعورا به استحال طلبه لان النفس لا تطلبه الى الغير ٥ وقد اجاب بعض الفضلاء عن
هذا السؤال المذكور بان قال ما ذكره القدماء والامام يستلزم المحال فيكون باطلا لانه
يستلزم قضيتين احداهما كل مشعور به يستحيل طلبه والاخرى كل ما هو غير مشعور
به يستحيل طلبه ومما ان القضيتان مستلزمتان للمحال لان الاول منهما تنعكس بعكس
النقيض الى قولنا كل ما لا يستحيل طلبه فهو غير مشعور به فنجعلها صغرى والقضية الاخرى
كبرى لينتج قياس من الشكل الاول هكذا كل ما لا يستحيل طلبه فهو غير مشعور
وكل ما هو غير مشعور به يستحيل طلبه فينتج كل ما لا يستحيل طلبه يستحيل طلبه وهو
محال فثبت ان قول القدماء والامام مستلزم للمحال فيكون محالا ٥ واعلم ان هذا لا يقدح
في حجتهم بل لهم ان يقولوا نحن لا نركب القياس على ذلك بل نركبه على هذه الصورة
وهي ان نقول كل تصور اما تصور مشعور به او تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور
به يستحيل طلبه وكل تصور غير مشعور به يستحيل طلبه فتكون النتيجة على هذا كل
تصور يستحيل طلبه ٥ قال رحمه الله تعالى واورد ذلك على التصديق واجيب بانه
بتصور النسبة بنفي او اثبات ثم يطلب تعيين احدهما ولا يلزم من تصور النسبة ٥
حصولها والا لزم النقيضان ٥ اقول الايراد الذي اوردوه على التصور اوردوه
ايضا على التصديق وذلك بان قالوا النسبة بين المحكوم والمحكوم به اما ان يكون مشعورا بها
او غير مشعور بها او مشعورا بها من وجه غير مشعور بها من وجه فالاول يستحيل
طلبه لكونه تحصيلا للحاصل والوجه الثاني منه يستحيل طلبه لكونه ما لا شعور به البتة
لا تطلبه النفس واجيب عنه بانه يتصور النسبة بين الشيئين بنفي او اثبات ثم يطلب
تعيين احدهما اعني النفي او الاثبات فالمطلوب هو التعيين لا تصور النسبة ليكون
ذلك تحصيلا للحاصل كما قلتم ولا يلزم من تصور النسبة بين المحكوم عليه والمحكوم به
بالنفي او الاثبات حصول تلك النسبة بينهما والا لزم من تصورها اجتماع النقيضين

لأنه إذا تصور شخص أن زيدا موجود في وقت معين وتصور أن الله تعالى معدوم في ذلك
الوقت بعينه فلو لزم من التصور الحصول لكان زيد موجودا ومعدوما في وقت واحد
وهو محال ❊ قال رحمه الله تعالى ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الخاصة
أقول التركيب إنما يكون حقيقة في الأجسام دون المعاني لكن المعاني لما اختلفت
الألفاظ الدالة عليها على الأسماع وأضيف بعضها إلى بعض حسن إطلاق التركيب
عليها مجازا والحقائق ضربان بسائط ومركبات فالبسائط هي التي لا أجزاء لها
يقع بها التركيب إطلاق المركب يلتئم من عدة أمور وتلك الأمور هي المادة والصورة
أما المادة فهي الأجزاء التي تلتئم تلك الحقيقة المركبة منها فمن أجل ذلك قال ومادة
المركب مفرداته مثال ذلك أن حقيقة الإنسان مركبة من الحيوانية والناطقية فإذا أردنا
تعريفه قلنا هو الحيوان الناطق وكل واحد من الحيوان والناطق يسمى مادة هذا الحد
وأما الصورة فصورة كل شيء ما يستند إليه تختص بها عن غيره وهي الهيئة الاجتماعية
الحاصلة من التركيب على هذا الوجه المخصوص أعني تقديم الجزء الأعم الذي هو
الحيوان على الجزء الأخص الذي هو الناطق والتعريف إنما يحصل بالمادة وحدها
لا بها مع تصورها لأن المادة مع الصورة نفس الشيء وتعريف الشيء بنفسه محال ❊
واعلم أنه لما انقسم العلم إلى التصور والتصديق وقسم كل واحد منهما إلى الضروري والنظري
وكان التصور النظري إنما يحصل بالحد أو الرسم والتصديق النظري إنما يحصل
بالحجة لا جرم كان الموصل إليهما ليس إلا القول الشارح أو الحجة فوجب أن ينحصر البحث
عن الموصل إليهما في فصلين أحدهما في القول الشارح وثانيهما في الحجة ولما كان التصور
متقدما على التصديق طبعا وجب أن يتقدم الموصل إليه وضعا فلذلك قدم الكلام
على الموصل إلى التصور على الكلام على الموصل إلى التصديق ❊ الفصل الأول في
القول الشارح ❊ قال رحمه الله تعالى والحد حقيقي ورسمي ولفظي ❊ أقول
للحد معنيان لغوي واصطلاحي أما اللغوي فهو المنع ومنه حدود الدار لأنها تمنع غير
المالك من التصرف فيها وسمي السجان حدادا لأنه يمنع المسجون من الخروج وسميت

الحدود حدودا لأنها تمنع الجناة من العود إلى الجنايات وتمنع غيرهم من الوقوع فيها
خوفا أن يصيبهم مثل ما أصاب الجناة وكذلك هنا فإنه يمنع أن يخرج فرد من أفراد
المحدود عنه ويمنع أن يدخل فرد من أفراد غيره فيه ❊ وأما الاصطلاحي فقيل
حد الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع ❊ وقيل ما يلزم من تصوره تصور
الشيء أو تمييزه عما سواه ❊ وقيل شرح المعنى الدال عليه اللفظ بطريق الإجمال إذا
عرفت هذا ❊ فالتعريف إما أن يكون بذاتيات المحدود أو لا يكون فإن كان الأول
فهو الحد الحقيقي ❊ وإن كان الثاني فإما أن يكون بلوازم الحقيقة أو بلفظ مرادف للفظ
الحقيقة الدال عليها أظهر منه عند السامع فإن كان الأول فهو الحد الرسمي وإن كان الثاني
فهو الحد اللفظي ❊ قال رحمه الله تعالى فالحقيقي ما أنبأ عن ذاتيات الكلية المركبة
والرسمي ما أنبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد واللفظي ما أنبأ
بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر ❊ أقول لما قسم الحد إلى ثلاثة أقسام شرع
يعرف كل واحد منها فقول قد تقدم أن الحقيقة المركبة هي الملتئمة من أجزاء
منفردة متوقفة على اجتماع تلك الأجزاء اجتماعا خاصا فإن عدم أي جزء كان
من تلك الأجزاء كان عدمه مستقلا باقتضاء عدم تلك الحقيقة فأجزاء كل
حقيقة سابقة عليها في الوجود والعدم لا محالة ثم إن تلك الحقيقة إذا عقلت
نفسها قد تقتضي أمورا أخر تكون تلك الأمور متوقفة التحقق على تلك الحقيقة
وقد يكون لتلك الحقيقة ألفاظ بعضها أظهر من بعض يعبر عنها بكل واحد منها فإذا
عرفت بأجزائها كان حدا حقيقيا لأن مجموع الأجزاء حتى الجزء الصوري
هو حقيقة الشيء ❊ وإن عرفت بتلك الأمور المتوقف تحققها عليها كان حدا رسميا
لأن اللازم للشيء كالرسم فيه وإن عرفت ببعض الألفاظ التي هي أظهر عند السامع
كان حدا لفظيا لأنه تبديل لفظ بلفظ وإذا علم ذلك فحد الحد الحقيقي ما أنبأ
عن ذاتيات الشيء الكلية المركبة فقوله ما أنبأ كالجنس لأنه شامل للحدود
الثلاثة ❊ وقوله عن ذاتياته احتراز عما أنبأ عن لوازمه فإنه بهذا الاعتبار
يسمى رسما وذكر الذاتيات بلفظ الجمع ليخرج الحد ببعض الذاتيات لأن الحد ببعض الذا

الجز

اثبات

لا يسمى حدا تاما ولا حقيقيا بل يسمى حدا ناقصا أو رسما تاما إن كان معه بعض اللوازم
كما سيأتي ٥ قوله الكلية أراد به الجنس والفصل فخرج الحد بالأجزاء كقولك
في العشرة إنها خمسة وخمسة وخرج أيضا الحد اللفظي ٥ قوله المركبة يحتمل ثلثة
أوجه أحدها أن يريد الهيئة الاجتماعية مع الذاتيات وهذا باطل لأن الهيئة
الاجتماعية مع الذاتيات نفس الشيء وتعريف الشيء بنفسه محال ٥ وثانيها أن يريد به
أن كل ذاتي من الجنس والفصل لا بد وأن يكون مركبا في ذاته ليصح الحد فهذا أيضا لا يجب
لجواز أن يكون كل واحد من الجنس والفصل بسيطا ٥ وثالثها أن يريد به الذاتيات الواقعة
في التركيب فهذا صحيح إلا أن عبارته لا تعطيه ٥ وأما حد الحد الرسمي فهو ما أنبأ عن
الشيء بلازم له احتراز عن أنبأ عن الشيء بذاتياته فإنه الحد الحقيقي واحتراز أنبأ عن
الحد اللفظي ٥ وإنما قال بلازم له ولم يقل ليشمل الحد بلازم فقط والحد بلازم
مع الجنس القريب وبلازمه مع الجنس البعيد ٥ ومثله المصنف بقوله في حد الخمر
إنه مائع يقذف بالزبد فقوله مائع جنس للخمر وغيره من المائعات وقوله
يقذف بالزبد ليخرج المائعات التي لا تقذف بالزبد كالماء والزيت وغيرهما والمراد
بالخمر هنا ما اعتصر من جميع عصارات الفواكه فإن من يقول كل عصارة أن تسكر
وتقذف بالزبد لا أن عصارة العنب فقط وإلا انتقض سائر العصارات
ذكرناه وإذا علم كل واحد من الحد الحقيقي والحد الرسمي فلتعلم أن كل واحد منهما ينقسم
إلى تام وناقص لأن التعريف إنما يكون بالداخل في الشيء أو بالخارج عنه أو بالمركب
جميع بعضها من الداخل والخارج فإن كان بالداخل فيه فإما أن يكون ببعض أجزائه أو بجميعها فإن كان
بجميعها على الترتيب الخاص فهو الحد التام كما لو قيل في تعريف الإنسان هو الحيوان
الناطق وإن كان ببعضها المساوي للمعرف في العموم والخصوص فهو الحد الناقص
كما لو قيل في تعريف الإنسان هو الناطق وإن كان بالخارج عن الشيء اشترط فيه
أن يكون لازما بينا مساويا أما كونه لازما فلأنه لولاه لوجد المعرف
بدونه ولا يشمل جميع أفراد الماهية بل بعضها فلا يكون الحد منعكسا كما لو قيل
في تعريف الإنسان هو الكاتب بالفعل ٥ وأما كونه

مميز

تعريفه

بين فلأن من عرف المثلث بأنه الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن صحيحا لأنه لا ينتقل الذهن
من هذا المعنى إلى المثلث بل يحتاج إلى برهان وأما كونه مساويا فلأنه لولاه لكان
إما أعم فلا يطرد كما لو قيل في حد الإنسان هو الماشي ٥ وإما أخص فيوجد الحد بدونه
فلا ينعكس كما لو قيل في تعريف الإنسان هو الضاحك بالفعل ٥ والتعريف بالخارج
اللازم البين المساوي هو الرسم الناقص وهو على قسمين لأن الخاصة تارة تكون بسيطة
كما لو قيل في تعريف الإنسان هو الماشي على رجلين العريض الأظفار ٥ وإن كان التعريف
بالمركب من الداخل والخارج فإما أن يكون المشترك داخلا والمميز خارجا فيسمى رسما
تاما كما لو قيل في تعريف الإنسان هو الحيوان الناطق الضاحك ٥ وإما أن يكون بالعكس
أي يكون المشترك خارجا والمميز داخلا يسمى رسما ناقصا كما لو قيل في حد الإنسان
هو الماشي الناطق ٥ وأما التعريف بالفصل والخاصة كما لو قيل في تعريف الإنسان
هو الناطق الضاحك أو بالعرض العام والخاصة كما لو قيل في تعريفه هو الموجود
الضاحك فلم يذكروه لأنه إنما لكونهم لم يعتبروه وبعضهم جعل ذلك من قبيل الرسم
الناقص [illegible] حصول التمييز له ٥ وإنما لم يعتبروه في الفصل والخاصة لأن المقصود
من التعريف إما الاطلاع على ذاتيات الشيء أو تمييزه عن غيره والفصل قد أفاد منهما
معا والخاصة وإن أفادت التمييز لكنه قد حصل بالفصل فلا حاجة إلى ضمها إليه ٥ وإنما
لم يعتبروه في العرض العام والخاصة لأن الخاصة قد أفادت التمييز والعرض العام لا
يفيده فلا فائدة في ضمه إليها والأئمة لم يستعملوا العرض في التعريف أصلا ٥ وأما
حد الحد اللفظي فهو ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر مرادف فقوله ما أنبأ كالجنس
وقوله بلفظ أظهر احتراز عما أنبأ بلفظ أخفى أو مساو وأما الأخفى كما لو قيل
في حد الخمر هو الخندريس فإن الخندريس أخفى من الخمر ٥ وأما المساوي فتارة يكون
في الظهور وتارة يكون في الخفاء أما المساوي في الظهور فكما لو قيل في حد
الشراب هو السهم عند من يتساوى عنده ذلك ٥ وأما المساوي في الخفاء فكقولك
في حد الاسطقس هو العنصر وهما اسمان للنار التي هي ركن من أركان العالم العنصري
وذلك أيضا إنما يكون عند من يتساوى عنده هذان الاسمان

[illegible] الرسم

ذلك عنده

عن

في الخفا فالتعريف بجميع ذلك لا يفيده قوله مرادف لعله احتراز من الألفاظ المتباينة
فانها لا تفيد ولاحتراز عن الحد الناقص والرسم الناقص فانه تبديل لفظ بلفظ لكن
لكنهما في الاصطلاح اسم يخصهما فليسا من هذا القسم ه واعلم ان الظهور انما
يعتبر بالنسبة الى السامع فربما كان اسما ظاهرا عند قوم خفيا عند آخرين كما
لو قال الشامي ما الفول فيقال له هو الباقلا لانه الاسم المعروف عنده ه ولو قال
المصري ما الباقلا لقيل له الفول لانه اللفظ الذي يعرفه فتلخص ان المعرفات خمسة
انواع الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص والتعريف اللفظي ووقوع
الحد على التام والناقص بالاشتراك اللفظي لان التام دال على الماهية بالمطابقة والناقص
دال عليها بالالتزام ووقوعه على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء
اكثر اولى به من المشتمل على اجزاء اقل ووقوعه على الرسم التام والناقص بطريق المجاز
وكذا على اللفظي والمعرف يشمل الخمسة ه قال رحمه الله تعالى وشرط الجميع
الاطراد والانعكاس اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى ه اقول لما بين اقسام
الحد شرع يعرف ان شرط جميعها الاطراد والانعكاس اما الاطراد فهو عبارة
عن وجود الحد حيث وجد المحدود فلو وجد الحد وانتفى المحدود لم يكن مطردا ه
واما الانعكاس فهو عبارة عن انتفاء الحد حيث انتفى المحدود فلو انتفى الحد
ووجد المحدود لم يكن منعكسا فعلى هذا الحد على اربعة اقسام مطرد ومنعكس
ومقابله لا مطرد ولا منعكس ومطرد غير منعكس ومقابله منعكس لا مطرد
مثال الاول قولنا في حد الانسان هو الحيوان الناطق فهذا مطرد لوجود
الحد حيث وجد المحدود لان كل صورة صدق فيها الحيوان الناطق وجد الانسان فيها
ومنعكس لانتفائه حيث انتفى المحدود لان كل صورة انتفى عنها الحيوان الناطق
انتفى عنها الانسان ه ومثال الثاني قولنا في حده هو الحيوان الابيض فهذا
غير مطرد لوجود الحد وانتفاء المحدود كما في الغنم والطير الابيض ولا منعكس
لانتفاء الحد ووجود المحدود كما هو في الحبشي والزنجي ه ومثال الثالث قولنا
في حده هو الحيوان الرجل فهذا مطرد لوجود الحد حيث

وجد المحدود كما في الذكران من نوع الانسان وهو غير منعكس لانتفاء الحد ووجود
المحدود كما في النساء والصبيان ه ومثال الرابع قولنا في حده هو الحيوان فهذا
منعكس لانتفاء الحد حيث انتفى المحدود كما في الجماد والنبات وغير مطرد لوجود — جود
الحد وانتفاء المحدود كما في الفرس والثور وغيرهما من انواع الحيوان فهذه الاربعة
ليس منها صحيح الا الاول لكونه مطردا منعكسا ه واما الثلاثة الاخيرة فباطلة لعدم
الاطراد او لعدم الانعكاس او لعدمهما ومن علم هذا لا يعجز عن معرفة الاطراد
والانعكاس في الرسمي واللفظي ه تنبيه اذا علمت ان الطرد وجود الحد حيث وجد
المحدود وان العكس انتفاء الحد حيثما انتفى المحدود فلتعلم ان الجمع شمول الحد لجميع
افراد المحدود وان المنع لا يدخل فيه الا غير المحدود فالطرد والمنع متلازمان وان
تغاير مفهومهما وكذا العكس والجمع متلازمان ايضا وان تغاير مفهومهما فكل ما هو
مطرد فهو مانع وكل ما هو منعكس فهو جامع ه اما ان كل ما هو مانع فلانه لو دخل
في الحد غير المحدود لم يكن مطردا ولا مانعا كما لو قيل في حد الانسان هو الحيوان فانه
ليس بمطرد لوجود الحد وانتفاء المحدود في الفرس والثور ولا مانعا لدخولهما في
الحد ه واما ان كل ما هو منعكس فهو جامع فلانه لو خرج من الحد ما هو من المحدود
لم يكن منعكسا ولا جامعا كما لو قيل في حد الانسان هو الحيوان الرجل فانه ليس بمنعكس
لانتفاء الحد ووجود المحدود في الصبي والمرأة ولا جامعا لخروجهما من الحد وانما نبهت
على ذلك لان بعض المتأخرين قال في شرح كتاب له سماه التنقيح ان المطرد هو الجامع
والمنعكس هو المانع واستعمل ذلك في شرحه للمحصول ورأيت بعض المصنفين قلده
في ذلك فنبهت عليه ليحذر منه ه قال رحمه الله تعالى فالذاتي ما لا يتصور فهم
الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للانسان ومن ثم لم يكن لشيء حدان ذاتيان
اقول لما قال في الحد الحقيقي ما انبأ عن ذاتياته والذاتيات جمع ذاتي
احتاج الى تعريف الذاتي ه واعلم ان الذاتي لفظ دال على معنى منسوب الى الذات
ويقال في العرف الخاص على امور احدها انه عبارة عما يمنع خلو الماهية

قوله لان بعض المتاخرين هو العلامة القرافي

عنه فيشمل تمام الماهية وجزءها ولازمها البين وغير البين لأن كل واحد منها يمتنع
خلو الماهية عنه وثانيها أنه عبارة عما لا يمكن تصور الماهية إلا مع كونها موصوفة
به وهذا أخص من الأول لأنه يندرج فيه تمام الماهية وجزؤها ولازمها البين
وثالثها أنه عبارة عما ليس بعرضي وهذا أخص من الذي قبله لأنه يندرج فيه
تمام الماهية وجزؤها لأن كل واحد منهما ليس بعرضي ولا يندرج فيه لازمها البين
لأن كل واحد منهما عرضي كما سيأتي ٥ ورابعها أنه عبارة عن جزء الماهية وهو لا
يقال على غيره وهذا أخص من الذي قبله وهو ظاهر فالذاتي على هذا ينحصر في الجنس
والفصل لأن كل واحد منهما جزء للماهية وعليه اصطلاح المتأخرين وهو مراد المصنف
هنا وقد ميزه عن غيره مما يطلق عليه أنه ذاتي بثلث خواص ٥ أحدها أنه لا يتصور
فهم الذات قبل فهمه لأن الجزء متقدم على الكل في الوجود الذهني والخارجي
بمعنى أن الماهية المركبة إذا وجدت في الذهن أو الخارج كان وجود الجزء متقدما
على وجودها بالذات أما في الذهن فلأنا نعلم بالضرورة أن تعقل الجزء متقدم
على تصور الكل ٥ وأما في الخارج فلأن الجزء إذا لم يكن موجودا لم يكن الكل موجودا
فظهر أن جزء الماهية متقدم عليها ذهنا وخارجا فلا يمكن فهمها إلا بعد فهم الجزء
وكذا إنما عدم الجزء متقدم على عدم الكل في الذهن والخارج لأنه يكفي في جانب
العدم عدم أي جزء كان من الماهية نعلم بعدمه بخلاف جانب الوجود فإنه
لا بد فيه من وجود جميع أجزائها لاستحالة وجود الكل بدون جميع أجزائه ٥
قوله كاللونية للسواد والجسمية للإنسان مثالان للذاتي لأن السواد مركب
من جزئين أحدهما جزؤه الجنسي أعني المشترك وهو اللونية وثانيها جزؤه الفصل
أعني المميز وهو السوادية فلا يمكن فهم السواد ذهنا ولا وجوده خارجا إلا بعد
فهم الجزئين المذكورين وكذا الإنسان مركب من جزئين أحدهما جزؤه الجنسي
أعني المشترك وهو الحيوانية وثانيها جزؤه الفصل وهو المميز وهو الناطقية فلا
يمكن فهمه أيضا إلا بعد فهم الحيوانية والناطقية ٥ وأما الجسمية فهي جزء

الحيوان

الحيوان الجنسي أعني المشترك بينه وبين الجماد والنبات فهي ذاتية للحيوان والحيوان ذاتي
للإنسان وذاتي الذاتي ذاتي وإذا علمت ذلك فقوله ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه
عام لجميع الأجزاء المادية والصورية كالحيوان والناطق والهيئة الاجتماعية في حد
الإنسان ويخرج لجميع العوارض الخارجية كالضاحك وبادي البشرة والماشي برجلين
وغيرهما فإنه يمكن فهم ذات الإنسان مع الذهول عن جميعها ٥ قوله ومن ثم لم يكن لشيء
حدان ذاتيان لأن الذاتي هو الجزء الذي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فيلزم أن لا يكون
لشيء واحد حدان ذاتيان تامان لأن ذاتيات الشيء محصورة فإن لم يذكر جميعها لم يكن
الحد تاما لأن الحد التام لا بد وأن يكون محيطا لجميع ذاتيات المحدود وإن ذكر
جميعها مع شيء آخر زائد عليها فذلك الزائد حشو غير محتاج إليه فظهر أن الحد
الذاتي التام لا يتعدد ٥ وأما غير الذاتي التام أعني الناقص والرسمي واللفظي فيتعدد
أي كل واحد منها ٥ أما الناقص فلجواز أن يكون لشيء واحد جزءان أو أكثر مساو له
فيعرف بكل واحد منه ويفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد الأجزاء ٥ وأما الرسمي
فلجواز أن يكون لشيء واحد لوازم كثيرة كل واحد منها مساو له فيعرف بكل واحد منها
وأما اللفظي فلجواز أن يكون لشيء واحد ألفاظ كثيرة مترادفة أكثرها أظهر من الباقي
فيعرف بكل واحد منها ٥ قال رحمه الله تعالى وقد يعرف بأنه غير معلل ٥ أقول
هذه الخاصية الثانية من الخواص التي ميز بها الذاتي عن غيره وأن الذاتي لا يكون معللا
بعلة أي لا يكون مستفادا من غيره فليس الإنسان حيوانا لعلة جعلته حيوانا إذ لو
كان الإنسان حيوانا لعلة جعلته حيوانا لأمكن فرضه إنسانا غير حيوان عند فرض
عدم تلك العلة وهو محال وهذا بخلاف غيره مما هو خارج لازم فإنه معلل بعلة
فإن كون الإنسان ضاحكا إنما هو لعلة جعلته ضاحكا وتلك العلة هي التعجب فلو فرض
أن الإنسان ليس بضاحك عند فرض عدم تلك العلة التي هي علته التي هي التعجب لم يلزم
منه محال بخلاف الأول وليس معنى قولنا ليس الإنسان حيوانا لعلة جعلته حيوانا
أن الإنسان وجد بنفسه من غير علة بل معناه أن الذي أوجد الإنسان أوجد الحيوان

بالحيوان الانسان لا بالجماد لان الانسان حيوان تماما بخلافه اى الجماد كحيوان تماما

قال رحمه الله تعالى والترتيب العقلي أقول منه الخاصة الثالثة من الخواص الثلث التي
ميزوا بها الذاتي عن غيره وهي ان الذاتي يترتب تعقله على تعقل الذات فمتى حصل
الشعور بذات الانسان مثلا حصل الشعور بالحيوانية والناطقية بحيث لا يتصور
أن يمكن الذهن عن ازالته عنه وهذا بخلاف اللوازم المذكورة فانه يجوز الشعور
بذات الانسان مع الذهول عن جميعها وهذا منقوض باللوازم البينة الفردية للثلثة
والزوجية للاربعة فان تعقلها مترتب على تعقل الذات فمتى حصل الشعور بالثلاثة
حصل الشعور بالفردية ومتى حصل الشعور بالاربعة حصل الشعور بالزوجية بحيث لا
يمكن الذهن ازالة الفردية والزوجية عنهما وبعضهم ذكر هذا بعبارة اخرى
فقال الذاتي ما يمتنع رفعه عن الماهية عند تصورها بمعنى انها اذا تصورت
تصور معها ما هو ذاتي لها بحيث يمتنع الحكم برفعه عنها ذهنا وخارجا وهو ايضا
منقوض باللوازم البينة فانه صادق عليها وقد تقدم التنبيه عليه وقال
آخرون الذاتي ما يجب ثبوته للماهية بمعنى انه لا يمكننا تصورها الا مع تصور كونها
موصوفة به ذهنا وخارجا وهو ايضا منقوض باللوازم البينة فانه صادق عليها
وقد تقدم التنبيه عليه ايضا والفرق بين هذا والذي قبله ان ما هو بين الثبوت
للشي اخص مما يمتنع رفعه لان الاول شامل لجزء الشي ولازمه البين والثاني شامل لجزء
الشي ولازمه البين وغير البين لان اللازم لا يمكن رفعه بينا كان او غير بين وقد تقدم
التنبيه على ذلك وهذا آخر كلامه على الحدود الثلثة التي ذكرها قال بعض القدماء
وقرره الامام فخر الدين تعريف الماهية محال لانه اما ان يكون بالداخل فيها او الخارج
عنها او بالمركب من الداخل والخارج والداخل فيها اما ان يكون جميع اجزائها او بعضها
اما تعريفها بجميع اجزائها فباطل لان مجموع اجزاء الشي نفسه وتعريف الشي بنفسه
محال واما تعريفها ببعض اجزائها فباطل ايضا لان الجزء الذي يعرفها لا بد
وان يعرف نفسه وغيره من سائر اجزائها فيكون معرفا

لنفسه وهو محال ومعرفا لغيره من الاجزاء الخارجة عنه فيكون تعريفا بالخارج وهو
القسم الثالث الذي يبطله الان واما تعريفها بما هو خارج عنها فباطل ايضا
لان الخارج انما يعرف الشي اذا علم اختصاصه به ونفيه عن كل ما سواه لكن
معرفة اختصاصه به يتوقف على معرفته ونفيه عن كل ما سواه يتوقف على معرفة
ما يغايره من الامور الغير متناهية فيلزم من الاول الدور ومن الثاني معرفة ما لا
يتناهى وكلاهما محال واما تعريفها بالمركب من الداخل والخارج فباطل ايضا
لانه اذا بطل التعريف بكل واحد منهما بطل التعريف بمجموعهما قلنا الجواب
عن الاول ان التعريف بالجنس والفصل وحدهما وبنفس الماهية كلاهما مع الهيئة
الاجتماعية والجواب عن الثاني ان الجزء معرف للماهية من حيث هي على
معنى انه يكون الشعور بالماهية موجب للشعور بالجزء فحينئذ تعلم الماهية
بكنهها والجواب عن الثالث ان التعريف بالوصف الخارج انما يتوقف كونه
انه من لوازمه تصور المعرف وذلك انما يستلزم اختصاصه به وشموله لجميع
افراده في نفس الامر لا انه يستلزم حصول العلم بالاختصاص واعلم انه يتعلق بهذا
السؤال وجوابه ابحاث دقيقة قد اشتملت عليها الكتب المطولة في شرح الطوالع

قال رحمه الله تعالى وتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو اقول
ماهية الشي حقيقته التي بها يكون الشي شيا كالانسان مثلا فان حقيقته مجموع
الحيوان والناطق اذ بمجموعهما يكون الانسان انسانا ولفظ الماهية مركب من
الحقيقة ومن اللفظ المسؤول به عنها وكذلك ايضا لفظ المائية كما لو سئل عن العنقاء
وقيل ما هو العنقاء او ما العنقاء فاذا نسبت الحقيقة الى اللفظ المسؤول به عنها
زيدت عليه ياء النسب فيقال في ما هو ماهوي فيكسر ما قبل ياء النسب وهو
الواو ثم تكسر الهاء اتباعا لها فتنقلب الواو ياء لوقوعها بعد كسرة ثم تحذف
الياء لالتقاء الساكنين فيصير ماهي فتلحقها تاء التانيث فتصير ماهية واما ما
فتلحقها ياء النسب وتزاد بعد الالف همزة محافظة على بقاء الالف

لئلا تحذف لالتقاء الساكنين وتلحقها تاء التأنيث فيصير ماهية فهاتان اللفظتان بمعنى
الماهية والمائية كل واحدة منهما مركبة في الأصل أي الحقيقة ومن اللفظ المستفهم
به عنها. إذا عرفت هذا فالكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة فيه وأقسامه ستة الأول لم يمتنع وجوده في الخارج عن المفهوم كشريك
الباري عز وجل. الثاني لم يمكن وجوده ولم يوجد كالعنقاء وبحر من زيبق. الثالث
إن وجد واحد فقط مع امتناع غيره كالباري عز اسمه. الرابع لم يوجد واحد فقط
مع إمكان غيره كالشمس عند من جوز وجود مثلها. الخامس لم يوجد كثيره متناهيا
كالأفلاك. السادس لم يوجد كثيره غير متناه كمقدورات الله تعالى عندنا
والنفوس البشرية عند الفلاسفة فجميع هذه الأقسام الستة كليات لأن كل واحد
منها لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ذهنا وإن امتنع في بعضها
فالامتناع مستفاد من دليل خارج عن مفهوم اللفظ فإن كون الواجب تعالى واحدا
ليس لنفس تصوره وإلا لما احتيج في إثبات الوحدانية إلى البرهان. ثم الكلي
إما أن يكون تمام الماهية أو داخلا فيها أو خارجا عنها فهذه ثلاثة أقسام. القسم
الأول وهو الذي شرع المصنف في تعريفه بقوله تمام الماهية هو المقول في
جواب ما هو فهو قول السائل الطالب لتمام الماهية ما هي التي لا بد وأن يكون
جوابه بذكر الأجزاء ذلك الشيء ليحصل له العلم بتلك الماهية على الوجه الأكمل كما لو
سئل عن الإنسان ما هو فيجاب بأنه الحيوان الناطق فذلك الجواب أعني مجموع
الحيوان والناطق على الترتيب الخاص من تقديم الجزء الأعم على الجزء الأخص
وهو المقول في جواب ما هو وأجزاؤه المقول في جواب ما هو إن كانت مذكورة
بالمطابقة كالحيوان والناطق في المثال المذكور فكل واحد منهما يسمى واقعا في
طريق ما هو وإن كانت مذكورة بالتضمن كالجسم والحساس والمتحرك بالإرادة
بالنسبة إليه فكل واحد منها يسمى داخلا في جواب ما هو لأن الحيوان المذكور
في جواب ما هو يدل على هذه الثلاثة بالتضمن لأنها أجزاؤه والحيوان

جزء الإنسان

جزء الإنسان وجزء وجزء الشيء جزء لذلك الشيء وهو دال عليه. ثم المسؤول عنه بما هو
إن كان أشياء مختلفة بالحقيقة فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة
كما لو سئل عن الإنسان والفرس والثور فيجاب بتمام الجزء المشترك بينها وهو
الحيوان. وإن لم يكن أشياء مختلفة بالحقيقة فإن كان نوعه منحصرا في شخصه فهو
المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة كالشمس عند من لا يجوز شمسا أخرى
وإن لم ينحصر نوعه في شخصه فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية
معا كالإنسان في جواب من سأل عن زيد وعمرو وبكر فإن اعتبر بالنسبة إلى الجميع
فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة وإن اعتبر بالنسبة إلى الواحد فهو
المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية. قال رحمه الله تعالى: وجزؤها المشترك الجنس
والمميز الفصل والمجموع منهما النوع. أقول هذا هو القسم الثاني من الأقسام
الثلاثة من الكلي وهو الداخل في الماهية وغرضه أن يبين أن جزء الماهية منحصر في
الجنس والفصل وأن المجموع المركب منهما هو النوع. اعلم أن جزء الماهية إما أن
يكون مشتركا بينها وبين نوع آخر مخالف لها أو لا يكون. الأول إن صلح في جواب
ما هو فهو الجنس سواء كان قريبا كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان أو بعيدا كالجسم بالنسبة
إليه. وإن لم يصلح في جواب ما هو فإن كان مساويا للجنس القريب فهو فصل الجنس
كالحساس المساوي للحيوان الذي هو جنس قريب للإنسان وإن لم يكن مساويا للجنس
القريب فهو فصل الجنس كالمدرك فإنه جنس للناطق الذي هو مدرك بالعقل والحساس
الذي هو مدرك بالحس. وإن لم يكن مشتركا بين الماهية وغيرها بل مختصا بها مميزا لها
عما سواها فهو الفصل فإن ميزه عما يشاركه في الجنس البعيد كالحساس بالنسبة
إليه فهو الفصل البعيد. فظهر أن جزء الماهية منحصر في الجنس والفصل وكل واحد
منهما إما قريب أو بعيد والمجموع المركب منهما هو النوع. قال رحمه الله تعالى:
والجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة وكذا من المختلف النوع ويطلق النوع على الذي
آحاده متفقة الحقيقة فالجنس الوسط نوع بالأول لا الثاني والبسائط بالعكس

والعرض بخلافه. أقول هذا التعريف ليس بجيد وكان ينبغي له حيث أخرج أن
جزء الماهية إما جنس أو فصل وأن المركب منهما نوع أن يعرف الجنس ثم الفصل
ثم النوع المركب منهما. وقد تساهل رحمه الله تعالى في ذلك على ما ستراه. وقد عرف
الجنس بأنه كلي هو ما اشتمل على مختلف بالحقيقة وهو باطل لأنه ليس بمطرد إذ
يدخل فيه العرض العام لأنه يصدق عليه الحد المذكور وليس بجنس. والصواب أن
يقال في حده هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو. فقولنا
المقول كالجنس لأنه شامل للشخص والكليات الخمسة. وقولنا على كثيرين احتراز عن
الشخص. وقولنا مختلفين بالحقائق احتراز عن النوع. وقولنا في جواب ما هو احتراز
عن الخاصة والفصل والعرض العام. واعلم أن مراتب الجنس أربع لأنه إن لم يكن
فوقه جنس وتحته جنس فهو الجنس العالي ويقال له جنس الأجناس كالجوهر فإنه لا
جنس فوقه وتحته أجناس كثيرة. وإن كان بالعكس بأن يكون فوقه جنس وتحته ليس صح
جنس فهو الجنس السافل كالحيوان. وإن كان فوقه جنس وتحته جنس فهو الجنس
الوسط كالنامي. وإن كان بالعكس أي ليس فوقه جنس وليس تحته جنس فهو الجنس
المفرد كالعقل إن لم يكن الجوهر جنسا له. والجنس المطلق جنس للأربعة. واعترض عليه
الإمام فخر الدين في الملخص بأن قال لا يجوز جعل الجنس المطلق جنسا لها. واحتج عليه
بأن امتياز الأولين والرابع بقيود عدمية لأن قيد الأول ليس فوقه وقيد
الثاني ليس تحته وقيد الرابع ليس فوقه ولا تحته. والفصول العدمية لا تكون مقومة
للأمر الوجودي فيبقى الوجودي منها واحدا وهو المتوسط لأن فصله فوقه
وتحته. والجنس لا يتحقق بنوع واحد بل لا بد في تحققه من نوعين فأكثر فبطل
كون مطلق الجنس جنسا للأربعة. وجوابه أنه لم لا يجوز أن تكون تلك الأمور
العدمية لوازم لفصول وجودية وتلك الفصول الوجودية مقومة لأنواعها
وتلك اللوازم كاشفة عن تلك الفصول الوجودية. وأما النوع فهو إما إضافي
وإما

وإما حقيقي. وبدأ المصنف بالإضافي وقد عرفه بقوله وكل من المختلف النوع يعني
كل واحد من المختلف بالحقيقة المشتمل عليه الجنس نوع إضافي كالنبات والجماد والحيوان
فإنها أنواع إضافية لأنها مختلفة بالحقيقة والجنس الذي هو الجسم يشملها. وكذا الإنسان
والفرس والثور فإنها أنواع إضافية أيضا لكونها مختلفة بالحقيقة والجنس الذي
هو الحيوان يشملها. والأولى أن يقال في تعريفه هو المقول عليه وعلى غيره
الجنس في جواب ما هو قولا أوليا. فقولنا المقول يتناول الشخص والكليات
الخمسة. وقولنا عليه وعلى غيره الجنس احتراز عن الشخص والجنس من حيث هو
جنس والنوع الحقيقي من حيث هو نوع حقيقي. وقولنا في جواب ما هو احتراز
عن الفصل والخاصة والعرض العام. وقولنا قولا أوليا احتراز عن الصنف كالزنجي
والرومي فإنه لا يقال عليه الجنس إلا بواسطة قول النوع عليه. ومراتبه أربع كمراتب
الجنس لأنه إن لم يكن فوقه نوع وتحته نوع فهو النوع العالي كالجسم فإنه نوع للجوهر
الذي هو جنس الأجناس. وإن كان فوقه نوع وليس تحته نوع فهو النوع السافل كالإنسان.
وإن كان فوقه نوع وتحته نوع فهو النوع المتوسط كالحيوان. وإن كان فوقه نوع وليس
تحته نوع فهو النوع المفرد كالعقل. والنوع المطلق جنس للأربعة على ما تقدم في
الجنس لكن السافل منها يسمى نوع الأنواع لأن نوعيته إنما هي بالإضافة إلى ما فوقه
من حيث إنه واقع تحت جميعها بخلاف ما تقدم في الجنس فإن جنس الأجناس هو العالي
على جميعها لأن جنسيته إنما هي بالإضافة إلى ما تحته من حيث إنه واقع على جميعها.
وأما النوع الحقيقي فعرفه المصنف بأنه المقول على كثير آحاد متفقة الحقيقة
وهو باطل لأنه غير مطرد لدخول الفصل والخاصة فيه فيتعين أن يزاد فيه قيد
ليخرجا فيقال هو المقول على كثير آحاد متفقة الحقيقة في جواب ما هو. فقولنا المقول
كالجنس لأنه شامل للشخص والكليات الخمس. وقوله على كثير آحاد احتراز عن الشخص
وقوله متفقة الحقيقة احتراز عن الجنس. وقوله في جواب ما هو احتراز عن
الفصل والخاصة والعرض العام. وإذا علمت رسم كل واحد من

النوع الاضافي والحقيقي فليعلم ان الشيء الواحد قد يكون نوعا اضافيا باعتبار ونوعا
حقيقيا باعتبار اخر كما في النوع السافل فانه قد اجتمع فيه الاعتباران كالانسان مثلا فانه
نوع اضافي باعتبار انه يشتمل عليه وعلى غيره مثل الجنس ونوع حقيقي باعتبار انه
مقول على ذي آحاد متفقة الحقيقة واذا كان النوع الواحد قد يكون اضافيا باعتبار
وحقيقيا باعتبار اخر فلا بد من الفرق بينهما وقد فرقوا بينهما من اربعة اوجه
اولها ما ذكره في قوله فالجنس الوسط نوع بالاول لا الثاني والبسايط بالعكس
ومعناه ان كل واحد من النوعين يوجد منفكا عن الاخر اما وجود النوع الاضافي
منفكا عن الحقيقي ففي الاجناس المتوسطة فان الجنس العالي مشتمل عليها وعلى
غيرها فهي انواع اضافية كالحيوان والنبات والجماد فان كل واحد من الثلاثة نوع
اضافي باعتبار ان الجسم مقول على كل واحد منها وليست انواعا حقيقية لان كل واحد
منها ليس بذي آحاد متفقة الحقيقة وهذا معنى قوله فالجنس الوسط نوع بالمعنى
الاول لا الثاني واما وجود النوع الحقيقي منفكا عن الاضافي ففي البسايط
كالوحدة والنقطة والمفارقات القدسية على راي من اثبتها مفارقات فانها انواع
حقيقية لان كل واحد منها مقول على متفق بالحقيقة وليست انواعا اضافية
اذ لا جنس لها والا لم تكن بسيطة وهذا معنى قوله والبسايط بالعكس ولم يذكر المصنف
غير هذا وثانيها ان الاضافي مركب من الجنس والفصل لحمل الجنس عليه في جواب ما هو
فيكون مندرجا مع غيره تحت الجنس المقول عليه فيحتاج الى الفصل يتقوم به بخلاف الحقيقي
فانه قد يكون بسيطا كالوحدة والنقطة فلا يحتاج الى فصل وثالثها ان نوعية الاضافي اي
باعتبار ما تحته كما تقدم ورابعها انه يمكن تصور كل واحد منهما بدون الاخر فانه — فوقه ونوعية الحقيقي باعتبار
نتصور اندراج الشيء تحت جنس مع الغفلة عن كونه مقولا على متفقين بالحقيقة
وكذا نتصور كونه مقولا على متفقين بالحقيقة مع الغفلة عن اندراجه تحت جنس
قال الامام فخر الدين النوع الذي هو احد الكليات الخمسة هو النوع الحقيقي دون
الاضافي لان النوع الحقيقي محمول والاضافي ليس محمولا لكونه موضوعا وجوابه انا
لا نسلم انه اذا كان موضوعا لا يكون محمولا اذ من الجايز ان يكون محمولا وموضوعا

باعتبارين واما الفصل فلم يعرفه المصنف وتعريفه ان يقال هو المقول على الشيء في جواب اي
شيء هو في ذاته فقولنا المقول على الشيء شامل للخمس والكليات الخمس وقولنا في جواب اي
شيء هو احتراز عن الجنس والنوع وقولنا في ذاته احتراز عن الخاصة والعرض العام وقد
ايضا بانه الكلي الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس او في الوجود ويعرف ايضا بانه كمال
الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس والفصل المقترن بالجنس له نسبة الى النوع بالتقويم
ونسبة الى الجنس بالتقسيم قوله والعرضي بخلافه اي العرضي بخلاف الذاتي يعني انه يتصور
فهم الذات قبل فهمه لانه خارج عنها الا ترى انه يمكن تصور حقيقة الانسان مع الذهول عن
كونه ضاحكا او غيره من عرضياته وكذا ايضا يعرف بكونه معللا بعلة وانه لا يترتب
تعقله مع تعقل الذات فالعرضي بخلاف الذاتي في الامور الثلاثة وقد تقدم تحقيق ذلك
في الكلام على الذاتي قال رحمه الله تعالى وهو لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته
وهو لازم للماهية بعد فهمها كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة ولازم في الوجود
خاصة كالحدوث للجسم والظلمة وقد لا يزول كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذ — هب
اقول لما ذكر ان الذاتي اما جنس او فصل او نوع شرع يذكر ما يمكن ان العرضي
اما خاصة او عرض عام ليتكمل البحث عن الكليات الخمسة فقول العرضي ينقسم الى لازم
وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته لمعروضه وهو اما لازم للماهية بعد فهمها
او لازم للوجود فاللازم للماهية ان كان تصوره مع تصور الماهية كافيا في جزم الذهن
بلزومه لها كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وهذا يسمى لازما بينا ولا يفتقر الى وسط
وان لم يكن تصوره مع تصور الماهية كافيا في جزم الذهن بلزومه لها كتساوي الزوايا
الثلاث لقائمتين للمثلث فهذا يسمى لازما غير بين ولازما بوسط واما اللازم للوجود
فهو كسواد الزنجي وبياض الصقلبي لانه من لوازم وجودهما في تلك البلاد قوله
كالحدوث للجسم والظلمة هذان المثالان باطلان لان الحدوث ليس من لوازم الجسم في
وجوده فقط بل هو لازم للماهية ايضا والظل قد يفارق الجسم في كثير من الاحوال
قوله والعارض بخلافه يعني ان العارض بخلاف اللازم اي يتصور مفارقته لمعروضه
وينقسم العارض ايضا الى قسمين كما انقسم اللازم لانه اما ان لا يكون سريع الزوال

كالشيب والشباب ٥ وإما أن يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل
واعلم أن تمثيله بسواد الغراب والزنجي فلكونهما من لوازم الوجود كما قدمناه ٥ وأما
صفرة الذهب فليست بسريعة الزوال إذا انفرد هذا فنقول كل واحد من اللازم والمفارق
والعارض إما أن يختص بحقيقة واحدة أو يكون شاملا لها ولغيرها فإن كان الأول فهو
الخاصة سواء كان شاملا لجميع أفراد تلك الحقيقة كالضاحك للإنسان بالقوة أو لم يكن
شاملا كالضاحك له بالفعل وإن كان الثاني فهو العرض العام سواء كان شاملا لأفراد
تلك الحقائق كالحركة للحيوان بالقوة أو لم يكن شاملا كالحركة له بالفعل ٥ ولنعرف كل
واحد منهما ٥ أما الخاصة فهي الكلي المقول على أفراد حقيقة واحدة قولا عرضيا ٥ فقولنا
الكلي جنس للكليات الخمس وقولنا المقول على أفراد حقيقة واحدة احترازا عن الجنس
والعرض العام ٥ وقولنا قولا عرضيا احترازا عن النوع والفصل ويندرج فيما ذكرناه
خاصة الجنس العالي وخاصة النوع السافل وخاصة النوع المتوسط بينهما ٥ وأما
العرض العام فهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق قولا عرضيا ٥
فقولنا الكلي كالجنس للكليات الخمس وقولنا المقول على كثيرين احترازا عن الشخص
وقولنا مختلفين بالحقائق احترازا عن النوع والخاصة وقولنا قولا عرضيا احترازا
عن الفصل وقد يكون عرضا عاما لجنس الأجناس ولنوع الأنواع وللمتوسط بينهما وهذا الجنس و
[illegible] على الكليات الخمس الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام والجنس
بالإضافة إلى الفصل عرض عام والفصل بالإضافة إلى الجنس خاصة وكل واحد من الجنس والفصل
والخاصة والعرض العام إذا اعتبر بالنسبة إلى حصصه الموجودة في أفراده كان نوعا
حقيقيا وقد يجتمع بعض الكليات مضافا إلى البعض كجنس الفصل وجنس الجنس وفصل
الجنس وفصل الفصل وقد تشترك بعض هذه الكليات مع بعض وقد يباين بعضها بعضا
أما الكليات الخمسة فتشترك في كونها كلية وفي كونها محمولة بالطبع وفي أنها
تعطي ما تحتها أسماءها وحدودها وفي أن المحمول عليها محمول على ما تحتها ٥ وأما
الجنس والفصل والخاصة والعرض العام فتشترك في كونها دالة على الماهية بحسب
الخصوصية المحضة ٥ وأما الجنس والفصل والنوع والخاصة فتشترك في كونها
جميع

جميع الموجودات بمنع اشتراكها في ولعدمها ٥ وأما الجنس فيشترك مع الفصل في
كونهما جزئي الماهية وفي كونهما محمولين على النوع المركب منهما ٥ ويشترك مع النوع
في كونهما مقولين في جواب ما هو ويشترك مع الخاصة في كونهما داخلين في القسم التام
ويشترك مع العرض العام في كونهما مقولين على كثيرين مختلفين بالحقائق وفي كونهما غير
صالحين لتعريف النوع ٥ وأما الفصل فيشترك مع النوع في كونهما [illegible] غير عرضي
وفي كونهما موضوعين للجنس ويشترك مع الخاصة في كونهما مختصين بالنوع الموضوع
خارجين عن الماهية وكل
كليهما ٥ وأما الخاصة فتشترك مع العرض العام في كونهما
وكل وصف لمشترك فيه ثلاثة منها ٥
وصف اشترك فيه أربعة منها فالخامس يباينها ٥ وكل وصف اشترك فيه اثنان فالثالث الباقي يباينهما ٥ فال
فالاثنان الباقيان يباينها ٥ وكل وصف اشترك فيه
الجزم مركب وكل
[illegible] الحد الجنس الأقرب ثم الفصل ٥ أقول
[illegible] الله تعالى وصورة [illegible] ٥ وأما صورته
مركبة إما من مادة وصورة أما مادته فهي الأجناس والفصول
فهي [illegible] الخاصة أعني الهيئة الاجتماعية من التركيب الخاص بأن يقدم الجنس القريب
أولا ثم يوضع الفصل بعده كقولنا في حد الإنسان هو الحيوان الناطق وفي حد الخمر هو
الشراب المسكر ٥ قال رحمه الله تعالى وخلل ذلك نقص وخلل المادة خطأ ونقص فالخطأ لجوار
كجعل المعقول هو الواحد جنسا وكجعل العرضي الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وترك
بعض الفصول فلا يطرد وكتعريفه بنفسه مثل الحركة عرض نقلة والإنسان حيوان بشر
وكجعل النوع والجزء جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة وبخلق الدمي
باللازم الظاهر لا يخفى مثله ولا أخفى وبما الأبيض فعقلية عليه مثل الزوج عدد يزيد
على الفرد بواحد وبالعكس فإنهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس فإن النفس أخفى
ومثل الشمس كوكب نهاري فإن النهار يتوقف على الشمس والنقص كاستعمال الألفاظ الغريبة
والمشتركة والمجازية ٥ أقول لما تمم الكلام الثلاثة أقسام وعرف كل واحد
منها شرع يتكلم على وقوع الخلل فيما [illegible] فنقول وقوع الغلط في التصورات
إنما هو من جهة الخلل الواقع في الحد والخلل الواقع فيها تارة يكون من جهة الصورة
وتارة يكون من جهة المادة فإن كان من جهة الصورة فهو نقص وذلك

بأحد أمور ثلاثة الأول أن يذكر الجنس البعيد مع الفصل كقولنا في حد الإنسان هو
الجسم الناطق وفي حد الخمر هو المائع المسكر لأن الحيوان أقرب إلى الإنسان من الجسم والشراب
أقرب إلى الخمر من المائع الثاني أن يذكر بدل الجنس القريب حده مع الفصل كقولنا في الإنسان
هو جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ناطق الثالث أن يقدم الفصل أولا ثم يذكر بعده
الجنس كقولنا في حد الإنسان هو الناطق الحيوان وفي حد الخمر هو المسكر الشراب فجميع هذه
الصور نقص في الحد وإن كان التمييز تحصل بها ولئن كانت من جهة المادة فتارة تكون خطأ
وتارة تكون نقصا وأما الخطأ فتارة يكون في الذاتي وتارة يكون في الرسمي أما وقوع
الخطأ في الحد الذاتي فمن ستة أوجه الأول أن يجعل العرض العام جنسا كجعل الموجود
والواحد جنسا كما لو قيل في حد الإنسان هو الموجود الناطق أو هو الواحد الناطق
فهذا خطأ لأن الموجود والواحد ليس بذاتيين للإنسان لجواز تصوره مع الذهول
عن كونه موجودا أو واحدا الثاني جعل العرض للفارق الخاص بنوع فصلا كما لو
قيل في الإنسان هو الحيوان الكاتب بالفعل فلا ينعكس الحد لوجود إنسان ليس بكاتب
بالفعل الثالث ترك بعض الفصول كما لو قيل في حد الجبن هو المتولد على الكثير من متخلف
بالحقائق ونترك قولنا في جواب ما هو فلا يطرد الحد لدخول العرض العام والنقص
فيه الرابع تعريف الشيء بنفسه كما لو قيل في حد الحركة هي عرض نقلة فإن ذلك لا يفيد
لأن عرض نقلة هي نفس الحركة وكما لو قيل في حد الإنسان هو حيوان بشر فحيوان بشر
هو نفس الإنسان الخامس جعل النوع جنسا كما لو قيل في حد الشر هو ظلم الناس
فظلم الناس نوع من الشر وكما تقدم في تعريفه للنظر بالفكر لأن الفكر نوع من النظر
السادس تعريف الشيء بأجزائه كما لو قيل في حد العشرة هي خمسة وخمسة أو سبعة
وثلاثة أو ستة وأربعة فإن ذلك لا يفيد أيضا وأما وقوع الخطأ في الحد
الرسمي فمن ثلاثة أوجه الأول تعريف الشيء بما يساويه في الخفاء والظهور وذلك
كتحديد الضد بضده أو المضاف بالمضاف إليه كما لو قيل في حد الزوج هو عدد يزيد

على الفرد بواحد ثم نعكس فنقول الفرد عدد يزيد على الزوج بواحد فليس أحدهما أخفى
من الآخر ولا أظهر منه بل هما متساويان في الخفاء والظهور وكذلك لو قيل في حد الأب هو
الذي له ابن ثم نعكس ونقول الابن هو الذي له أب فهما أيضا متساويان في الخفاء والظهور
الثاني تعريف الشيء بما هو أخفى منه كما لو قيل في حد النار هي جسم شبيه بالنفس
بأن النفس أخفى من النار والخفي لا يعرف الجلي وكما لو قيل في حد البغلة الحمقاء هي
الفرخ فإن الفرخ أخفى من البغلة الحمقاء الثالث تعريف الشيء بما يتوقف عقليته
عليه إما بمرتبة أو بمراتب مثال ما يتوقف تعقله عليه بمرتبة قولنا في حد الشمس هو
كوكب يطلع نهارا فهذا باطل لأن النهار لا يعرف إلا بالشمس فلو عرفت الشمس بالنهار لتوقفت
معرفتها على معرفته فيكون قد عرف الشيء بما يتوقف معرفته عليه بمرتبة وهو دور ممتنع
ومثال ما يتوقف تعقله عليه بمراتب قولنا في تعريف الاثنين هو زوج أول والزوج
ثم نعرف الزوج بأنه المنقسم بمتساويين ثم نعرف المتساويين بأنهما الشيئان اللذان
لا يفضل أحدهما على الآخر ثم نعرف الشيئين بأنهما الاثنان فقد عرف الشيء بما يتوقف تعقله
عليه بمراتب وهو أشد فسادا من الأول وأما النقص الذي فيه من جهة المادة فمن
ثلاثة أوجه الأول استعمال الألفاظ الغريبة كما لو قيل في حد النار هي ركن أسطقس
لأنه لا يحصل به مقصود السامع لكون ألفاظها لا يعرفها إلا الخواص فلا ينبغي
أن يعرف بها الثاني استعمال الألفاظ المشتركة كما لو قيل في حد [illegible] الشمس
هي عين وكذا لو قيل في الحيض هو قرء وهذا أيضا لا يحصل به مقصود السامع الثالث
استعمال الألفاظ المجازية كما لو قيل في حد الطواف هو صلاة وفي حد الرجل البليد
هو حمار وجميع ما ذكر لا يحصل به التعريف قال رحمه الله تعالى ولا يحصل
الحد ببرهان لأنه وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه فلو وقع في الحد لكان
مستلزما غير المحكوم عليه ولأن الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فلو دل عليه
لتم الدور أقول الحدود لا تكتسب بالبراهين ولا يمكن إقامة الدليل عليها
عند النزاع لأن أربعة لا يقام عليها البرهان ولا يطلب الخصم عليها دليلا و

نقل فيما لم ومن الحدود والعوايد والاجماع والاعتقادات الكامنة في النفس
انما الحد لا يجوز ان يطلب عليه الدليل فلان الدليل انما يكون مصححا للخبر الذي
يحتمل الصدق والكذب وحاصل الحد راجع الى تعيين حقيقة متصورة تصورا
اجماليا لتتصور تصورا تفصيليا من غير حكم عليها بنفي او اثبات ومعلوم
ان المنازعة في تلك الحقيقة المتصورة من حيث هي لا يمكن عليه اصلا نعم يمكن
النزاع في كون هذا ذاتيا او ليس وهذا لازم او ليس وهذا بين مما نحن فيه
وقد استدل المصنف رحمه الله تعالى على ذلك بامرين الاول ان البرهان لا بد فيه
من وسط وهو الحد المتكرر وذلك الوسط بين المحدود الذي هو الانسان والحد الذي
هو الحيوان الناطق لكان ذلك الوسط مستلزما غير المحكوم عليه لا محالة غير المحكوم
عليه مثاله اذا قلنا في حد الانسان انه الحيوان الناطق فقيل لم قلتم ان هذا
حده وما الدليل عليه فقلنا لان كل انسان بشر وكل بشر حيوان ناطق فينتج ان كل انسان
حيوان ناطق فيقال ما اثبتم حكما على المحكوم عليه الذي هو الانسان غيره بل اثبتم
عينه لان الانسان هو عين الحيوان الناطق ولا مفهوم له سواه والقاعدة في البراهين
ان يثبت بها للشيء غيره لا ان يثبت له عينه فثبت ان الحد لا يمكن اكتسابه بالبرهان
وهذا الذي ذكره غير مستقيم على مذهب المحققين لان الحد عندهم غير المحدود
وانما يستقيم عند من يرى ان الحد نفس المحدود وهم الاقلون على ما سيأتي ان شاء الله تعالى
الثاني ان الدليل لا بد وان يكون مركبا من مقدمتين كل واحدة منهما لا بد فيها من محكوم
عليه ومحكوم به والمحكوم عليه في المقدمة الاولى هو المحدود الذي هو الانسان
في مثالنا والمحكوم به في المقدمة الثانية هو الحد الذي هو الحيوان الناطق في مثالنا
فالدليل اذا يستلزم تعقل المحدود والحد فهو متوقف عليهما فلو كان تعقلهما متوقفا
على الدليل لزم الدور فان قيل ان الحاد يدعي ان حد الانسان مثلا هو الحيوان الناطق
وذلك منه دعوى فلم لا يجوز ان يطالب بالدليل المصحح لدعواه قلنا

لا نسلم انها دعوى بل هي اشارة منه الى ان هذه الماهية المتصورة هي الحيوان الناطق
على ان يكون حدا لها الا انه يقصد ان يحكم على الانسانية بالحيوانية والناطقية بنفي او
اثبات وهذا لا يمنع ولا يطالب عليه بالدليل اللهم الا ان يدعي بيان ان ذات الانسان
محكوم عليها بالحيوانية والناطقية فهي دعوى حكمية ويتوجه عليه المنع والمطالبة
قال رحمه الله تعالى فان قيل فمثله في التصديق قلنا دليل على حصول ثبوت النسبة
او نفيها لا على تعقلها اقول هذا سؤال وارد على الدليل الثاني من دليلي المصنف
مع جوابه وهو ان يقال هذا الدليل الذي ذكرتموه وارد عليكم في دليل التصديق
لانه مركب من مقدمتين كل واحدة منهما تتوقف على تعقل المحكوم عليه والمحكوم
به فيلزم الدور كما ذكرتموه قلنا لا نسلم لزوم الدور لان دليل التصديق انما
هو على حصول النسبة بين المحكوم عليه والمحكوم به لا على تعقل المحكوم عليه
والمحكوم به ولا على تعقل النسبة بينهما بخلاف ما نحن فيه قال رحمه الله تعالى
ومن ثم لم يمنع الحد اقول اذا ثبت ان الحد لا يحصل بالبرهان ولا يطلب الخصم
عليه دليلا فالة النزاع انتفى لان الخصم ان يمنع الحد لان المانع انما يمنع الشيء
ليقيم الخصم الدليل على تصحيحه فلذلك لا يمنع الحد قال رحمه الله تعالى ولكن
يعارض ويبطل بخلله اقول هذا جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول
اذا اثبتم ان الحد لا يحصل بالبرهان ولا يطالب على صحته بالدليل ونحن قد نعتقد بطلان الحد
فكيف يكون الحيلة في ذلك فاجاب ان الحيلة احد امرين اما المعارضة واما ابطال
الحد بما يقع فيه من الخلل مثال المعارضة في الحد العقلي ما لو قيل في حد العرض
العام هو المقول على الشيئين مختلفين بالحقائق قولا عرضيا ومثالها من الفقهيات ف
الغاصب من الغاصب ضامن لان الغاصب هو واضع اليد على الشيء بغير استحقاق وهذا
واضع يده على الشيء بغير استحقاق فيكون ضامنا فيقال له هذا الحد الذي ذكرته معارض
بحد اخر وهو ان يقال الغاصب هو رافع اليد المحقة وواضع اليد المبطلة وهذا لم يرفع
يدا محقة فلا يكون ضامنا ومثال ابطاله بالخلل الواقع فيه ما لو قيل في حد الانسان

هو المتحرك الضاحك فيقال هذا الحد باطل لأن الذي جعلته جنسا هو عرض عام والذي
جعلته فصلا هو خاصة وهكذا جميع ما سبق ذكره مما يكون نقصا في الحد أو مبطلا
له ❊ قال رحمه الله تعالى أما إذا قيل الإنسان حيوان ناطق وقصد منه أن لفظه لغة
أو شرعا فطريقه النقل بخلاف تعريف الماهية ❊ أقول إذا قيل حد الإنسان
حيوان ناطق وقصد به أن لفظ الإنسان وضع في اللغة أو في الشرع بإزاء الحيوان ارح
الناطق على معنى أنه يكون علما له كما أن الشارع وضع لفظ الصلاة للطوائف والأركان
المخصوصة وواضع اللغة وضع الفرس للحيوان الصاهل فدليل ذلك ليس إلا النقل
من أئمة اللغة أو أئمة الشرع بخلاف تعريف الماهية فإنه لا يمكن إثباته بالدليل
أصلا نقليا كان أو غير نقلي ❊ الفصل الثاني في الحجة وفيه مباحث البحث
الأول في المواد التي تتركب عنها وهي القضايا ❊ قال رحمه الله تعالى ويسمى كل
تصديق قضية ويسمى في البرهان مقدمات ❊ أقول القضية قول يصح أن
يقال لقائله إنه صادق أو كاذب وهي مشتقة من لفظ القضاء وهو الحكم على الشيء
بأمر. إذا القضية والتصديق والخبر والحكم والقول ألفاظ مترادفة على معنى
واحد ثم القضية إن جعلت جزء الدليل سميت مقدمة ولا بد فيها من محكوم عليه
ومحكوم به فإن كانا مفردين كقولنا زيد كاتب سميت حملية وإن كانا قضيتين
كقولنا إن كان العالم محدثا فله محدث سميت شرطية ويسمى المحكوم عليه فيها مقدما
والمحكوم به تاليا ❊ قال رحمه الله تعالى والمحكوم عليه فيها إما جزئي معين أولا معين ح
والثاني إما مبين جزئيته أو كليته أولا فصارت أربعة شخصية وجزئية محصورة
وكلية ومهملة كل منها موجبة وسالبة ❊ أقول القضية الحملية بسيطة
بالنسبة إلى الشرطية والبسيط متقدم على المركب فليتقدم عليه وضعا ولذلك
قدم الكلام عليها فنقول المحكوم عليه في القضية الحملية إما أن يكون جزءا معينا
أو لا يكون فإن كان الأول كقولنا زيد كاتب سميت شخصية ومخصوصة وإن كان
الثاني فإن كان مبينا جزئيته بذكر السور كقولنا بعض الإنسان كاتب سميت جزئية

ومحصورة لو مبينا كليته بذكر السور كقولنا كل إنسان حيوان سميت كلية ومحصورة
وإما أن لا يكون مبينا لا جزئيته ولا كليته سميت محصورة مهملة ❊ فالقضايا المذكورة
أربع كل واحدة منها موجبة وسالبة فصار الجميع ثمانية ❊ وينبغي إيضاحه بتقسيم
أبين من هذا التقسيم فيه ما أغفله المصنف ❊ فنقول موضوع القضية الحملية إما أن
يكون شخصا معينا أو لا يكون فإن كان شخصا معينا سميت القضية شخصية ومخصوصة
وهي إما موجبة كقولنا زيد كاتب أو سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب ❊ وإن لم يكن شخصا
بيان نفس معينا فإما أن يكون الحكم فيها على نفس الموضوع من حيث هو كلي أو على ما صدق
عليه الموضوع فإن كان الحكم على نفس الموضوع من حيث هو كلي كقولنا الحيوان جنس
والإنسان نوع سميت القضية طبيعية وإن كان الحكم فيها على ما صدق عليه الموضوع
فإما أن يقترن به السور أو لا يقترن فإن اقترن به السور وهو اللفظة الدالة على كمية
أفراد الموضوع سميت مسورة ومحصورة والقضية المسورة على أربعة أقسام
لأن السور إما أن يدل على جميع أفراد الموضوع أو على بعض أفراده فإن دل على
جميع أفراده سميت كلية وهي إما موجبة ولها سور واحد وهو كل كقولنا كل إنسان
حيوان وإما سالبة ولها سوران لا شيء ولا واحد كقولنا لا شيء من الحيوان بجماد ولا
واحد من الإنسان بحجر وإن دل على بعض أفراد الموضوع سميت جزئية وهي إما موجبة
ولها سوران بعض وواحد كقولنا بعض الحيوان إنسان وواحد من الحيوان فرس وإما
سالبة ولها ثلاثة أسوار ليس كل وليس بعض وبعض ليس كقولنا ليس كل حيوان إنسانا وليس
بعض الحيوان فرسا وبعض الإنسان ليس بكاتب وإن لم يقترن السور بالموضوع سميت
مهملة وهي إما موجبة كقولنا الحيوان إنسان أو سالبة كقولنا الحيوان ليس بإنسان
قال رحمه الله تعالى والمحقق في المهملة الجزئية ❊ وسميت ❊ أقول القضية
المهملة هي التي أهملت في إدخال السور عليها وهي في قوة الجزئية لأنه يلزم من
ان صدق المهملة صدق الجزئية وبالعكس لأنه كلما صدق الحيوان إنسان صدق بعض الحيو

انسان وكلما صدق بعض الحيوان انسان صدق الحيوان انسان بخلاف الكلية فانه
لا يلزم من صدقها صدقها لانه اذا صدق الحيوان لم يصدق كل الحيوان انسان والجزئية حيوان انسان
والمهملة متلازمان ولما كانت الجزئية متحققة في المهملة اهملت في اشكال الشواهد
عليها ٥ اذا علمت هذا فاعلم انه لا بد من نسبة بين المحمول والموضوع لانه
لو تصوراهما دون هذه النسبة لم يكن المتصور لنا قضية واللفظ الدال على هذه
النسبة يسمى رابطة فان صرح بها كقولنا زيد هو كاتب سميت ثلاثية وان اسقطت
في بعض اللغات اعتمادا على الشعور بمعناها كقولنا زيد كاتب سميت ثنائية
ومن الثانية من جملة الادوات في غير لغة العرب اما لغة العرب فمنهم من جعلها
اداة ومنهم من جعلها اسما على ما عرف من الخلاف للمغرب في علم النحو ٥ وطرفا
٢ المحصلة القضية الحملية ان كان وجوديين سميت محصلة وهي اما محصلة موجبة كقولنا زيد كاتب
واما محصلة سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب وتسمى سالبتها بسيطة ٥ وان كانا عدميين
٣ المعدولة سميت معدولة ومتغيرة وهي لما موجبة ان كان الحكم فيها بالايجاب وسالبة ان كان
الحكم فيها بالسلب والعدل تارة يكون في جانب الموضوع كقولنا كل ما ليس بحي
فهو جماد وتارة يكون في جانب المحمول كقولنا كل ما هو جماد فهو غير عالم ٥ وتارة
يكون في الطرفين معا كقولنا كل ما ليس بحي فهو غير عالم ٥ وقد يحصل الالتباس بين
السالبة المحصلة وبين الموجبة المعدولة المحمول والامتياز بينهما في الثلاثية بتقدم
حرف السلب على الرابطة وتاخيره عنها فان تقدم حرف السلب تسلب ما بعده عن
الموضوع وان تاخر عن الرابطة كقولنا زيد هو ليس بكاتب فهي الموجبة المعدولة المحمول
لان من شان الرابطة ان تربط ما بعدها بالموضوع والامتياز بينهما في السالبة بالنية
او بالاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب كغير ولا وتخصيص بعضها بالسلب
كليس ومن حق الاسوار ان تقترن بالموضوع فان اقترن منها شيء بالمحمول تغيرت
القضية عن وضعها الطبيعي وتسمى منحرفة ٥ والمعتبر في ايجاب الحملية وسلبها

٤٤
ثبوت الحكم ورفعه لا ثبوت المحمول والموضوع او رفعهما ثم المحمول على الشيء ان كان
ذاتيا كقولنا للمنحرف جسم يسمى محمولا بالمواطاة وان لم يكن ذاتيا كقولنا الجسم ابيض سمي
محمولا بالاشتقاق ٥ فان قيل حمل الشيء على غيره ممنوع لانا اذا قلنا ج هو ب فالب المحمول
على الجيم اما ان يكون عينه او مغايرا له فان كان عينه كان الجيم والباء لفظين مترادفين على
معنى واحد فلا حمل ولا وضع في الحقيقة ٥ وان كان غيره استحال الحمل لاستحالة ان يكون الشيء
نفس غيره ٥ وجوابه انا لا نسلم انه اذا كان الباء غير الجيم يستحيل الحمل لان المراد من
قولنا ج هو ب ان كل ما صدق عليه ج صدق عليه ب ومع صدقهما على ذات واحدة
يجب ان يكونا متغايرين لان الجيم يسمى عنوان الموضوع وما صدق عليه الجيم يسمى
ذات الموضوع ٥ واعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلا نعني به الجيم الكلي ولا الكل من
حيث هو كل بل كل واحد واحد مما يثبت له الجيم ٥ والفرق بين المفهومات الثلاثة ظاهر فان
الجيم قد يصدق على الكلي فقط كقولنا الحيوان جنس ٥ وقد يصدق على الكل المجموعي
ج ا كقولنا كل العلماء والانسان بدن وقد يصدق على الكل العددي كقولنا كل انسان جزئي
ولا نعني به ايضا ما يكون حقيقة ج واما هو موصوف بالجيم بل نعني به ما يثبت له الجيم
سواء كان اخص حقيقة او عارضا له ولا نعني به ايضا ما هو ج بالقوة فان الذي يكون
بالقوة لا يكون موجودا ولا نعني به ايضا ما يكون هو موصوفا بالجيمية في الخارج بل هو
اعم من ذلك كله وهو الذي فرض العقل انه ج سواء كانت الجيمية موجودة في الخارج
او لم تكن وذلك الشيء الذي هو ج على الوجه المذكور فله ب على ذلك الوجه من غير زيادة
انه موصوف بها دائما او غير دائم مشروطا بشيء او غير مشروط به ولا بد لنسبة
المحمول الى الموضوع في نفس الامر من كيفية كالضرورة والدوام واللادوام واللاضرورة
وتسمى تلك الكيفية مادة القضية واللفظ الدال عليها يسمى جهة القضية فجهة القضية
ان كانت مذكورة بالفعل كقولنا الجسم مؤلف سميت مطلقة والموجهة ان حكم
فيها بالايجاب فقط كقولنا زيد كاتب بالاطلاق او بالسلب فقط كقولنا زيد ليس
بكاتب بالاطلاق سميت بسيطة وان تركبت من الايجاب والسلب كقولنا زيد كاتب

المركبات

لا دائماً سميت مركبة ٥ فالموجهات إما بسائط أو مركبات والبسائط ستة و
سبع فالحمليات الموجهة ثلاث عشرة قضية هي المتداولة بين أهل العصر ٥ أما البسائط
فالأولى الضرورية المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو
سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة ٥ مثال الإيجاب الإنسان حيوان بالضرورة
ومثال السلب الإنسان ليس بحجر بالضرورة ٥ الثانية المشروطة العامة وهي التي حكم فيها
بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موصوفاً
بالوصف العنواني مثال الإيجاب المتحرك متغير ما دام متحركاً بالضرورة ٥ ومثال السلب
ليس المتحرك بساكن ما دام متحركاً بالضرورة ٥ الثالثة الدائمة المطلقة وهي التي حكم فيها
بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة ٥ مثال
الإيجاب الجسم مؤلف دائماً ٥ ومثال السلب الجسم ليس بعرض دائماً ٥ الرابعة
العرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دام
ذات الموضوع موصوفاً بالوصف العنواني مثال الإيجاب بكل كاتب متحرك ما دام كاتباً
مثال السلب لا شيء من الإنسان بساكن ما دام كاتباً ٥ الخامسة المطلقة العامة
وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بالفعل من غير تعرض لقيد
آخر مثال الإيجاب الإنسان كاتب بالفعل مثال السلب الإنسان ليس بكاتب بالفعل
السادسة الممكنة العامة التي حكم فيها بسلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم
ومعنى ذلك أن القضية إن كانت موجبة كان سلب محمولها عن موضوعها غير ضروري
كقولنا كل نار حارة بالإمكان العام وإن كانت سالبة كان ثبوت محمولها لموضوعها
غير ضروري كقولنا لا شيء من النار ببارد بالإمكان العام ٥ وأما المركبات
فالأولى المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة التي قيدت باللادوام بحسب
الذات ومعنى ذلك أن حكم القضية بدوام الضرورة بحسب الوصف وباللادوام
بحسب الذات كقولنا بالضرورة كل متحرك متغير ما دام متحركاً لا دائماً ٥ الثانية
العرفية الخاصة وهي العرفية العامة التي قيدت باللادوام بحسب الذات ومعنى

٤٥

ذلك أن حكم القضية بالدوام بحسب الوصف وباللادوام بحسب الذات كقولنا
كل كاتب متحرك ما دام كاتباً لا دائماً ٥ الثالثة الوقتية وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت
المحمول للموضوع أو سلبه عنه في وقت معين مع قيد اللادوام بحسب الذات
كقولنا بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس لا دائماً ٥ الرابعة
المنتشرة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في وقت
غير معين مع قيد اللادوام بحسب الذات كقولنا بالضرورة كل إنسان متنفس وقتاً
ما لا دائماً ٥ الخامسة الوجودية اللادائمة وهي المطلقة العامة التي قيدت
باللادوام بحسب الذات كقولك الإنسان كاتب بالفعل لا دائماً ٥ السادسة الوجودية
اللاضرورية وهي المطلقة العامة التي قيدت باللاضرورة بحسب الذات كقولنا الإنسان
كاتب بالفعل لا بالضرورة ٥ السابعة الممكنة الخاصة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة
عن الجانب المخالف والموافق للحكم كقولنا كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص ومنه القضية
مركبة من ممكنتين عامتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة ٥ واعلم أن المراد باللادوام
بحسب الذات المطلقة العامة فكل قضية قيدت باللادوام حصلت قضية مركبة من
تلك القضية ومن المطلقة العامة ٥ والمراد باللاضرورة الممكنة العامة فكل قضية
قيدت باللاضرورة حصلت قضية مركبة من تلك القضية ومن الممكنة العامة موافقة
لها في الكمية مخالفة لها في الكيفية فإن كانت القضية موجبة فاللادوام واللاضرورة
سالبة وإن كانت سالبة فاللادوام واللاضرورة موجبة ٥ وأما الشرطية فهي إما
متصلة أو منفصلة ٥ أما المتصلة فهي التي حكم فيها بحصول قضية على تقدير حصول
أخرى كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية وتسمى المحكوم عليه فيها وهو
المشروط مقدماً والمحكوم به وهو الجزاء تالياً فإن كان مقدمها مستلزماً لتاليها وحكم
بثبوت ذلك اللزوم سميت موجبة لزومية كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود ٥ وإن حكم بسلب ذلك اللزوم سميت سالبة لزومية ٥ كقولنا ليس
البتة إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود ٥ وأقسام اللزومية أربعة أولها أن
يكون المقدم علة للتالي كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لأن طلوع الشمس

علة لوجود النهار وثانيهما ان يكون المقدم معلولا للتالي كقولنا ان كان النهار
موجودا فالشمس طالعة فان وجود النهار معلول لطلوع الشمس وثالثها ان يكونا
معلولي علة واحدة كقولنا ان كان الرعد موجودا فالبرق موجود فان كل واحد من
الرعد والبرق معلول للحركة الريح في السحاب ورابعها ان يكون كل واحد منهما
مضايفا للآخر كقولنا ان كان زيد ابا عمرو فعمرو ابنه وسواء كان استلزام احدهما
للآخر بديهيا كقولنا ان كانت الخمسة نصف العشرة فالعشرة ضعف الخمسة او
استدلاليا كقولنا ان كان العالم متغيرا فهو حادث وان لم يكن مقدمها مستلزما
لتاليها بل اجتمع صدقهما على سبيل الاتفاق فان حكم بثبوت ذلك الاتفاق سميت موجبة
اتفاقية كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وان حكم بسلب ذلك الاتفاق سميت
سالبة اتفاقية فالمعتبر اذن في كون المتصلة موجبة اثبات اللزوم او الاتفاق والمعتبر
في كونها سالبة سلب اللزوم او الاتفاق لا اثبات المحكوم عليه والمحكوم به او سلبهما
واما المنفصلة فهي التي حكم فيها بمنافاة قضية لاخرى فان حكم بثبوت المنافاة كقولنا
العدد اما زوج او فرد سميت موجبة وان حكم بسلب تلك المنافاة كقولنا ليس البتة
اما ان يكون العدد زوجا او منقسما بمتساويين سميت سالبة والحكم بثبوت
المنافاة ان كان في طرفي الثبوت والانتفاء كقولنا اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون
الليل موجودا سميت حقيقية لان كلمة اما واما للمنافاة بين مضمون القضيتين في طرفي
الثبوت بمعنى انهما لا يصدقان وفي طرف الانتفاء بمعنى انهما لا يكذبان وان كان في طرف
الثبوت فقط كقولنا اما ان يكون هذا شجرا واما ان يكون حجرا سميت مانعة جمع لان كلمة
اما واما للمنافاة في طرف الثبوت فقط بمعنى انهما لا يصدقان ويجوز كذبهما لجواز
ان يكون ذلك الشيء حيوانا وان كان في طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان يكون زيد في
البحر واما ان لا يغرق سميت مانعة خلو لان كلمة اما واما للمنافاة في طرف الانتفاء
فقط بمعنى انهما لا يكذبان والا لزم ان لا يكون زيد في البحر ويكون غريقا ويجوز صدقهما
لانه قد يكون في البحر وهو غير غريق اما لانه يحسن السباحة او في مركب وكل واحد من

ان يكون زوجا او فردا

سفينة فلك

من الانواع الثلاثة ان كان بين طرفيها علاقة تقتضي العناد سميت عنادية كالامثلة
المتقدمة والا سميت اتفاقية كقولنا اما ان يكون الانسان ناطقا واما ان يكون الحمار ناهقا
لانه لا منافاة بين كون الانسان ناطقا وبين كون الحمار ناهقا لا في طرف الثبوت ولا في
طرف الانتفاء فالمعتبر ايضا في ايجاب المنفصلة وسلبها ثبوت العناد او الاتفاق
او سلبهما بحيث كان العناد او الاتفاق ثابتا فالمنفصلة موجبة وحيث كان مسلوبا
فالمنفصلة سالبة وسواء كان العناد والاتفاق بين ثبوتين او نفيين او بين نفي
وثبوت وتركيب الحقيقة من النقيضين او من القضية والمساوي لنقيضها وتركيب
مانعة الجمع من قضيتين كل واحدة منهما اخص من نقيض الاخرى وتركيب مانعة الخلو
من قضيتين كل واحدة منهما اعم من نقيض الاخرى وكل واحدة من المتصلة والمنفصلة
تتركب من حمليتين ومن شرطيتين ومن مختلطتين منهما واذا علمت ذلك فالشرطية على ثلثة
اقسام مخصوصة ومحصورة ومهملة على نحو ما تقدم في الحملية لان الازمنة والاحوال
في الشرطية كافراد الموضوع في الحملية اما المخصوصة فهي التي حكم فيها بالاتصال
او الانفصال او سلب احدهما في زمان معين او حال معين كقولك ان جئتني اليوم اكرمتك
وان جئتني اعطيتك درهما واما المحصورة فهي التي يقترن بها السور وهي ايضا على
اربعة اقسام موجبة كلية وجزئية وسالبة كلية وجزئية فالموجبة الكلية
هي التي حكم فيها بثبوت التالي للمقدم المفروض وجوده في اي زمان وعلى اي حال فرض
له بسبب الامور الممكنة الاجتماع به سواء كان المقدم والتالي مخصوصين او محصورين
او مهملين او مختلطين وسورها كلما كقولنا كلما كان زيد انسانا فزيد حيوان اي في كل
زمان فرض ان زيدا انسان وعلى اي حال كان عالما او جاهلا صحيحا او مريضا لزم ان يكون
حيوانا فاذن ليس كلية الشرطية لكون طرفيها كليين ولا لتعميم المراد في المقدم بل لما
ذكرناه من ثبوت التالي للمقدم على الوجه المذكور والموجبة الجزئية هي التي حكم
فيها بثبوت التالي للمقدم على الوجه المذكور لكن في بعض الازمان او بعض الاحوال وسورها
قد يكون كقولنا قد يكون اذا كانت الشمس طالعة كانت السماء متغيمة والسالبة الكلية

اتصالا

هي التي حكم فيها بسلب ثبوت التالي عن المقدم في جميع الأزمان والأحوال وسورها
ليس البتة كقولنا ليس البتة إذا كان هذا الحيوان إنسانا كان فرسا والسالبة الجزئية
هي التي حكم فيها بسلب التالي عن المقدم لاكن في بعض الأحوال وسور الجزئيتين أحدهما
قد لا يكون كقولنا قد لا يكون إذا كانت الشمس طالعة فالسماء مضحية وثانيهما إدخال
حرف السلب على سور الإيجاب الكلي كقولنا ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مضحية
وأما المنفصلات فالموجبة الكلية هي التي حكم بثبوت منافاة التالي للمقدم
في جميع الأزمان وجميع الأحوال كيف كانا أيضا وسورها دائما إما وإما كقولنا
دائما إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون فردا والموجبة الجزئية هي التي
حكم فيها بثبوت منافاة التالي للمقدم لاكن في بعض الأزمان أو بعض الأحوال وسورها
قد يكون كقولنا قد يكون هذا العدد إما زائدا أو ناقصا والسالبة الكلية هي التي حكم
فيها بسلب منافاة التالي للمقدم في جميع الأزمان وفي جميع الأحوال وسورها
ليس البتة كقولنا ليس البتة إما أن يكون هذا العدد زوجا أو منقسما بمتساويين والسالبة
الجزئية هي التي حكم فيها بسلب المنافاة بين التالي والمقدم لاكن في بعض الأزمان
أو في بعض الأحوال وسورها قد لا يكون وإدخال حرف السلب على سور الإيجاب الكلي
كقولنا قد لا يكون هذا العدد إما زائدا أو ناقصا وكقولنا ليس دائما إما أن يكون هذا
المقدار زائدا أو ناقصا وأما المهملة فهي التي أطلق الحكم فيها بإما وإما من غير
تعرض لأمر آخر كقولنا إما أن يكون زيد في الدار وإما أن يكون في السوق قال
رحمه الله تعالى ومقدمات البرهان قطعية لأن لازم الحق حق وتنتهي إلى ضرورية وإلا لزم
التسلسل أقول لما كان المطلوب من البرهان الذي هو النتيجة قطعيا وجب أن
تكون مقدماته قطعية لتكون النتيجة قطعية لأن لازم الحق حق أي لازم القطعي
قطعي قوله وتنتهي إلى ضرورية أي وإن كانت المقدمات التي في البرهان مكتسبة
فلا بد أن تنتهي في الاكتساب إلى مقدمات ضرورية غنية عن الاكتساب وإلا
لزم التسلسل قال رحمه الله تعالى وأما الأمارات فظنية أو اعتقادية
إن لم يمنع مانع إذ ليس بين الظن والاعتقاد

وبين

٤٧

وبين أمر ربط عقلي لزوالهما مع قيام موجبهما أقول لما انقسم الدليل
إلى ما يحصل به العلم ويسمى برهانا وإلى ما يحصل به الظن أو الاعتقاد ويسمى أمارة كما
تقدم قصد أن يبين أن البرهان مستلزم للعلم لأن بينه وبينه ربطا عقليا وأن الأمارة
لا تستلزم الظن أو الاعتقاد إذ ليس بينها وبينهما ربط عقلي فبين أولا أن البرهان
يستلزم العلم فقال ومقدمات البرهان قطعية لتنتج قطعيا لأن لازم الحق حق وقد
تقدم شرحه ثم عقبه ببيان أن لا تستلزم الأمارة للظن أو الاعتقاد فقال وأما
الأمارات فظنية أو اعتقادية أي وأما الأمارات فهي في نفسها ظنية أو اعتقادية
لأن المقدمات التي تؤلف عنها ظنية أو اعتقادية والنتيجة تابعة لمقدماتها وسيعرف
عن قريب إن شاء الله تعالى أن الظنية هي القضايا التي يكون العقل فيها راجحا عند
العقل بالنسبة إلى الطرف الآخر والاعتقادية هي القضايا المقبولة من شخص معتقد
فيه فالقياس المؤلف من هذين النوعين يسمى أمارة والمطلوب به الظن أو الاعتقاد
كما تقدم قوله إن لم يمنع مانع أي إن لم يمنع من إفادتها للظن أو الاعتقاد مانع قوله
إذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي لزوالهما مع قيام موجبهما أي
الظن والاعتقاد الحاصلان من الأمارات ليس بينهما وبين شيء من تلك الأمارات ربط
عقلي كما هو من البرهان والعلم الحاصل عنه والدليل عليه أنه قد يزول الظن والاعتقاد
مع قيام الأمارات الموجبة لهما كما لو قيل زيد يطوف بالليل فهو سارق فيجعل الطواف
بالليل أمارة على السرقة فيظن أو يعتقد أنه سارق فإذا تبين أن طوافه بالليل
لزيارة ناسك أو التصدق على مسكين خفية زال ذلك الظن والاعتقاد مع قيام
الموجب لهما وهو الطواف بالليل فلو كان بينهما ربط عقلي لامتنع انفكاكهما عن
تلك الأمارات كما امتنع انفكاك العلم عن البراهين قال رحمه الله تعالى ووجه
الدلالة في المقدمتين أن الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتقي
موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة أقول الوجه الذي من أجله لزمت
النتيجة عن المقدمتين أن كل واحدة منهما لا بد أن تشتمل على موضوع ومحمول كما

تقدم فاذن الاحاد التي تنحل اليها هاتين المقدمتين اربعة يتكرر منها واحد لانه لو لم
يتكرر لتباينت المقدمتان ولم تتداخلا فلا يلزم من ازدواجهما نتيجة الا ترى انك اذا
قلت كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث لزم عنه كل جسم حادث وما ذاك الا لتكرر
المؤلف في المقدمتين فلو لم يذكر المؤلف الذي هو متكرر في المقدمتين بل قلت كل
جسم مؤلف وكل انسان حادث لم تلزم نتيجة عن المقدمتين لتباينهما فثبت ان كل مقدمتين
لا بد ان تشتملا على ثلثة امور مفترقة فيهما كل واحد منها حد فالمتكرر يسمى حدا اوسط
والذي هو موضوع له يسمى حدا اصغر والذي هو محمول عليه يسمى حدا اكبر والمقدمة
التي فيها الحد الاصغر تسمى الصغرى والمقدمة التي فيها الاكبر تسمى الكبرى ه واذا
علمت هذا فوجه الدلالة في المقدمتين ان الصغرى وهي التي فيها الحد الاصغر خصوص
والكبرى وهي التي فيها الحد الاكبر عموم فيجب اندراج الخصوص في العموم فيلتقي
موضوع الصغرى وهو الحد الاصغر ومحمول الكبرى وهو الحد الاكبر فيكون هو
النتيجة ه وعليه سؤالان احدهما قوله الصغرى خصوص والكبرى عموم ان
اراد به ان الصغرى لا بد ان تكون اخص من الكبرى وان الكبرى لا بد ان تكون اعم من
الصغرى فلا يلزم ذلك في جميع الضروب المنتجة لجواز ان تكون الصغرى والكبرى
متساويتين ه وان اراد بالخصوص ان الصغرى تكون جزئية وبالعموم ان الكبرى
تكون كلية فلا يلزم ذلك ايضا لجواز ان تكون الصغرى كلية والكبرى جزئية في بعض
الاشكال على ما سياتي ه وثانيهما ان قوله فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول
الكبرى يفهم ان النتيجة لا تحصل من مقدمتين شرطيتين لان التلاقي فيهما انما يكون
بين مقدم الصغرى وتالي الكبرى لا من موضوع الصغرى ومحمول الكبرى ه وجواب
الاول انه اذا كانت الصغرى والكبرى متساويتين فمن حيث ان احدهما صادقة
على الاخرى هي اعم منها فالنتيجة اذن انما تلزم من جهة خصوص الصغرى وعموم
الكبرى ه واما كون الكبرى جزئية في بعض الاشكال فانه اذا رد الى الشكل الاول
تصير الصغرى جزئية والكبرى كلية ه وجواب الثاني ان قوله فيلتقي موضوع

١١ الصغري

الصغرى ومحمول الكبرى انما هو على سبيل ضرب المثال فلا يلزم منه عدم التلاقي بين
المقدم والتالي اذا كان الدليل مركبا من شرطيتين ه قال رحمه الله تعالى وقد يحذف ف
احدى المقدمتين للعلم بها ه اقول اذا تقرر ان الدليل اقل ما يتركب من
مقدمتين جاز حذف احدهما والمحذوفة تارة تكون الكبرى وتارة تكون الصغرى
اما حذف الكبرى فلاحد امرين اولهما ان تكون ظاهرة عند السامع بحيث لا يخفى
عليه امرها وذلك كقولنا خطا اب ه اج خرجا من المركز الى المحيط فهما متساويان
فالكبرى محذوفة اذ معناه خطا اب ه اج خرجا من المركز الى المحيط وكل شيئين
خرجا من المركز الى المحيط فهما متساويان فخطا اب اج متساويان وثانيهما
انها متى صرح بها منعها الخصم كالو قيل زيد يخاطب العدو فهو مسلم الثغر فلو اظهر
الكبرى وهي وكل من يخاطب العدو فهو مسلم الثغر لمنعها الخصم ه ومثاله من الفقه
النبيذ مسكر فهو حرام فلو صرح بالكبرى وهي كل مسكر حرام لمنعها الخصم ه
وتسمى هذا النوع من الدليل قياس الضمير ه واما حذف الصغرى فلا تحذف الا والكبرى
الباقية مقدمة محمودة في الاكثر كقولك في ان كل كذا صواب فعله او غير صواب
او ان كل كذا كائن او غير كائن وهو جدا ايما في المخاطبة تسماه كالو قيل الحساد اعداء
وقيل العدو والاصدقاء يتصحون فمحمد ناصح وقد حذفت الصغرى في هاذين
الموضعين ه اما في الاول فالتقدير زيد حاسد والحساد اعداء فينتج زيد عدو عدو
واما في الثاني فالتقدير محمد صديق والاصدقاء يتصحون فينتج محمد ناصح ه ومثاله
من الفقه السراق يقطعون فزيد يقطع والزناة يجلدون فزيد يجلد ه والتقدير في
جميع ذلك كما عرفته من حذف الصغرى ويسمى هذا النوع من الدليل قياس الراي ومدار
النوعين اعني قياس الدليل وقياس الراي منها اكثر وقوعا من غيرهما في مخاطبات
الفقهاء لا سيما في كتب الفقه ه قال رحمه الله تعالى والضروريات منها المشاهدات
الباطنة وهي ما لا يفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل
العقل بمجرده كالعلم بوجود ذلك وان النقيضين لا يصدق احدهما ه ومنها المحسوسات

وهي ما يحصل بالحس، ومنها التجربيات وهي ما يحصل بالعادة كاسهال المسهل، والا
ومنها المتواترات وهي ما يحصل بالاخبار بتواتر كبغداد ومكة. اقول القياس قول
مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، فالقياس مؤلف وكل مؤلف لا بد له من
مادة وصورة، فمادة القياس القضايا التي يؤلف منها، وهي اما ان تكون قطعية او لا
تكون، فان كانت قطعية فهي مواد البرهان، وهي منحصرة في ستة انواع. النوع الاول
المشاهدات الباطنة، وهي التي يكون الحكم فيها بواسطة قوى باطنة، وذلك كعلمنا
بجوعنا وعطشنا وفرحنا وغضبنا، وهي لا تفتقر الى عقل لحصولها للصبيان والبهائم
ويسمى هذا النوع من الضروريات وجدانيات، وهي قليلة النفع في اكتساب العلوم
النوع الثاني الاوليات، وهي القضايا التي تحصل بمجرد العقل، فيكون تصور طرفيها
كافيا في جزم الذهن بنسبة احدهما الى الآخر من غير افتقار الى زائد يوجب التصديق
وذلك كعلمنا بوجود الواجب، وان السلب والايجاب لا يصدقان على شيء واحد بل اذا صدق
احدهما كذب الآخر، وان الواحد نصف الاثنين، وان الثلاثة مع الثلاثة ستة، وان الشخص الواحد
في الوقت الواحد لا يكون في مكانين. النوع الثالث المحسوسات، وهي القضايا
التي تحصل بالحواس الظاهرة، وذلك ككون القمر مستديرا، والشمس مستنيرة، والكافور
ابيض، والفحم اسود، والنار حارة، والثلج باردا، فالعقل المجرد اذا لم يستعن بالحس لم
يقض فيها بشيء. النوع الرابع التجربيات، ويقال المجربات، وهي القضايا التي
تحصل بالعادة بعد تكرر مشاهدات فينضم اليها قياس خفي تصير المشاهدة بسببه
مفيدة لليقين، وذلك كالاسهال عقيب شرب الدواء، والاسكار عقيب شرب الخمر، والشبع
عقيب الاكل للخبز، والري عقيب شرب الماء، والموت عند حز الرقبة، فانه لما تكررت
مشاهدة الاسهال عقيب شرب الدواء والاسكار عقيب شرب الخمر وانضم الى ذلك القياس
المذكور وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا، صارت المشاهدة بانضمام
هذا القياس اليها مفيدة لليقين. النوع الخامس الحدسيات، وهي القضايا
التي يكون الحكم فيها بسبب التجربة وحدة الذهن وحدت

وذلك كعلمنا

وذلك كعلمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس، وان انعكاس شعاع البصر كانعكاس شعاع
المرآة الى الاجسام التي تقابلها، فان من شاهد اختلاف تشكلات النور في القمر عند اختلاف
اوضاعه من الشمس قربا وبعدا وتوسطا، وضم اليها القياس المذكور، وهو انه لو كان
اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا، حصل له الجزم بان نوره مستفاد من الشمس، ويحصل لكثير
من الناس قضايا بطريق الحدس لا يمكنهم اقامة البرهان عليها، فلو نازعهم منازع معتقد
او معاند لم يمكن لهم تعريف ما عرفوه ما لم يقووا قوتهم. والفرق بين التجربة والحدس من وجهين
الاول ان الحدسيات تتوقف على نظر كالقضايا الجزئيات، والتجربيات لا
تحتاج الى ذلك، فلو قيل لك معي مسك قلت عطر، او لا قلت عطر، ومعي ليمونة هي حامضة
او لا قلت حامضة، ولو قيل لك معي درهم محل موجيد او رديء قلت حتى انظر اليه
الثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان، فان حصول الاسهال عقيب شرب الدواء
يتوقف على شربنا له، وحتى يظهر بعده الاسهال، والحدس لا يتوقف على ذلك. النوع السادس
المتواترات، وهي القضايا التي يكون الحكم فيها بواسطة اخبار المخبرين تواترا، ويشترط
في افادتها العلم ثلاث شروط: الاول اطلاعهم على علم المخبر عنه، الثاني امن التبس من
التواطؤ والتوافق عليها، الثالث انتهاؤها بالاخير الى مشاهد المخبر عنه، وذلك
كعلمنا بوجود بغداد ومكة، ووقوع الوقائع والحوادث الكائنة في الازمنة
الماضية واخبار الخلفاء. فهذه الانواع الستة ضرورية مفيدة للعلم، والقياس المركب
منها يسمى برهانا، وهو العمدة، وهو اما لمي او اني، اما اللمي فهو الذي يكون الاستدلال
فيه بالعلة على المعلول، وذلك بان يكون الحد الاوسط فيه علة لوجود الاكبر في الاصغر
في الذهن والخارج معا، وهو الذي تسميه الفقهاء قياس العلة، مثاله من المحسوسات
هذه الخشبة مستها النار، وكل ممسوس بالنار محترق، فينتج هذه الخشبة محترقة
ومثاله من الفقه هذا الثوب نجس، وكل نجس لا تصح الصلاة فيه، فينتج هذا الثوب لا
تصح الصلاة به، وانما سمي برهان لم لانه يذكر في جواب من سال بلم
واما الاني فهو الذي يكون الحد الاوسط فيه علة للتصديق

فقط وهو الذي يسميه الفقهاء قياس الدلالة مثاله من المحسوسات هذه
محترقة وكل محترق ممسوس بالنار فينتج هذه الخشبة ممسوسة النار ومثاله من الفقه هذا
الثوب لا تصح الصلاة به وكل ما لا تصح الصلاة به فهو نجس فينتج هذا الثوب نجس ٥ هذا
حكم البرهان المؤلف من المقدمات القطعية ٥ وأما إذا لم تكن قطعية فهي أقسام
خمسة أنواع ٥ النوع الأول المشهورات وهي القضايا التي تكون مبدأ الحكم فيها
بأسباب مختلفة حتى لو تجرد العقل عن تلك الأسباب لم يحكم فيها بشيء البتة
وتلك الأسباب إما مصلحة عامة كحكمنا بحسن إفشاء السلام وصلة الأرحام
والعدل في الأحكام وكحكمنا بقبح كفران النعمة والكذب والقتل وقذف المحصنين
فلولا سبب المصلحة التي هي التودد لتحصيل التعاون على المعاش بالألفة وانتسب بنسبة
بعض العقلاء على أمورهم لا بغض لما قضى العقل فيها بشيء ٥ وأما رقة الطبع
الغريزة كما هو في خلق أكثر الناس كالحكم بقبح إيلام الحيوان والحمل عليه وذبحه حتى أنه
يسبق إلى خلق أكثر الناس أن ذبح الحيوان قبيح عقلاً ولولا أن الشرع حسّن الذبح وجعله
قربانا لما دان العقل له وهذا أعظم على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العذاب في إيلام
الحيوان والبهايم بالذبح والمجيش بالمرض ٥ وأما ما جبل عليه الإنسان من الحمية والأنفة
كحكمنا بقبح الرضى بالزنا حتى أن أكثر الناس يظن أن قبحه ضروري وليس كذلك إذ أكثر
من الزناة يستحسنون الزنا برفقة الغير بل سبب الحكم بقبحه ما جبل عليه الإنسان من
الأنفة ٥ وأما تأديبات شرعية لإصلاح الناس في الدنيا ليبلغوا الضروري نعم
والأفضل في معاشهم أو لاستعدادهم للدار الآخرة ليبلغوا السعادة الأبدية
فإن هذه التأديبات لما تكررت على الإنسان من زمن الصبا على لسان الآباء والمعلمين رسخت
في العقل رسوخا حتى ظن أنها ضرورية وليست كذلك بل لولا الشرع وتكرادها لما
قضى العقل فيها بحسن ولا قبح وكذا حكمنا بحسن ذبح البهايم وإراقة دمها وجميع
القضايا المشهورة قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة والصادقة قد تكون أولية
وقد تكون استدلالية ولكل أمة قضايا مشهورة فيما بينهم والمشهور عند قوم
قد

غير مشهورة عند آخرين والقياس المؤلف منها يسمى جدلا والغرض منه إقناع من هو قاصر
عن درك البرهان أو دفع الخصم أو إلزامه ٥ الثاني المظنونات وهي القضايا التي تكون نسبة
محمولاتها إلى موضوعاتها في طرفي الوجود والعدم عند العقل راجحة بالنسبة إلى الطرف
الآخر من غير كونه جازما ٥ النوع الثالث المقبولات وهي القضايا التي تؤخذ عن شخص
معتقد فيه كقبولنا من آبائنا ومشايخنا وأخبار العادة من الشرع واستنادا على أعمالنا
وقضايا المقبول في إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى فليس المستفيض من الكتب
الصحيحة كالبخاري ومسلم والذي في الموطأ من السنن كالذي ينقله الواحد وليس الذي ينقله
الخلفاء الراشدون كالذي ينقله غيرهم ٥ والقياس المؤلف من هذا النوع والذي قبله
أعني المظنونات يسمى خطابة والغرض منه ليس إلا حجة بل ترغيب المستمع فيما
ينفعه من تهذيب الأخلاق وأمر المعاد ٥ النوع الرابع المخيلات وهي قضايا
لا دونه تؤثر في النفس تأثيرا عجيبا من قبض أو بسط يلتمس بها تخيل الشيء وتمثيله
أما لتنفير النفس للشيء عنه كقوله فلا تمت تحت السيوف مكرما تمت وتلاقي الذي غير
أو لتحريك النفس للكلم كقوله لمسات النداء والجود بحر إنما فرد أجمع أنا العبيد
فعلت ومن مولاك فتطاولا علي وقالا إحالا كذبه بزيد
فمنه الكلمات وما أشبهها نعلم كذبها حقيقة ولكنها تؤثر في النفس تأثيرا عجيبا
الأترى أنه لو قال القائل الخمر ياقوتة سيالة انبسطت النفس إليه وانشرحت ولو
قال إنها عذرة أو هو عصفر حلو نفرت النفس منه وإنما جعلت موزونة
لأن بذلك يكون أتم تخيلا كالصناعات المرققة في الأشياء المحسوسة لأنها ليست
في الحقيقة تلك الأمور المحسوسة ٥ والقياس المؤلف منها يسمى شعرا ٥ الخامس الوهميات
وهي قضايا كاذبة يقضي بها الوهم الإنساني في أمور غير محسوسة لأن الوهم تابع
للحس وذلك كالحكم بأن كل موجود مشار إليه وأن وراء العالم فضاء لا يتناهى وأن موجودا
لا داخل العالم ولا خارجه محال ومنه أقوى من المشهورات لأنها تشبه الأوليات ومع
قوتها فهي قضايا كاذبة إذا حكمت في غير المحسوس ولولا الشرع والعقل من
لعد من الأوليات وإنما تعرف كذبها لأن الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة
لنقيض ما حكم به فإذا وصل العقل الوهم من المقدمات إلى المطالب نكص الوهم عنها

المستفيض
مكرم

عنهم
الغلط

وان كان نفسه والقياس المؤلف منها يسمى سفسطة والغرض منه تغليط الخصوم و
وافحامه قال رحمه الله تعالى وصورة البرهان اقتراني واستثنائي أي فالاقتراني
ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي أي نقيضه اقول
البرهان نوع من انواع القياس فنقول القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم
عنه لذاتها قول آخر هذا رسم القياس المشهور فقوله قول جنس للقياس وغيره لشموله عنها خ
كل مركب وقوله مؤلف من اقوال يخرج القول الواحد فانه يلزمه عكسه وعكس نقيضه
وكذب نقيضه وليس بقياس والمراد بالاقوال ما هو اكثر من قول واحد ليندرج فيه
القولان فاكثر ويخرج بهذا القيد المركب التقييدي كقولنا الحيوان الناطق الفقيه النحوي
الاصولي المهندس فانه ليس مؤلفا من اقوال وقوله متى سلمت ليخرج الشرطية فانها مؤلفة
من اقوال الا انها لا تحتمل التسليم لخروجها عن احتمال الصدق والكذب باداة الشرط
ولا نعني بكون تلك الاقوال مسلمة كونها صادقة في نفس الامر فانها قد تكون كاذبة
ويسلمها الخصم بل نعني به كونها لو سلمت لزم عنها قول آخر فيندرج فيه قولنا
كل انسان حجر وكل حجر فرس فان هذين القولين على تقدير تسليمهما يلزم منهما كل انسان فرس
ونعني باللزوم ما هو اعم من البين وغير البين ليندرج فيه القياس الكامل وغيره
والضمير في عنه عائد الى القول المؤلف من الاقوال فيدل على ان اللزوم كما يتعلق بالاقوال
التي هي كالمادة للقياس يتعلق بالتأليف الذي هو الهيئة الاجتماعية ويدل ايضا
على ان لزوم النتيجة يجب ان يكون عن جملة الاقوال وقوله لذاتها احتراز عن شيئين
احدهما قياس المساواة فانه انما ينتج بواسطة مقدمة اخرى كقولنا أ مساو
لب وب مساو لج فانه يظن في الظاهر انه ينتج أ مساو لج وليس كذلك
بل لا ينتج النتيجة المذكورة الا بانضمام مقدمة اخرى وهي ان المساوي للمساوي مساو
له وثانيهما ما يلزمه بواسطة مقدمة اخرى هي من لوازم تلك الاقوال كقولنا
الدليل على ان جزء الجوهر جوهر ان جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما
ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فان هاتين المقدمتين متى سلمتا

لزم

لزم عنهما ان جزء الجوهر جوهر لكن ليس لذاتيهما بل مع مقدمة اخرى هي لازمة من لوازمهما
الكبرى وهي عكس نقيضها وهي ان كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر
واذا علمت ذلك فالقياس ينقسم بحسب مواده الى خمسة اقسام لانه ان كان مركبا
من اليقينيات فهو البرهان وان كان مركبا من المشهورات فهو الجدل وان كان مركبا
من المظنونات والمقبولات فهو الخطابة وان كان مركبا من المخيلات فهو الشعر وان كان
مركبا من الوهميات فهو السفسطة وقد تقدم التنبيه على ذلك عند ذكر المواد التي تتركب
منها الانواع المذكورة والغرض هنا تقسيم القياس بحسب صورته الى الاقتراني والاستثنائي
فلما كان العمدة من انواعه المذكورة انما هو البرهان خصه المصنف بالتقسيم الى النوعين
المذكورين فقال وصورة البرهان اقتراني واستثنائي أي البرهان ينقسم بحسب صورته
الى اقتراني واستثنائي ثم عرف كل واحد منهما اما الاقتراني فهو الذي لا تكون النتيجة
ولا نقيضها مذكورة فيه بالفعل بل بالقوة كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس
ينتج كل انسان حساس فهذه النتيجة ليست مذكورة بالفعل وانما هي مذكورة بالقوة
وكذلك نقيضها وهو بعض الانسان ليس بحساس والاستثنائي بخلاف الاقتراني
وهو الذي تكون النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فان استثنيت عين المقدم انتج عين التالي فتكون النتيجة مذكورة فيه بالفعل
وان استثنيت نقيض التالي انتج نقيض المقدم فيكون نقيض النتيجة مذكورا فيه بالفعل
مثال الاول ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فينتج فالنهار موجود
فهذه النتيجة مذكورة بالفعل وهي النهار موجود ومثال الثاني لو قلنا لكن النهار ليس
بموجود فينتج الشمس ليست بطالعة فنقيض هذه النتيجة مذكور بالفعل وهو الشمس طالعة
قال رحمه الله تعالى فالاول بغير شرط ولا تقسيم اقول البرهان الاقتراني
تارة يتركب من الحمليات وتارة من المتصلات وتارة من المنفصلات وتارة من الحمليات
والمتصلات وتارة من الحمليات والمنفصلات وتارة يتركب من المتصلات والمنفصلات
فهذه ستة اقسام لكن الحملية تارة تكون صغرى وتارة تكون كبرى فيصير المجموع
تسعة اقسام مثال الاول وهو

وهو المركب من حمليتين كل انسان حيوان وكل حيوان حساس ينتج كل انسان حساس
الثاني وهو المركب من متصلتين كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان
النهار موجودا فالعالم مضيء ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء ومثال الثالث
وهو المركب من منفصلتين دائما اما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا
ودائما اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون العالم مضيئا ينتج دائما اما ان تكون
الشمس طالعة واما ان لا يكون العالم مضيئا لانه لو لم يصدق لجاز اجتماع كون الشمس طالعة
مع عدم كون العالم مضيئا وعدم كون العالم مضيئا يستلزم عدم كون الشمس طالعة فيلزم
اجتماع كون الشمس طالعة مع عدم كون الشمس طالعة وهو محال فوجب ان تكون الشمس طالعة
والنتيجة صادقة ومثال الرابع وهو المركب من حملية صغرى ومتصلة كبرى
كل انسان حيوان وكلما كان الحجر جمادا فالحيوان حساس فينتج كلما كان الحجر جمادا
فالانسان حساس ومثال الخامس وهو المركب من متصلة صغرى وحملية كبرى كلما كان
الانسان حيوانا فكل حيوان حساس وكل حساس جسم ينتج كلما كان الانسان حيوانا
فكل حيوان حساس وكل حساس جسم ينتج كلما كان الانسان حيوانا فكل حيوان جسم ومثال
السادس وهو المركب من حملية صغرى ومنفصلة كبرى الحيوان جسم ودائما اما ان يكون
الجسم متحركا او ساكنا ينتج دائما اما ان يكون الحيوان متحركا او ساكنا ومثال السابع وهو المركب
من منفصلة صغرى وحملية كبرى دائما اما ان يكون العدد فردا او زوجا وكل زوج منقسم
بمتساويين فينتج دائما اما ان يكون العدد فردا او منقسما بمتساويين ومثال
الثامن وهو المركب من متصلة صغرى ومنفصلة كبرى كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود ودائما اما ان يكون النهار موجودا او العالم مظلما ينتج دائما اما
ان تكون الشمس طالعة او العالم مظلما ومثال التاسع وهو المركب من منفصلة صغرى
ومتصلة كبرى دائما اما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا وكلما
كان النهار موجودا فالعالم مضيء ينتج دائما اما ان لا تكون الشمس طالعة واما ان
يكون العالم مضيئا قال رحمه الله تعالى ويسمى المبتدأ فيه موضوعا والخبر محمولا
وهي الحد الذي لوسط المتكرر وموضوعه الاصغر ومحموله الاكبر وذات الاصغر
الصغرى وذات الاكبر الكبرى اقول قد تقدم في الموضع الذي هو
م

به اليقين البرهان ان كان مركبا من حمليتين يسمى المبتدأ فيه موضوعا والخبر محمولا وتقدم
ايضا ان كل قضية لا بد فيها من منسوب ومنسوب اليه فان كانت تلك النسبة مجهولة طلبنا
شيئا يعرفنا ذلك المجهول مثاله اذا جهلنا نسبة الحدوث الى الجسم مثلا اعني بالاثبات
او النفي فعند ذلك نطلب شيئا ثالثا يكون من الثبوت لكليهما اعني للجسم والحادث كالمؤلف
مثلا فان ثبوت الحدوث للمؤلف معلوم وثبوت المؤلف للجسم معلوم فهاتان
النسبتان المعلومتان يفيدان العلم بثبوت الحدوث للجسم لان كلا الطرفين
معلومة فيحصل بسبب انتسابه اليهما مقدمتان لذكره مع كل واحد من طرفي
النسبة فبهذا الثالث تحصل العلم بهذه النسبة المجهولة ويسمى الاوسط لان الذهن
حاكم باتصاف الجسم بالمؤلف واتصاف المؤلف بالحدوث فهو واقع في وسط
الترتيب الذهني وفي وسط الترتيب الخارجي ومن اجل ذلك يسمى اوسط فظهر من هذا
ان البرهان الاقتراني له ثلاثة حدود موضوع المطلوب ومحموله والثالث المتكرر
ويعلم منه انه لا يمكن ان يزاد في الحدود الثلاثة ولا ينقص منها فالوسط هو المتكرر
في المقدمتين وموضوع المطلوب هو الحد الاصغر ومحموله هو الحد الاكبر وسمي
موضوع المطلوب اصغر لانه لا يمكن ان يكون اعم من المحمول بل اما اخص او مساو فاذا
كان اخص فواضح وان كان مساويا فباعتبار كونه محكوما عليه بالمحمول وسمي محموله
اكبر لانه لا يمكن ان يكون اخص من الموضوع بل اما اعم او مساو فان كان اعم فواضح وان
كان مساويا فباعتبار كونه محكوما به على الموضوع والمقدمة التي فيها الحد الاصغر
تسمى الصغرى والتي فيها الحد الاكبر تسمى الكبرى وهذا معنى قوله وذات الاصغر
الصغرى وذات الاكبر الكبرى والهيئة التي تحصل من وضع الحد الاوسط عند الحدين
الاخرين تسمى شكلا وتسمى[؟] تأليف الصغرى مع الكبرى تسمى قرينة وضربا
والقرينة التي يلزم عنها لذاتها قضية اخرى تسمى بالنسبة الى ذلك اللازم قياسا
ويسمى ذلك اللازم بالنسبة اليها نتيجة بعد الوصول اليه ومطلوبا قبله قال
رحمه الله تعالى ولما كان الدليل قد يقوم على الشيء والمطلوب بنقيضه وقد يقوم على ابطال النقيض
الشيء والمطلوب عكسه احتيج الى تعريفهما اقول معرفة

نقيض القضية ما تمس الحاجة اليه لانه قد لا يدل البرهان على الشيء ويدل على ابطال
نقيضه واذا ابطل نقيضه كان موحقا اذ لا واسطة بين طرفي النقيض بالضرورة
وكان المستدل اذا استدل على بطلان قضية كان استدلالا على اثبات نقيضها وبالعكس
وقد يقوم ايضا الدليل على اثبات قضية او نفيها والمطلوب اثبات عكس تلك
تلك القضية او نفيه فمست الحاجة ايضا الى تعريف العكس قال رحمه الله تعالى
التناقض كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى وبالعكس اقول
قد بدا بتعريف التناقض فقوله كل قضيتين كالجنس لانه شامل لما يلزم من صدق احديهما
كذب الاخرى ولما لا يلزم وقوله اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى احتراز عن
ما لا يلزم من صدق احداهما كذب الاخرى كقولنا زيد فقيه زيد ليس بتاجر وقوله وبالعكس
احتراز عن القضيتين اللتين يستلزم صدق احداهما كذب الاخرى ولا يستلزم كذب
احداهما صدق الاخرى كقولنا هذا الشيء شجر وهذا الشيء حجر فصدق احديهما كما بين القضيتين
يستلزم كذب الاخرى ولكن لا يلزم من كذب احداهما صدق الاخرى وهذا التعريف
غير مطرد لانه يدخل فيه كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى لخصوص
المادة كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان فتناقض ما بين القضيتين
لخصوص المادة لا للتناقض المذكور المقصود بالتعريف والاطراد في كل موضع وهو
باطل لكذب الكليتين وصدق الجزئيتين كما سيأتي والاولى ان يقال هو اختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب على وجه يقتضي صدق احداهما كذب الاخرى لذاته فالاختلاف جنس
بعيد لانه يشمل اختلاف القضيتين وغيرهما من المفردات كالانسان والفرس والحجر فتقييده
بالقضيتين يخرج اختلاف غيرهما وقوله بالايجاب والسلب يخرج اختلافهما
بالخصوص والحصر والاهمال والعدول والتحصيل وغيرها وقوله على وجه يقتضي
صدق احداهما كذب الاخرى يشمل امرين احدهما ان يكون ذلك الاقتضاء لخصوص المادة
كما في الكليتين كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان وثانيهما ان يكون
لذاته كما في قولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فقوله لذاته يخرج
الاختلاف الحاصل بسبب خصوص المادة لانه ليس لذاته والاطراد وهو

باطل

باطل لجواز اجتماع الكليتين على الكذب كقولنا كل جسم حيوان ولا شيء من الجسم بحيوان واجتماع
الجزئيتين على الصدق كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فظهر ان
التقييد بكون الصدق مقتضيا للكذب لذاته لا لخصوص المادة فلذلك وجب زيادة
القيد المذكور ويخرج به مثل قولنا زيد انسان زيد ليس بناطق فان اقتضاء صدق الاول لكذب
الثانية ليس لذاته بل لكون الناطق لازما مساويا للانسان فسلب الناطق عن زيد في الثانية
يستلزم سلب الانسان عنه لتساويهما في العموم والخصوص قال رحمه الله تعالى
فان كانت شخصية فشرطها ان لا يكون بينهما في المعنى الا النفي والاثبات فيتحد الجزآن
بالذات والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط والالة
الموضوع لانه لو اتحد جاز ان يكذبا في الكلية مثل كل انسان كاتب لان الحكم العرضي خاص
بنوع ويصدقا في الجزئية لانه غير متغير فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ونقيض
الجزئية المثبتة كلية سالبة وعكس كل قضية اقول قد عرفت ان القضايا
اما حملية او شرطية وقد عرفت ايضا ان القضايا الحملية ثلثة انواع اصناف شخصية
ومحصورات وموجهات فلنبين التناقض في كل صنف منها اما القضايا الشخصية
فشروط التناقض بين كل قضيتين تسعة الاول ان يكون احدى المقدمتين موجبة والاخرى
سالبة كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث اذ لو لم يكن كذلك لما اقتسما الصدق
والكذب وهذا الشرط مفهوم من رسم التناقض المتقدم والقدماء اكتفوا
بذكره في الرسم وعددوا شروط التناقض ثمانية وهي المذكورة عقيب هذا وانما
ذكرناه لتعرض المصنف لذكره هنا لانه لم يتعرض له صريحا في الرسم الذي ذكره للتناقض
الثاني ان يكون موضوع القضيتين واحدا بالذات لا باللفظ فقط لانه لو لم يكن
كذلك لما حصل التناقض اذ لا تناقض مع اختلاف الموضوع كقولنا زيد كاتب
عمرو ليس بكاتب وقولنا لا باللفظ فقط لانه لو اتحد في اللفظ واختلف المعنى
لم يتناقضا كقولك العين مبصرة العين ليست مبصرة ويريد بالاول عين الراس
وبالثانية عين الذهب الثالث ان يكون محمول القضيتين واحدا بالذات ايضا لا
باللفظ لانه لا تناقض بين قولنا زيد اسد زيد ليس باسد ونريد

انه اب لزيد وليس باب لعمرو وانما يتم ان يتحد الجزء والكل اذ لا تناقض بين قولنا
الزنجي اسود الزنجي ليس باسود وتريد بالاول جلده وبالثاني سنه او ظفره وكذلك
الكل اذ لا تناقض بين قولنا ما بعت عبدي وتريد كله وبعت عبدي وتريد جزءه
السادس لن يتحد القوة والفعل اذ لا تناقض بين قولنا السيف في الغمد قاطع وتريد بالقوة
السيف في الغمد ليس بقاطع وتريد بالفعل وكذلك الماء في الكوز مرو والماء في الكوز ليس بمرو
السابع لن يتحد الزمان اذ لا تناقض بين قولنا الصبي ليس له اسنان وتريد في زمن الرضاع
الصبي له اسنان وتريد بعد الرضاع الثامن لن يتحد المكان اذ لا تناقض بين قولنا
زيد جالس وتريد في السوق وزيد ليس بجالس وتريد في المسجد التاسع لن يتحد الشرط
اذ لا تناقض بين قولنا الجسم مفرق للبصر وتريد بشرط كونه ابيض الجسم ليس
بمفرق للبصر وتريد بشرط كونه اسود هذه شروط التناقض في القضايا الشخصية
على ما ذكره القدماء وقال الفارابي يكفي ثلثة شروط وحدة الموضوع ووحدة
المحمول ووحدة الزمان اما وحدة الموضوع فلان وحدة الجزء والكل والشرط
راجعان الى وحدته اما الجزء والكل فلان قولنا الزنجي اسود وتريد جزءه الزنجي
ليس باسود وتريد سنه راجع الى وحدة الموضوع وهو مختلف في المثال المذكور
لان الموضوع في احدهما الجلد وفي الاخر السن واما الشرط فلان قولنا الجسم مفرق للبصر
بشرط كونه ابيض وليس بمفرق للبصر بشرط كونه اسود راجع الى وحدة الموضوع وهو
مختلف في المثال المذكور لان الموضوع في الاول الجسم الابيض وفي الثاني الجسم
الاسود واما الثاني فلان وحدة الاضافة والمكان والقوة راجعة الى وحدة المحمول
اما وحدة الاضافة فلان قولنا زيد اب لخالد زيد ليس باب لعمرو راجع الى وحدة
المحمول لان المحمول في الاول كونه ابا لخالد وفي الثاني كونه ابا لعمرو واما وحدة
المكان فلان قولنا زيد جالس في السوق زيد ليس بجالس في المسجد راجع ايضا الى
اختلاف المحمول لان المحمول في الاول جلوسه في السوق وفي الثاني جلوسه في المسجد
واما وحدة القوة والفعل فلان قولنا السيف في الغمد قاطع وتريد بالقوة وليس
بقاطع وتريد بالفعل راجع الى اختلاف المحمول لان جلوسه

لعله جلده

٥٤

السوق غير جلوسه في المسجد وبعضهم رد وحدة الزمان الى وحدة المحمول وجعل
للتناقض شرطين وحدة الموضوع ووحدة المحمول وجعل التناقض شرطين وحدة
الموضوع ووحدة المحمول لان قولنا الصبي له اسنان وتريد في زمن الرضاع الصبي ليس له
اسنان وتريد بعد الرضاع راجع ايضا الى اختلاف المحمول لان وجود الاسنان في الزمن
الاول غير وجودها في الزمن الذي بعد الرضاع والامام فخر الدين في الملخص تابع
للفارابي على الثلاثة المذكورة وبعض المتاخرين رد جميع الشروط الى وحدة وهو الذي
ذكره المصنف وهو ان يقال شرط التناقض بين الشخصيات ان لا يكون بين القضيتين
اختلاف في المعنى الا بالسلب والايجاب واذا لم يكن بينهما اختلاف في الا ذلك لزم ان
يكون الموضوع واحدا وكذلك سائر الشروط المذكورة هذا بيان التناقض في الشخصيات
واما في المحصورات فشروط التناقض بين كل قضيتين منها ما ذكر من الشروط مع
زيادة شرط اخر وهو ان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية وهذا معنى قوله
والا لزم اختلاف الموضوع اي وان لم تكن القضيتان شخصيتين لزم زيادة شرط اخر
وهو اختلافهما في الموضوع بالجزئية والكلية لانه لو اتحد الموضوع فيهما بالجزئية
والكلية فلن تكذب الكليتان وتصدق الجزئيتان مثال كذب الكليتين كل انسان كاتب
بالفعل ولا شيء من الانسان كاتب بالفعل فانهما كاذبتان لان الكتابة وان كانت عرضا
خاصا بالنوع الانساني لكنها ليست حاصلة لجميع افراده بالفعل وليست مسلوبة
عن جميع افراده بالفعل فالحكم بثبوتها للكل فيه كاذب والحكم بسلبها عن كل فرد
كاذب ومثال صدق الجزئيتين بعض الانسان كاتب بالفعل وبعض الانسان ليس بكاتب
بالفعل فانهما صادقتان لانه يجوز ان يكون البعض الذي ثبتت له الكتابة غير البعض الذي
سلبت عنه واعلم ان المصنف لو قال بدل قوله والا لزم اختلاف الموضوع والا لزم
الاختلاف بالكلية والجزئية او والا لزم اختلاف الموضوع في الكلية والجزئية
لان الشرطية قد يكون موضوع مقدمها كليا ومع جزئية وبالعكس على ما تقدم
واذا علم ذلك فالقضايا المحصورة على ما علمت اربع كلية مثبتة وجزئية مثبتة

وكلية سالبة وجزئية سالبة فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة و...
للمثبتة كلية سالبة فقولنا كل انسان حيوان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان وقولنا ليس ح
بعض الانسان كاتب بالفعل نقيضه لا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فاحدى
القضيتين صادقة ابدا والاخرى كاذبة هذا بيان التناقض في المخصوصات
واما بيانه في الموجهات فيراعى مع الشروط المتقدمة شرطا آخر وهو اختلاف
في الجهة لانه لو لم يوجد هذا الشرط لصدق الممكنتان وكذب الضروريتان مثال صدق
الممكنتين كل انسان كاتب بالامكان العام وبعض الانسان ليس بكاتب بالامكان العام
فهاتان صادقتان مع كون جميع الشروط المذكورة موجودة فيهما ومثال
كذب الضروريتين بعض الانسان ليس بكاتب بالضرورة وكل انسان كاتب بالضرورة
فهاتان كاذبتان ولا تناقض بينهما مع كون جميع الشروط موجودة فيهما وبه
علم انه لا بد من رعاية هذا الشرط فالموجهات المتقدمة على ما تقدم ثلثة عشر
ستة منها بسيطة وسبعة مركبة واما بيان التناقض في القضايا البسيطة فنقيض
الضرورية المطلقة الموجبة الكلية ممكنة عامة سالبة جزئية فقولنا كل انسان حيوان بالضرورة
نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان العام لان معنى الممكنة العامة سلب
الضرورة عن الجانب المخالف فبينه وبين الضرورية المخالفة لها في الكيف تناقض
من حيث الوجوب التناقض بالذات بين الضرورة بحسب الذات واللاضرورة بحسب الذات
هذا مثال الموجبة واما السالبة فكقولنا لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة نقيضه
بعض الانسان حجر بالامكان العام لما تقدم ونقيض المشروطة العامة الموجبة الكلية
حينية ممكنة سالبة جزئية فقولنا كل متحرك متغير ما دام متحركا بالضرورة نقيضه
بعض المتحرك ليس متغيرا حين هو متحرك بالامكان لان الضرورة ثبتت بحسب الوصف
مع سلبها بحسبه مما يتناقضان هذا مثال الموجبة واما السالبة فقولنا
لا شيء من المتحرك بساكن ما دام متحركا بالضرورة يناقضه بعض المتحرك حين هو ساكن ح
متحرك بالامكان ونقيض الدائمة المطلقة الموجبة الكلية مطلقة عامة سالبة
جزئية فقولنا كل جسم مؤلف دائما نقيضه بعض الجسم ليس بمؤلف

قضايا
بالفعل كان الحكم في جميع الاوقات في جميع الحالات مع سلبه في بعضها مما يتنافيان
حين ما هذا مثال الموجبة واما السالبة فقولنا لا شيء من الجسم بعرض دائما نقيضه بعض
الجسم عرض بالفعل لما تقدم ونقيض العرفية العامة الموجبة الكلية حينية مطلقة سالبة
جزئية فقولنا كل كاتب متحرك ما دام كاتبا نقيضه بعض الكاتب ليس متحركا حين هو
كاتب بالاطلاق العام لان الدوام بحسب الوصف مع سلب الدوام بحسبه مما يتناقضان
حينما هذا مثال الموجبة واما السالبة فقولنا لا شيء من الكاتب بساكن ما دام كاتبا
نقيضه بعض الكاتب ساكن حين هو كاتب بالاطلاق لما تقدم هذا بيان التناقض في
القضايا البسيطة واما المركبة فنقيض كل قضية المفهوم المردد بين نقيضي جزئيها
واعلم ان الامثلة من المواد ربما كدرت فهم الطالب للتخلف فيها فلنعدل عنها في بعض في كثير ح
الاحوال الى التمثيل بحروف المعجم لانه اسهل فاذا قلنا مثلا كل انسان حيوان فليكن للموضوع
الذي هو الانسان ج والمحمول الذي هو الحيوان ب ونقول كل ج ب فافراد ج كافراد
الانسان وافراد ب كافراد الحيوان وكما ان الحكم في المثال الاول على كل فرد من افراد الانسان
بانه حيوان كذلك الحكم على كل فرد من افراد ج بانه ب على ما تقدم عند الكلام على القضايا
الحملية وكذلك نقول اذا قلنا في القياس كل انسان حيوان وكل حيوان حساس ينتج كل
انسان حساس فليكن الحد الاصغر الذي هو الانسان ج والحد الاوسط الذي هو الحيوان
ب والحد الاكبر الذي هو الحساس ا فنقول كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وكذلك
في جميع المواضع من الحمليات والشرطيات والاقيسة وغيرها واذا علم ذلك
فنقيض المشروطة الخاصة المفهوم المردد بين الحينية الممكنة المخالفة لها في الكيف
وبين الدائمة المطلقة الموافقة لها فيه فاذا قلنا بالضرورة كل ج ب ما دام ج
لا دائما فنقيضه انه ليس كذلك بل اما ليس بعض ج ب حين هو ج او بعض ج ب
دائما ونقيض العرفية الخاصة المفهوم المردد بين الحينية المطلقة المخالفة
لها في الكيف وبين الدائمة المطلقة الموافقة لها فيه فاذا قلنا كل ج ب ما دام ج بالاطلاق
لا دائما فنقيضه انه ليس كذلك بل اما ليس بعض ج ب حين هو ج
او بعض ج ب دائما ونقيض الوقتية المفهوم

المردد بين الممكنة الوقتية المخالفة لها في الكيف وبين الدائمة المطلقة الموافقة لها
فيه فاذا قلنا بالضرورة كل ج ب في وقت معين لا دائما فنقيضه انه ليس كذلك بل اما
بعض ج ليس ب بالامكان في ذلك الوقت او بعض ج ب دائما ونقيض المنتشرة المفهوم
المردد بين الممكنة الدائمة المخالفة لها في الكيف وبين الدائمة المطلقة الموافقة لها فاذا
قلنا بالضرورة كل ج ب في وقت ما لا دائما فنقيضه انه ليس كذلك بل اما ليس بعض ج ب
بالامكان في جميع الاوقات او بعض ج ب دائما ونقيض الوجودية اللادائمة المفهوم
المردد بين الدائمة المطلقة المخالفة لها في الكيف وبين الدائمة المطلقة الموافقة لها فيه
فاذا قلنا كل ج ب بالفعل لا دائما فنقيضه انه ليس كذلك بل اما ليس بعض ج ب دائما
او بعض ج ب دائما فنقيضه انه ليس كذلك بل اما ليس بعض ج ب دائما او بعض ج ب
دائما ونقيض الوجودية اللاضرورية المفهوم المردد بين الدائمة المطلقة المخالفة
لها في الكيف وبين الضرورية المطلقة المخالفة لها فيه فاذا قلنا كل ج ب بالفعل لا
بالضرورة فنقيضه انه ليس كذلك بل اما ليس بعض ج ب دائما او بعض ج ب بالضرورة
ونقيض الممكنة الخاصة المفهوم المردد بين الضرورية المطلقة المخالفة لها في الكيف وبين
الضرورية المطلقة الموافقة لها فيه فاذا قلنا كل ج ب بالامكان الخاص فنقيضه انه ليس
كذلك بل اما ليس بعض ج ب بالضرورة او بعض ج ب بالضرورة هذا بيان التناقض
قال رحمه الله تعالى وعكس كل قضية تحويل مفرديها على وجه يصدق اقول لما
فرغ من بيان التناقض شرع في بيان العكس واعلم ان العكس على ضربين عكس يسمى
المستوي وعكس يسمى عكس النقيض اما المستوي فهو الذي بدأ بتعريفه فقوله عكس
كل قضية تحويل مفرديها شامل للحمليات على اختلاف انواعها والشرطيات على
اختلاف انواعها فتحويل مفردي الحملية ان تجعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا
وتحويل مفردي الشرطية ان تجعل المقدم تاليا والتالي مقدما مع حفظ الكيف وبقاء
الصدق بحاله اما حفظ الكيف فالمراد به ان الاصل متى كان موجبا وجب ان
يكون العكس موجبا ومتى كان سالبا وجب ان يكون العكس سالبا واما بقاء الصدق
وهو الذي اراده بقوله على وجه يصدق فالمراد به ان الاصل لو كان صادقا وجب ان

يكون العكس صادقا فان العكس لازم خاص من لوازم الاصل ويستحيل لزوم الكاذب للصادق
ويجوز ان يكون الاصل كاذبا وعكسه صادقا لجواز كون التالي في المتصلة الصادقة
صادقا او اعم من المقدم الكاذب قال رحمه الله تعالى فعكس الكلية الموجبة جزئية
موجبة وعكس الكلية السالبة مثلها وعكس الجزئية الموجبة مثلها ولا عكس للسالبة
الجزئية اقول قد تقدم ان القضايا اما حمليات او شرطيات والحمليات
شخصيات او محصورات غير موجهة ومحصورات موجهة اما الشخصيات فقليلة
النفع في العلوم فلم يذكر عكسها واما المحصورات الغير الموجهة فالكلام على عكسها
ليس الا باعتبار الكم وقد علمت انها موجبة كلية وسالبة وموجبة جزئية وسالبة جزئية
اما الموجبة الكلية فانها تنعكس موجبة جزئية ولا تنعكس كلية اما انعكاسها موجبة جزئية
الى ما ينافي الاصل الصادق مثاله اذا
بالوجهين احدهما ان يوجد نقيض العكس فينعكس
صدق كل انسان حيوان صدق في عكسه بعض الحيوان انسان اذ لو لم يصدق ذلك لصدق
نقيضه وهو لا شيء من الحيوان بانسان فينعكس الى قولنا لا شيء من الانسان بحيوان وقد كان
كل انسان حيوان هذا خلف وثانيهما ان يوضع نقيض العكس فيجعل كبرى واصل القضية
صغرى لينتظم قياس من الشكل الاول ينتجه سلب الشيء عن نفسه مثلا كل انسان
حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان ينتج لا شيء من الانسان بانسان وهو محال واما
انها لا تنعكس كلية فلانا لو قلنا في عكس المثال المتقدم كل حيوان انسان لم يصدق لان من
الحيوان لم يندرج تحت الانسان كالفرس والثور وغيرهما فالصادق اذن بعض
الحيوان انسان واما السالبة الكلية فانها تنعكس مثل نفسها سالبة كلية وبيانه
بالوجهين المذكورين اما الاول فهو ان يوضع نقيض العكس فينعكس الى ما ينافي
الاصل الصادق مثاله اذا صدق لا شيء من الحيوان بحجر صدق عكسه لا شيء من
الحجر بحيوان اذ لو لم يصدق ذلك لصدق نقيضه وهو بعض الحجر حيوان فينعكس
الى قولنا بعض الحيوان حجر وقد كان لا شيء من الحيوان بحجر هذا خلف واما الثاني
فهو ان يجعل نقيض العكس صغرى واصل القضية كبرى لينتظم قياس من الشكل

الأول نتيجته سلب الشيء عن نفسه هكذا بعض الحجر حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر فينتج
بعض الحجر ليس بحجر وهو محال واما الموجبة الجزئية فانها تنعكس كنفسها موجبة
جزئية لانه اذا صدق بعض الحيوان انسان صدق في عكسه بعض الانسان حيوان اذ
لو لم يصدق ذلك لصدق نقيضه على نحو ما تقدم في الموجبة الكلية واما السالبة
الجزئية فلا تنعكس لانه اذا صدق بعض الحيوان ليس بانسان فلو صدق في عكسه
بعض الانسان ليس بحيوان لكذب نقيضه وهو كل انسان حيوان لكن نقيضه صادق بالضرورة
فيجب ان لا يكون العكس كاذبا هذا بيان العكس المستوي في المحصورات عن الجهة
واما بيانه في المحصورات الموجهة اما باعتبار الكم فحكمه حكم المحصورات
عن الموجهة واما باعتبار الجهة فهي ايضا اما موجبات كلية او جزئية او
كلية او جزئية اما الموجبات كلية كانت او جزئية فان كانت احدى القضايا
الاخرى عشر اعني ما سوى الممكنتين فالمطلقة العامة اعمها فهي وما يندرج تحتها تنعكس
مطلقة عامة لانه اذا صدق كل كاتب متحرك بالاطلاق العام او بعض الكاتب متحرك
بالاطلاق العام صدق في عكسهما بعض المتحرك كاتب بالاطلاق وبيانه بالوجهين المذكورين العام
احدهما انه لو لم يصدق ذلك لصدق نقيضه وهو لا شيء من المتحرك بكاتب دائما وينعكس
الى قولنا لا شيء من الكاتب بمتحرك وقد كان كل كاتب متحركا هذا خلف وثانيهما
ان نجعله كبرى واصل القضية صغرى لينتظم قياس من الشكل الاول نتيجته سلب
الشيء عن نفسه كل كاتب متحرك بالاطلاق العام ولا شيء من المتحرك بكاتب دائما فينتج
لا شيء من الكاتب بكاتب دائما وهو محال واذا ثبت انعكاس الاعم ثبت
انعكاس الاخص لان كل ما ينتج الاعم فهو لازم للاخص واما الممكنتان فتنعكسان
ممكنة عامة مثلا لانا ذكرنا من ان كل ما ثبت للاعم فهو ثابت للاخص لانه اذا صدق
كل متحرك متغير بالامكان العام او بعض المتحرك متغير بالامكان العام صدق
في عكسهما بعض المتغير متحرك بالامكان العام اذ لو لم يصدق ذلك لصدق نقيضه
وهو لا شيء من المتغير بمتحرك بالضرورة فتنعكس كنفسها الى قولنا لا شيء من
المتحرك بمتغير بالضرورة

كل متحرك متغير بالامكان العام هذا خلف واما السوالب فان كانت كلية
فسبع منها لا تنعكس اي ما يكون موافقا لها في الكيف وهي الوقتيتان والوجوديتان
والممكنتان والمطلقة العامة لان الوقتية اخصها وهي لا تنعكس لانه يصدق بالضرورة لا
شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما ولا يصدق في عكسه ليس القمر المنخسف بقمر لا كليا
ولا جزئيا لان كل قمر منخسف فهو قمر بالضرورة واذا لم تنعكس الوقتية وهي اخصها امتنع
عكس البواقي لان عدم انعكاس الاخص موجب لعدم انعكاس الاعم واما انعكاسها الى
نفي لفظها في الكيف فجائز لانه اذا صدق لا شيء من القمر بقمر منخسف وقت التربيع لا دائما
صدق كل قمر منخسف فهو قمر واما غير هذه السبع فست منها تنعكس كنفسها في الكم
والجهة وهي الضرورية والدائمة والمشروطة العامة والعرفية العامة اما الضرورية
فلانه اذا صدق لا شيء من الحيوان بحجر بالضرورة صدق في عكسه لا شيء من الحجر بحيوان بالضرورة
اذ لو لم يصدق ذلك لصدق نقيضه وهو بعض الحجر حيوان بالامكان العام مع الاصل
فاذا صدق مع الاصل امكن فرض وقوعه بالفعل لينتظم قياس من الشكل الاول نتيجته سلب
الشيء عن نفسه هكذا بعض الحجر حيوان بالفعل ولا شيء من الحيوان بحجر بالضرورة ينتج بعض
الحجر ليس بحجر بالضرورة وهو محال واما الدائمة فلانه اذا صدق لا شيء من الجسم بعرض
دائما صدق في عكسه لا شيء من العرض بجسم دائما اذ لو لم يصدق ذلك لصدق نقيضه وهو
بعض العرض جسم بالاطلاق العام فينتظم مع الاصل قياس نتيجته سلب الشيء عن نفسه
هكذا بعض العرض جسم بالاطلاق العام ولا شيء من الجسم بعرض دائما ينتج بعض
العرض ليس بعرض دائما وهو محال واما المشروطة العامة فلانه اذا صدق بالضرورة
لا شيء من المتحرك بساكن ما دام متحركا صدق في عكسه بالضرورة لا شيء من الساكن بمتحرك
ما دام ساكنا اذ لو لم يصدق ذلك لصدق نقيضه وهو بعض الساكن متحرك حين هو
ساكن بالامكان واذا صدق مع الاصل امكن فرض وقوعه بالفعل لينتظم من الشكل
الاول نتيجته سلب الشيء عن نفسه هكذا بعض الساكن متحرك بالفعل حين هو ساكن
ولا شيء من المتحرك بساكن ما دام متحركا بالضرورة ينتج بعض الساكن ليس بساكن حين
هو ساكن وهو محال واما العرفية العامة

ولأنه إذا صدق لا شيء من الكاتب بساكن ما دام كاتبا صدق في عكسه لا شيء من
الساكن بكاتب ما دام ساكنا إذ لو لم يصدق ذلك لصدق نقيضه وهو بعض الساكن
كاتب حين هو ساكن بالإطلاق العام فينتظم مع الأصل قياس ينتج سلب الشيء
عن نفسه هكذا بعض الساكن كاتب حين هو ساكن بالإطلاق العام ولا شيء من الكاتب
بساكن ما دام كاتبا ينتج بعض الساكن ليس بساكن حين هو ساكن وهو محال وأما
بالنسبة إلى الخاصتين الكليتين فينعكس كل واحدة منهما إلى العامتين لكونهما أخص منهما مع قيد
اللادوام في البعض أما انعكاسهما إلى العامتين فلكونهما أخص منهما وأما تقييد
اللادوام في البعض فلأنه لولاه لصدق الدوام في الكل وهو محال ولنبين ذلك في
العرفية العامة ليقاس عليها المشروطة العامة فإذا قلنا لا شيء من الكاتب بساكن
ما دام كاتبا لا دائما صدق في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب ما دام ساكنا لا
في بعض الساكن لأن الأصل مركب من عرفية عامة موافقة لها في الكيف ومطلقة عامة
مخالفة لها فيه والأولى تنعكس كنفسها أعني سالبة كلية هكذا لا شيء من الساكن بكاتب
ما دام ساكنا والثانية تنعكس موجبة جزئية هكذا بعض الساكن كاتب بالإطلاق
العام وإذا كانت المطلقة العامة التي يتضمنها اللادوام جزئية وجب أن يقيد العكس
باللادوام في البعض وأما السوالب الجزئية فلا يمكن عكس شيء منها إلا السالبة
الخاصتين فإن كل واحدة منهما تنعكس كنفسها أما أنه لا ينعكس شيء مما عدا
الخاصتين فلاحتمال كون الموضوع أعم من المحمول فيجوز سلب الخاص عن بعض العام ولا
يجوز سلب العام عن شيء من أفراد الخاص فيصدق بعض الحيوان ليس بإنسان ولا
يصدق بعض الإنسان ليس بحيوان أصلا وأما أن سالبة الخاصتين تنعكس كل
واحدة منهما كنفسها فلنبين ذلك في العرفية الخاصة ليقاس عليها المشروطة
الخاصة فنقول إذا صدق بعض الساكن ليس بكاتب ما دام ساكنا لا دائما صدق
في عكسه بعض الكاتب ليس بساكن ما دام كاتبا لا دائما لأنه إذا صدق الأصل كان
لنا ذات موصوفة بالسكون في وقت وبالكتابة في وقت آخر لأن سلب الكتابة عن
الساكن إذا كان غير دائم كانت الكتابة ثابتة له في وقت آخر وذلك يستدعي
تحقق ذات موصوفة بالسكون بالفعل في وقت وبالكتابة بالفعل في وقت

وبالكتابة في وقت ولكن تلك الذات مثلا هي ذلك الإنسان فذلك الإنسان كا
ليس ساكنا في شيء من أوقات كونه كاتبا إذ لو كان ساكنا في شيء من أوقات كونه
كاتبا لكان كاتبا في شيء من أوقات كونه ساكنا والمفروض خلافه وإذا كان كذلك فبعض
الكاتب أعني بعض الإنسان الموصوف بالكتابة ليس بساكن ما دام كاتبا لا دائما لبعض
الإنسان الذي هو ذلك الكاتب لأن السكون ثابت له بالفعل كما تقدم هذا بيان العكس
المستوي في الحمليات وأما بيانه في الشرطيات فنقول أما المتصلة الموجبة سواء
كانت كلية أو جزئية فإنها تنعكس موجبة جزئية فإذا صدق كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود صدق في عكسه قد يكون إذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة هذا مثال
الكلية وأما الجزئية فإنه إذا صدق قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالسماء متغيمة
صدق في عكسه قد يكون إذا كانت السماء متغيمة فالشمس طالعة والبيان فيها بالبرهان المتقدم
في الحمليات وأما المتصلة السالبة الكلية فإنها تنعكس مثل نفسها سالبة كلية
لأنه إذا صدق ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود صدق في عكسه ليس البتة
إذا كان الليل موجودا فالشمس طالعة والبيان بالبرهان المتقدم وأما المتصلة
السالبة الجزئية فلا تنعكس أيضا أصلا لأنه يصدق قد لا يكون إذا كان هذا حيوانا
فهو إنسان ولا يصدق في عكسه قد لا يكون إذا كان إنسانا فهو حيوان وأما المنفصلة
فلا يتصور فيها العكس سواء كانت حقيقية أو مانعة جمع أو مانعة خلو لأنه إذا بدل
أحد الطرفين منها بالآخر لم يحصل قضية مغايرة للأصل في المعنى لأن العناد يكون
من الطرفين فلا يحصل التغيير إلا في الوضع قال رحمه الله تعالى وإذا عكست
الكلية الموجبة بنقيض مفرديها صدقت ومن ثمة انعكست السالبة سالبة أقول
لما ذكر العكس المستوي شرع بذكر عكس النقيض وقد اختلفت عباراتهم عنه وفيه في
تعريفه ثلاثة مذاهب أحدها مذهب القدماء والمتقدمين واختاره المصنف وهو
أن يقال عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض المحكوم عليه محكوما به ونقيض
المحكوم به محكوما عليه في القضية ذات الترتيب الطبيعي مع بقاء الصدق وسواء
كان موافقا للأصل في الكيف أو مخالفا له فيه فهو لنا جعل نقيض المحكوم عليه

محكوما به والمحكوم به محكوما عليه شامل للحمليات كيف كانت وللشرطيات كيف
كانت وقولنا في القضية ذات الترتيب الطبيعي ليخرج المنفصلات لان ترتيبها
ليس بطبيعي بل وضعي وقولنا مع بقاء الصدق ليخرج ما يخالفه العكس للاصل
في الصدق وقولنا موافق للاصل في الكيف او يخالفه فيه احترازا عنه لانه لا يشترط
موافقة العكس للاصل على هذا التعريف ولا مخالفة له فيه مثاله اذا صدق كل
جسم مؤلف دايما صدق في عكس نقيضه كل ما ليس بمؤلف فهو ليس بجسم دايما
او لا شيء مما ليس بمؤلف ليس بجسم دايما على حسب المواد المركب منها الاصل وقياس
البرهان وثانيها مذهب الامام زين الدين الكشي وهو ان عكس النقيض عبارة عن جعل
المحكوم عليه محكوما به ونقيض المحكوم به محكوما عليه مع بقاء الصدق بحاله
وموافقته للاصل في الكيف وقد علمت الاحترازات بالقيود مثاله اذا صدق كل جسم مؤلف
دايما صدق من عكس نقيضه كل ما ليس بمؤلف فهو ليس بجسم فلا فرق بينه وبين الاصطلاح
الاول الا ان هذا يشترط فيه موافقة العكس للاصل في الكيف والاول لا يشترط ذلك
فيه وثالثها مذهب المتاخرين وهو ان عكس النقيض عبارة عن جعل المحكوم به
محكوما عليه وعين المحكوم عليه محكوما به مع بقاء الصدق ومخالفته للاصل
في الكيف وقد عرفت الاحترازات ايضا مثاله اذا صدق كل جسم مؤلف دايما
صدق في عكس نقيضه لا شيء مما ليس بمؤلف هو جسم دايما فيكون الفرق بينه وبين
الاولين من وجهين وهما ظاهران واذا علم هذا فهم في عكس النقيض فلنخص
البيان بالمذهب الذي اختاره المصنف فنقول حكم الموجبات في عكس النقيض حكم السوالب
في المستوي وحكم السوالب فيه حكم الموجبات فيه من غير فرق واذا كان كذلك فالموجبة
الكلية تنعكس كنفسها موجبة كلية لان حكمها كالسالبة الكلية في العكس المستوي فاذا
قلنا كل انسان حيوان صدق في عكسه كل ما ليس بحيوان فهو ليس بانسان وبيانه
بالبرهان المتقدم وهذا معنى قوله واذا عكست الكلية بنقيض طرفيها صدقت
واما الموجبة الجزئية فلا ينعكس فيها عكس النقيض لان حكمها حكم السالبة
الجزئية وهي لا تنعكس في المستوي كما تقدم واما السوالب كيف كانت

فالتي تنعكس موجباتها في العكس المستوي تنعكس كلها بعكس النقيض والتي لا تنعكس
موجباتها في العكس المستوي تنعكس كلها بعكس النقيض بالبراهين المتقدمة وهذا
معنى قوله ومن ثم انعكست السالبة سالبة اي من اجل ان حكم السوالب في عكس
النقيض حكم الموجبات انعكست السوالب سوالب على التفصيل المتقدم قال

رحمه الله تعالى وللمقدمتين باعتبار الوسط اربعة اشكال فالاول محمول الموضوع
النتيجة موضوع المحمول والثاني محمولهما والثالث موضوعهما
والرابع بعكس الاول اقول لما تكلم على القضايا وما يتعلق بها شرع يذكر
كيفية وضع المقدمتين في الدليل وترتيبهما الترتيب الخاص فنقول الحد الاوسط
ان كان محمولا لموضوع النتيجة موضوعا لمحمولها اي محمولا في المقدمة الاولى
وموضوعا في المقدمة الثانية فهو الشكل الاول ويسمى اول الترتيب الطبيعي
ليس حاصلا الا فيه لان الذهن ينتقل من الاصغر الى الاوسط الذي هو محل الثبوت ثم ينتقل
من الاوسط الى الاكبر فيكون الوسط فيه وسطا في الذهن كما هو وسط في الخارج ثم هذا
الشكل ان عكست كبراه صار الحد الوسط فيه محمولا في المقدمتين وهو الشكل الثاني
ولذلك اذا اردنا بيانه رددناه الى الشكل الاول بعكس كبراه وان عكست صغراه صار
الحد الوسط فيه موضوعا في المقدمتين وهو الشكل الثالث ولذلك اذا اردنا بيانه
رددناه الى الاول بعكس صغراه وان عكست صغراه وكبراه معا صار الحد الوسط
موضوعا في المقدمة الصغرى محمولا في المقدمة الكبرى وهو الشكل الرابع ولذلك اذا
اردنا بيانه رددناه الى الشكل الاول بعكس مقدمتيه وهذا الشكل في غاية البعد
عن الطبع لتغير كلتا مقدمتيه عن النظم الطبيعي بوقوع الوسط في طرفي
القياس والقدماء اوجبوه في القسمة واسقطوه في الاستعمال والمتاخرون
اثبتوه وهو الصحيح لما ستعلمه واذا علم ذلك علم منه مراد المصنف فقوله
الحد الوسط ان كان محمولا لموضوع موضوعا لمحمولها فهو الشكل الاول كقولنا
كل انسان حيوان وكل حيوان حساس ينتج كل انسان حساس فالحد الوسط الذي هو
الحيوان محمول لموضوع النتيجة الذي هو الانسان وموضوع لمحمولها الذي هو الحساس

قوله وان كان محمولا لهما اي وان كان محمولا لموضوع النتيجة ولمحمولها فهو الشكل
الثاني كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج لا شيء من الانسان بحجر فالحد
الاوسط الذي هو الحيوان محمول لموضوع النتيجة الذي هو الانسان ومحمول لمحمولها
الذي هو الحجر قوله والثالث موضوع لهما اي ان كان موضوعا لموضوع النتيجة ولمحمولها
فهو الشكل الثالث كقولنا بعض الحيوان انسان وكل حيوان حساس ينتج بعض الانسان
حساس فالحد الوسط الذي هو الحيوان موضوع لموضوع النتيجة الذي هو الانسان
وموضوع لمحمولها الذي هو الحساس قوله والرابع عكس الاول اي ان كان
موضوعا لموضوع النتيجة ومحمولا لمحمولها فهو الشكل الرابع كقولنا كل انسان حيوان
ولا شيء من الفرس بانسان ينتج بعض الحيوان ليس بفرس فالحد الوسط الذي هو الانسان
موضوع لموضوع النتيجة الذي هو الحيوان ومحمول لمحمولها الذي هو الفرس واعلم
ان حكم المقدم والتالي في القياس المركب من الشرطيات حكم الموضوع والمحمول في المركب
من الحمليات بمعنى ان الحد الوسط ان كان تاليا لمقدم النتيجة ومقدما لتاليها فهو
الشكل الاول وان كان تاليا لمقدم النتيجة وتاليا لتاليها فهو الشكل الثاني وان كان مقدما
لمقدمها ومقدما لتاليها فهو الشكل الثالث وان كان مقدما لتالي النتيجة
وتاليا لتاليها فهو الشكل الرابع وامثلتها من المتصلات والمنفصلات ظاهرة
قال رحمه الله تعالى فاذا ركب كل شكل منها باعتبار الكلية والجزئية والموجبة
والسالبة كانت مقدراته ستة عشر اقول قد علمت ان للمقدمتين
باعتبار الحد الاوسط اربعة اشكال وكل واحد من تلك الاشكال اذا ركب باعتبار
المحصورات الاربع اعني الموجبة الكلية والجزئية والسالبة الكلية والجزئية
كانت مقدراته اي كل شكل منها ستة عشر ضربا لان كل واحدة منها تجعل صغرى للكبريات
الاربع فيكون ستة عشر لان اربعة في اربعة ذلك المقدار والمعتبر منها بمقتضى الشروط
المعتبرة ما يسقط ويبقى الباقي منتجا قال رحمه الله تعالى والاول ابينها
ولذلك يتوقف غيره على رجوعه اليه وينتج المطالب الاربعة اقول الشكل
الاول ابين الاشكال الاربعة لثلاثة اوجه اولها ان انتاجه بين بنفسه بخلاف
غيره

غيره من الاشكال فان انتاجه يتوقف على رجوعه اليه بالطرق التي ستاتي عند ذكره الطرق
المنتجة وثانيها انه ينتج المطالب الاربعة الموجبة الكلية والجزئية والسالبة الكلية والجزئية
بخلاف غيره فان الثاني لا ينتج الايجاب الكلي والثالث لا ينتج الايجاب الكلي والسلب الكلي
والرابع وان انتج السلب الكلي فهو بعيد عن الطبع لوقوع الوسط في طرفي القياس وثالثها
انه على الترتيب الطبيعي ليتبين حاصلا الا فيه كما تقدم قال رحمه الله تعالى وشرطه
ايجاب الصغرى او في حكمه ليتوافق الوسط وكلية الكبرى ليندرج فينتج اقول لما كان
الشكل الاول ابين الاشكال اشترط في انتاجه بحسب كيفية المقدمات اعني السلب
والايجاب وكميتها اعني الكلية والجزئية امران احدهما ان تكون صغراه موجبة او في
حكم الموجبة اعني السالبة الممكنة فانها تصح باعتبار جزئها الايجابي وانما اشترط كونها
موجبة او في حكمها ليتوافق الاوسط والاصغر فيلزم اتصاف الاصغر بالاوسط لانها
لو كانت سالبة لتباين الحدان فلم يتصف الاصغر بالاوسط فلا يلزم النتيجة لان الحكم
بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط غير متعد الى الاصغر كقولنا لا شيء من الحيوان بحجر وكل حجر
جماد فالحكم بالاكبر الذي هو الجماد على ما صدق عليه الاوسط الذي هو الحجر غير متعد
الى الاصغر الذي هو الحيوان اذ الجماد مسلوب عن الحيوان بالضرورة وكذا قولنا لا شيء من
الحيوان بحجر ولا شيء من الحجر بحي فالحكم بسلب الاكبر الذي هو الحي عن ما صدق عليه الاوسط
الذي هو الحجر لم يتعد الى الاصغر الذي هو الحيوان اذ كل حيوان حي بالضرورة ولنوضحه بمثال
ابين من هذا ومؤلف الصغرى لو كانت سالبة فاما ان تكون كلية او جزئية وعلى
كلا التقديرين فالكبرى اما موجبة كلية او جزئية او سالبة كلية او جزئية ولنبين
عقم السالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى ومع السالبة الكلية كبرى فان
هذين الضربين اخص الضروب المنعقدة على تقدير كون الصغرى سالبة لان الاخص اذا لم
يستلزم شيئا لم يستلزمه الاعم وحينئذ نقول متى تبين عقمهما تبين ان
الصغرى السالبة لا تنتج في هذا الشكل احدهما من كليتين والكبرى موجبة وثانيهما
من كليتين والكبرى سالبة والبيان فيهما بالاختلاف وهو صدق القياس مع الايجاب
الكلي تارة ومع السلب الكلي تارة اخرى ومتى كان كذلك كان

كذلك كان عقيماً لأن النتيجة لازمة للقياس في جميع المواد بالضرورة فمتى صدق
الإيجاب الكلي في بعضها وجب عدم اطراد السلب الكلي والجزئي فلا يكون منتجاً
للسلب أصلاً ٥ وكذا لو كان السلب الكلي صادقاً في بعضها وجب عدم اطراد الإيجاب
الكلي والجزئي فلا يكون منتجاً للإيجاب أصلاً فلا ينتج شيئاً من المحصورات الأربع
وهو معنى العقم عندهم ٥ أما الاختلاف في الأول فصدق القياس مع الإيجاب
الكلي تارة ومع السلب الكلي أخرى ٥ مثال صدقه مع الإيجاب الكلي لا شيء من الإنسان
بفرس وكل فرس حيوان ٥ والحق الإيجاب الكلي وهو قولنا كل إنسان حيوان ٥ ومثال صدقه
مع السلب الكلي لو أبدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس صهال ٥ مثلاً لا شيء من الإنسان
بفرس وكل فرس صهال والحق السلب الكلي وهو قولنا لا شيء من الإنسان بصهال ٥ وأما
الاختلاف في الثاني فصدق القياس أيضاً مع الإيجاب الكلي تارة ومع السلب الكلي
أخرى مثال صدقه مع الإيجاب الكلي لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الإنسان بناطق
والحق الإيجاب الكلي وهو قولنا كل إنسان ناطق ٥ ومثال صدقه مع السلب الكلي لو أبدلنا
الكبرى بقولنا لا شيء من الفرس بجماد مثلاً لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الفرس بجماد
والحق السلب الكلي وهو قولنا لا شيء من الإنسان بجماد ٥ وثانيهما أن تكون كبراه كلية
لأنها لو كانت جزئية لاحتمل أن يكون البعض الذي حكم عليه بالأكبر غير الذي حكم عليه
بالأكبر غير البعض الذي ثبت للأصغر كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الحيوان فرس
فالبعض من الحيوان المحكوم عليه بالفرس غير الإنسان فلا يتعدى الحكم بالفرسية
إلى الإنسان ٥ والبرهان عليه الاختلاف فلأن الكبرى لو كانت جزئية فهي إما موجبة
أو سالبة وعلى كلا التقديرين فالصغرى لا بد أن تكون موجبة قضية للشرط
الأول وحينئذ إما أن تكون كلية أو جزئية ولنبين العقم في الصغرى الكلية مع
الكبرى الجزئية لتبين في غيرها بطريق الأولى ٥ مثاله والكبرى موجبة جزئية
كل إنسان حيوان وبعض الحيوان ناطق ٥ والحق الإيجاب الكلي وهو قولنا كل إنسان
ناطق ولو أبدلنا الكبرى بقولنا وبعض الحيوان فرس مثلاً كل إنسان حيوان
وبعض الحيوان فرس

وبعض الحيوان فرس فالحق السلب الكلي وهو قولنا لا شيء من الإنسان بفرس ٥ ومثاله والكبرى
سالبة جزئية كل إنسان حيوان وبعض الحيوان ليس بناطق ٥ والحق الإيجاب الكلي وهو أن
كل إنسان ناطق ولو أبدلنا الكبرى بقولنا بعض الحيوان ليس بفرس هكذا كل إنسان حيوان
وبعض الحيوان ليس بفرس فالحق السلب الكلي وهو لا شيء من الإنسان بفرس ٥
قال رحمه الله تعالى تنتج الأربعة موجبة كلية أو جزئية وكلية موجبة أو سالبة
الأول كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ٥ الثاني كل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية
الثالث بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ٥ الرابع بعض الوضوء عبادة وكل عبادة
لا تصح بدون النية ٥ أقول إذا اعتبر مراعاة الشرطين المذكورين في إنتاج هذا
الشكل سقط بمقتضى الشرط الأول وهو كون الصغرى موجبة ثمانية أضرب وهي التي
تحصل من السالبتين صغرى من الكبريات الأربع ٥ وبمقتضى الشرط الثاني وهو
كون الكبرى كلية أربعة أخرى وهي التي تحصل من الجزئيتين كبرى مع الموجبتين صغرى
فهذه الأربعة مع الثمانية المتقدمة يصير الساقط اثنا عشر ضرباً فتبقى الضروب
المنتجة في هذا الشكل أربعة الموجبة الكلية صغرى مع الكليتين كبرى والموجبة
الجزئية صغرى مع الكليتين كبرى ٥ قوله الأول أي الضرب الأول وهو من
موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة تصح بالنية ينتج
كل وضوء يصح بالنية ٥ الضرب الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية
كبرى ينتج سالبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بدون النية
ينتج لا شيء من الوضوء يصح بدون النية ٥ الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة وكل عبادة
تصح بالنية ينتج بعض الوضوء يصح بالنية ٥ الضرب الرابع من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة ولا شيء من
العبادة يصح بدون النية ينتج ليس بعض الوضوء يصح بدون النية ٥ فهذه الأضرب الأربعة
بينة بنفسها لما تقدم ٥ قال رحمه الله تعالى الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه
في الإيجاب والسلب وكلية كبراه تنتج أربعة ولا تنتج إلا سالبة ٥ أقول لما بين

إنتاج الشكل الأول شرع في بيان انتاج الشكل الثاني وهو الذي يكون الحد الأوسط فيه
محمولاً لموضوع النتيجة ومحمولاً لمحمولها اي محمولاً في المقدمتين معاً وشرط انتاجه
بحسب كيفية المقدمات اعني السلب والايجاب وكميتها اعني الكلية والجزئية امران
الأول ان يكون احدى مقدمتيه موجبة والاخرى سالبة والثاني ان تكون المقدمة الكبرى
كلية فيقتضي هذين الشرطين تسقط اثنا عشر ضرباً من ستة عشر فبقي الضروب المنتجة في
هذا الشكل اربعة لان باشتراط اختلاف مقدمتيه في السلب والايجاب تسقط
ثمانية اضرب وهي التي تحصل من الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين ومن الصغرى
الموجبة الجزئية مع الموجبتين ومن الصغرى السالبة الكلية مع السالبتين ومن الصغرى
السالبة الجزئية مع السالبتين وباشتراط كون الكبرى كلية تسقط اربعة اخرى وهي
التي تحصل من الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين ومن الكبرى السالبة الجزئية
مع الموجبتين فبقي بعد اسقاط اثنا عشر من ستة عشر المنتج فيه اربعة كما تقدم قوله و
ينتج السالبة اي لا تكون نتائج الاربع الا سوالب لانه اذا كانت احدى مقدمتيه
سالبة والسالبة اخس من الموجبة والنتيجة تتبع اخس المقدمتين كما ستعلمه
قال رحمه الله تعالى اما الاول فلوجوب عكس احداهما وجعلها الكبرى فهو حينئذ
باطل وسالبتان لا تتلاقيان اقول لما ذكر الشرطين شرع في بيان وجوب الاول لا يتلاقيان نخ
منهما فنقول اما الشرط الاول وهو اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب فالبرهان
عليه من وجهين الاول ما ذكره المصنف وهو ان هذا الشكل اذا تبين بطريق رده الى الاول
فلا بد من عكس احدى مقدمتيه وجعل ذلك العكس كبرى فلو فرض اتفاق مقدمتيه
في الايجاب والسلب لم ينتج شيئاً لانهما ان كانتا موجبتين فعكس كل واحدة منهما موجبة
جزئية والجزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول كما تقدم وان كانتا سالبتين لم ينتج
شيئاً لعدم تلاقي الاصغر والاكبر في موضوع واحد الوجه الثاني انه لو فرض
اتفاق مقدمتيه في السلب والايجاب لزم الاختلاف الموجب للعقم لان المتفقين
والمختلفين يجوز اشتراكهما في صفة ايجابية وفي صفة سلبية واذا جاز اشتراكهما
في ذلك لم ينتج الموجبتان ولا السالبتان اذ لا يلزم من اشتراك الامرين

في صفة حمل احدهما على الآخر ولنبين ذلك في الكليتين موجبتين لانهما اخص من الجزئيتين
ومن المختلفين بالكلية والجزئية مثال اشتراك المتفقين في صفة ايجابية كل انسان حيوان
وكل ناطق حيوان والصادق بالضرورة كل انسان ناطق فلا ينتج السلب الجزئي لصدق
نقيضه ولا السلب الكلي لصدق ضده فلا ينتج سلباً جزئياً ولا كلياً ومثال
اشتراك المختلفين فيها كل انسان حيوان وكل فرس حيوان والصادق بالضرورة لا شيء
من الانسان بفرس فلا ينتج الايجاب الجزئي لصدق نقيضه ولا الايجاب الكلي لصدق ضده
فلا ينتج ايجاباً جزئياً ولا كلياً ومثال اشتراك المتفقين في صفة سلبية لا شيء من
الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والصادق بالضرورة كل انسان ناطق فلا ينتج السلب
الجزئي لصدق نقيضه ولا السلب الكلي لصدق ضده فلا ينتج سلباً جزئياً ولا كلياً
ومثال اشتراك المختلفين فيها لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر والصادق
بالضرورة لا شيء من الانسان بفرس فلا ينتج الايجاب الجزئي لصدق نقيضه ولا الايجاب الكلي
لصدق ضده فظهر ان مقدمتي هذا الشكل اذا اتفقتا في الايجاب والسلب لم ينتج شيئاً
من المحصورات الاربع قطعاً فوجب ان يكون اختلافهما بالكيف شرطاً في انتاجه فوجد نخ
قال رحمه الله تعالى واما كلية الكبرى فلانها ان كانت التي تنعكس فواضح وان
عكست الصغرى فلا بد ان تكون سالبة لتتلاقيا ويجب عكس النتيجة ولا تنعكس لانها
تكون جزئية سالبة اقول لما بين علة وجوب الشرط الاول شرع يبرهن
على وجوب الشرط الثاني وهو كون الكبرى كلية فنقول البرهان عليه من وجهين الاول ما
ذكره المصنف وهو ان انتاج هذا الشكل اذا تبين بطريق رده الى الاول فاما ان يكون بعكس
الكبرى فلو عكست وهي جزئية لم تصلح لكبروية الشكل الاول لكونها تنعكس مثل نفسها الصور نخ
وان عكست الصغرى فلا بد وان تكون سالبة كلية لانها التي تنعكس مثل نفسها اي سالبة كلية
فتصلح لكبروية الشكل الاول فيحصل التلاقي واذا جعل هذا العكس كبرى والكبرى الموجبة
صغرى ينتج سالبة جزئية ولا بد من عكس النتيجة ولا تنعكس لكونها سالبة جزئية
هذا ان كان تعين الخاصتين لما يعلم الوجه الثاني انه لو كانت الكبرى في هذا الشكل

لو فرضت جزئية للزم الاختلاف الموجب للعقم لانها اما ان تكون موجبة او سالبة
فان كانت موجبة وجب ان تكون الصغرى سالبة وان كانت سالبة وجب ان تكون الصغرى موجبة
لما تقدم من ان اختلاف مقدمتي هذا الشكل شرط في الانتاج ه ولنبين ذلك في الصغريين
الكليتين ليتبين في الجزئيتين لكون الكليتين اخص فنقول ضربان الاول من صغرى
سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان
فرس والحق الايجاب الكلي لان الصادق بالضرورة كل انسان حيوان ولا ينتج السلب الجزئي
لصدق نقيضه ولا السلب الكلي لصدق ضده وكذا لو ابدلنا الكبرى بقولنا بعض
الصاهل فرس هكذا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الصاهل فرس والحق السلب الكلي لان
الصادق بالضرورة لا شيء من الانسان بصاهل فلا ينتج الايجاب الجزئي لصدق نقيضه
ولا الايجاب الكلي لصدق ضده ه الضرب الثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى
سالبة جزئية كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق والحق الايجاب
الكلي لان الصادق بالضرورة كل انسان ناطق فلا ينتج السلب الجزئي لصدق نقيضه
ولا السلب الكلي لصدق ضده وهكذا لو ابدلنا الكبرى بقولنا بعض الفرس ليس بناطق وكذا
هكذا كل انسان ناطق وبعض الفرس ليس بناطق والحق السلب الكلي لان الصادق بالضرورة
لا شيء من الانسان بفرس فلا ينتج الايجاب الجزئي لصدق نقيضه ولا الايجاب الكلي
لصدق ضده فلا ينتج شيئا من المحصورات الاربع عند فرض الكبرى جزئية فثبت
ان كليتها شرط في انتاجه قال رحمه الله تعالى الاول كليتان الكبرى سالبة
الغائب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس بمجهول ويتبين بعكس الكبرى ه اقول
لما بين شروط انتاج الشكل الثاني شرع في ذكر الاضرب المنتجة فيه وقد علمت
انها اربعة اضرب الاول من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية كقولنا
كل غائب مجهول الصفة ولا شيء مما يصح بيعه مجهول الصفة ينتج لا شيء من الغائب يصح بيعه
وبيانه اما بطريق رده الى الشكل الاول او بالخلف ه وهو ان يؤخذ نقيض
النتيجة فيجعل صغرى لكبرى القياس فينتج ما ينافي الصغرى الصادقة في نفس

الامر ه اما بيانه بالرد الى الاول فبعكس كبراه لان قولنا لا شيء مما يصح بيعه
بمجهول الصفة ينعكس الى قولنا لا شيء مما هو مجهول الصفة يصح بيعه فنجعله كبرى
وصغرى القياس كما هي هكذا كل غائب مجهول الصفة ولا شيء مما هو مجهول
الصفة يصح بيعه ينتج لا شيء من الغائب يصح بيعه ه واما بيانه بالخلف فهو ان
يقال لو لم يصدق لا شيء من الغائب يصح بيعه لصدق نقيضه وهو بعض الغائب
يصح بيعه فنجعل صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا بعض الغائب يصح بيعه
ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول الصفة ينتج بعض الغائب ليس بمجهول الصفة
وهو مناقض لقولنا كل غائب مجهول الصفة هذا خلف فنقيض النتيجة محال فهو
مناقض لقولنا كل غائب مجهول الصفة هذا خلف فنقيض النتيجة محال لكونه
مستلزما للمحال فالنتيجة حق ه قال رحمه الله تعالى الثاني كليتان الكبرى
موجبة الغائب ليس بمعلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم ولازم كالاول
ويتبين بعكس الصغرى وجعلها الكبرى وعكس النتيجة ه اقول لما بين انتاج
الضرب الاول وهو من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة
كلية كالاول كقولنا لا شيء من الغائب معلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم
الصفة ينتج لا شيء من الغائب يصح بيعه ه وبيانه اما بعكس الصغرى وجعل
عكسها كبرى ليرتد الى الشكل الاول وعكس النتيجة او بالخلف ه اما بيانه
بعكس الصغرى فلان قولنا لا شيء من الغائب معلوم الصفة ينعكس الى قولنا
لا شيء مما هو معلوم الصفة غائب فنجعل كبرى وكبرى القياس صغرى هكذا
كل ما يصح بيعه معلوم الصفة ولا شيء مما هو معلوم الصفة غائب فينتج لا
شيء مما يصح بيعه غائب فينعكس الى قولنا لا شيء من الغائب يصح بيعه وهو
المطلوب ه واما بيانه بالخلف فلانه لو لم يصدق لا شيء من الغائب يصح
بيعه لصدق نقيضه وهو بعض الغائب يصح بيعه فنجعل صغرى وكبرى القياس
كبرى هكذا بعض الغائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة فينتج
بعض الغائب معلوم الصفة وقد كان لا شيء من الغائب بمجهول الصفة هذا خلف
قال رحمه الله تعالى الثالث جزئية موجبة وكلية سالبة بعض الغائب مجهول

وما يصح بيعه ليس بمجهول فلازمه بعض الغائب لا يصح بيعه وتبين بعكس
الكبرى ه اقول لما بين انتاج الضربين الاولين شرع يبين انتاج الضرب الثالث
وهو من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك
بعض الغائب مجهول الصفة ولا شيء مما يصح بيعه مجهول الصفة ينتج بعض الغائب
ليس يصح بيعه ه وبيانه اما بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول او بالخلف
على ما تقدم في الضرب الاول سواء ه قال رحمه الله تعالى الرابع ح و س
موجبة وكلية سالبة بعض الغائب ليس بمعلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم
وتبين بعكس الكبرى بنقيض مفرديها اقول لما بين انتاج الاضرب الثلاثة
شرع يبين انتاج الضرب الرابع وهو من سالبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض الغائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما
يصح بيعه معلوم ينتج بعض الغائب ليس يصح بيعه ه وبيانه اما بعكس الكبرى
بنقيض مفرديها ليرتد الى الاول او بالخلف ه اما بيانه بالعكس فهو ان يقال
بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما ليس بمعلوم ليس يصح بيعه فينتج بعض الغائب
ليس يصح بيعه وهو المطلوب واعلم ان نتيجة هذا الضرب لا يمكن بيانها بالعكس
لانه لا يصح ولئن كان على صورة الشكل الاول لا يرتد الى الترتيب لان صغراه سالبة وهي
لا تصلح للصغرى في الشكل الاول لان من شرط صغراه ان تكون موجبة او في حكمها
واما بيانه بالخلف فلانه لو لم يصدق بعض الغائب ليس يصح بيعه لصدق
نقيضه وهو كل غائب يصح بيعه فنجعل صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا كل
غائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم فينتج كل غائب معلوم هذا خلف
قال رحمه الله تعالى وتبين ايضا فيه وفي جميع ضروبه بالخلف فتاخذ نقيض
النتيجة وهو كل غائب يصح بيعه فتجعله الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة
ولا خلل الا من نقيض المطلوب فالمطلوب صدق ه اقول لما ذكر مع كل
ضرب بيانه برده الى الشكل الاول اراد ان يذكر كلا واحدا من اضرب هذا
الشكل الرابع يبين بطريق الخلف ايضا وهو ان يوجد نقيض النتيجة فيجعل
صغرى لكبرى القياس فينتج ما يناقض الصغرى الصادقة

في نفس الامر فالخلل ليس من كبرى القياس لان الفرض انها صادقة وتحيل اللزوم
الكاذب للصادق واذا امتنع ان يكون خلل النتيجة من جهة القياس وجب ان
يكون من جهة نقيض النتيجة نقيض النتيجة كاذب لكونه مستلزما للكذب فالنتيجة حق
ضرورة ان النقيضين اذا كذب احدهما صدق الآخر وقد تقدم مع كل ضرب بيانه بالرد
الخلف قال رحمه الله تعالى الشكل الثالث شرطه ايجاب الصغرى او في حكمه وكلية
احداهما تنتج ستة ولا ينتج الا جزئية ه اقول لما بين انتاج الشكل الاول
والثاني شرع يبين انتاج الشكل الثالث وهو الذي يكون الحد الاوسط فيه موضوعا
لموضوع النتيجة وموضوعا لمحمولها اي موضوعا في المقدمتين معا وشرط انتاجه
بحسب كيفية المقدمات اعني السلب والايجاب وكميتها اعني الكلية والجزئية امران
الاول ان يكون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة كما تقدم في الشكل الاول والثاني
ان تكون احدى مقدمتيه كلية ه قوله تنتج ستة اي بمقتضى هذين الشرطين لان الضروب
اضربه ستة عشر فتبقى الاضرب المنتجة ستة لان اشتراط كون الصغرى موجبة او في
حكمها تسقط ثمانية اضرب وهي التي تحصل من السالبتين صغرى مع الكبريات الاربع
وباشتراط كلية احدى المقدمتين يسقط ضربان آخران وهما اللذان يحصلان من الصغرى
الموجبة الجزئية مع الجزئيتين فتبقى ستة ه قال رحمه الله تعالى اما الاول فلانه
لا بد من عكس احداهما وجعلها الصغرى فان قرنت الصغرى سالبة وعكستها
لم يتلاقيا وان كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم يتلاقيا في مطلق وان كانت
موجبة فلا بد من عكس النتيجة ولا تنعكس ه اقول لما ذكر الشرطين شرع يبين علة
اعتبار الاول منهما فنقول اما الشرط الاول وهو كون الصغرى موجبة او في
حكمها فلان ما زعلية من وجهين الاول ما ذكره المصنف وهو ان انتاج هذا الشكل
اذا بين بطريق رده الى الاول فلا بد من عكس احدى مقدمتيه وجعل ذلك العكس
صغرى فلو فرضت الصغرى سالبة وعكست لم تصلح لصغرى الشكل الاول
لا يتلاقى الاصغر والاكبر في موضوع واحد كما تقدم ه وان عكست الكبرى وهي
سالبة والتقدير ان الصغرى سالبة ايضا فالسالبتان لا تنتجان مطلقا

لانه لا يحصل التلاقي كما تقدم ولو عكست الكبرى وهي موجبة وجعل عكسها صغرى
والسالبة الصغرى كبرى انتج سالبة جزئية ولا بد من عكس النتيجة ولا تنعكس
لما علمته ه وهذا ايضا انما يتيسر حال كون السالبة الجزئية غير الخاصتين والضرب
الثاني لان صغرى هذا الشكل لو كانت سالبة للزم الاختلاف والموجب للعقم وهو
صدق القياس مع الايجاب في مادة ومع السلب في مادة اخرى فاذا انتج الايجاب
الكلي في مادة انتج ان ينتج السلب الجزئي او الكلي في مادة اخرى ولذا انتج السالب الكلي
انتج ان ينتج الايجاب الجزئي او الكلي في مادة اخرى فلا يكون منتجا لشيء من المحصورات
الاربع لامتناع تخلف اللازم عن القياس الصادق ه وبيانه ان الصغرى على تقدير كونها
سالبة فالكبرى اما كلية او جزئية والكلية اخص من الجزئية ه فلنبين العقم فيها ليتبين
في الجزئية ه فاذا كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى اما موجبة كلية او جزئية
او سالبة كلية او جزئية ه وقد علمت ان الكلية اخص من الجزئية فلنبين العقم في
الصغرى الموجبة الكلية مع الكليتين فيكون معه ضربان اذا تبين عقمهما تبين في غيرهما
بطريق الاولى ه الضرب الاول من كليتين والكبرى موجبة كقولنا لا شيء من الانسان
بفرس وكل انسان جسم ه والحق الايجاب الكلي لان الصادق بالفرض قولنا كل فرس
جسم فلا ينتج السلب الجزئي لصدق نقيضه ولا السلب الكلي لصدق ضده ه وكذا لو ابدلنا
الكبرى بقولنا كل انسان ناطق هكذا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان ناطق فان
الحق السلب الكلي لان الصادق بالفرض لا شيء من الفرس بناطق فلا ينتج الايجاب الجزئي
لصدق نقيضه ولا الايجاب الكلي لصدق ضده ه الضرب الثاني من كليتين سالبتين كقولنا
لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الانسان بجماد ه والحق السلب الكلي لان الصادق بالفرض
لا شيء من الفرس بجماد فلا ينتج الايجاب الجزئي لصدق نقيضه ولا الايجاب الكلي لصدق
ضده وكذا لو ابدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الانسان بصاهل هكذا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الانسان بصاهل فان الحق الايجاب الكلي لان الصادق بالفرض
كل فرس صاهل فلا ينتج السلب الجزئي لصدق نقيضه ولا السلب الكلي لصدق
ضده ه قال رحمه الله تعالى واما كلية احداهما فلتكن هي الكبرى لعدم انعكاسها
او بعكسهما واما نتيجة جزئية فلان الصغرى عكس موجبة ابدا او حكمها ه اقول

بقلبها

في

لما فرغ من عدد ضروب اعتبار الشرط الاول شرع يبين ما وجوب اعتبار الشرط الثاني
فنقول اما الشرط الثاني وهو كون احدى مقدمتيه كلية فلان البرهان عليه انه لو كان
جزئيتين لاحتمل ان يكون البعض الذي هو موضوع في الصغرى غير البعض الذي هو
موضوع في الكبرى فلا يتحد الوسط واذا لم يتحد الوسط لم يلزم اندراج الاصغر تحت
الاكبر فلا يلزم النتيجة ه صدق قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس
ان البعض من الحيوان المحكوم عليه بالانسان غير البعض المحكوم عليه بالفرس فلم يلتق
الاصغر والاكبر في الوسط فلا يحمل احدهما على الاخر لا بالايجاب ولا بالسلب ه فثبت
ان كلية احدى مقدمتي هذا الشكل شرط في انتاجه واذا وجب ان تكون احدى
مقدمتيه كلية فان كانت هي الكبرى ورد الى الشكل الاول بعكس الصغرى فهي تصلح
لكبروية الشكل الاول بنفسها وان كانت هي الصغرى ورد الى الشكل بعكسها وجعل
ذلك العكس كبرى فلا بد ان تكون سالبة كلية لكونها تنعكس مثل نفسها فيصلح
ذلك العكس لكبروية الشكل الاول واما ان هذا الشكل لا ينتج الا جزئية فلانه
اذا تبين بطريق رده الى الشكل الاول فصغراه لا تكون الا عكس موجبة ابدا او ما هو في
الموجبة من عكس الموجبة او ما في حكمها كلية كانت او جزئية لا يكون الا جزئية
لما تقدم في باب العكس والجزئية اخس من الكلية والنتيجة تتبع اخس المقدمتين
قال رحمه الله تعالى الاول كلتاهما كلية موجبة كل بر مقتات وكل بر ربوي فينتج
بعض المقتات ربوي وتبين بعكس الصغرى ه اقول لما ذكر شرط انتاج الشكل
الثالث شرع يذكر الاضرب المنتجة فيه ه اما الضرب الاول فهو من كليتين موجبتين
ينتج موجبة جزئية كقولنا كل بر مقتات وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات
ربوي وبيانه اما برده الى الشكل الاول او بالخلف كما تقدم في الشكل الثاني الا ان
نقيض النتيجة في هذا الشكل يجعل كبرى لصغرى القياس فينتج ما ينافي الكبرى الصادقة
في نفس الامر او ما ينافيها ه اما بيانه برده الى الاول فبعكس الصغرى هكذا
بعض المقتات بر وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي ه واما بيانه بالخلف
فلانه لو لم يصدق بعض المقتات ربوي لصدق نقيضه وهو لا شيء من المقتات

قة

ذهب فيجعل كبرى لصغرى القياس هكذا كل بر مفتات ولا شيء من المفتات ذهب
ينتج لا شيء من البر ذهب وقد كان كل بر ذهب هذا خلف. قال رحمه الله تعالى
الثاني جزئية موجبة وكلية موجبة بعض البر مفتات وكل بر ذهب فينتج ويتبين بعض المفتات ذهب ح
كالأول. أقول هذا هو الضرب الثاني من الأضرب الستة وهو من جزئية
موجبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض البر
مفتات وكل بر ذهب ينتج بعض المفتات ذهب وبيانه إما برده إلى الشكل
الأول أو بالخلف كما تقدم في الضرب الأول سواء. قال رحمه الله تعالى
الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة كل بر مفتات وبعض البر ذهب فينتج مثله
ويتبين بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة. أقول لما تكلم على الضربين
الأولين شرع يتكلم على الضرب الثالث وهو من موجبة صغرى وجزئية موجبة كبرى كلية ح
ينتج موجبة جزئية كقولنا كل بر مفتات وبعض البر ذهب ينتج بعض المفتات ذهب
وبيانه إما برده إلى الأول أو بالخلف أما رده إلى الأول فبعكس الكبرى وجعل عكسها
صغرى والصغرى كبرى وعكس النتيجة هكذا بعض الذهب بر وكل بر مفتات ينتج بعض
الذهب مفتات فينعكس إلى قولنا بعض المفتات ذهب وهو المطلوب. وأما
بيانه بالخلف فلأنه لو لم يصدق بعض المفتات ذهب لصدق نقيضه وهو لا شيء من
المفتات ذهب فنجعله كبرى لصغرى القياس هكذا كل بر مفتات ولا شيء من المفتات
ذهب ينتج لا شيء من البر ذهب وقد كان بعض البر ذهب هذا خلف. قال رحمه الله تعالى
الرابع كلية موجبة وكلية سالبة كل بر مفتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا
فينتج بعض المفتات لا يباع ويتبين بعكس الصغرى. أقول هذا هو الضرب الرابع
من الأضرب المنتجة في هذا الشكل وهو من كلية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى
ينتج سالبة جزئية كقولنا كل بر مفتات ولا شيء من البر يباع بجنسه متفاضلا
ينتج بعض المفتات لا يباع بجنسه متفاضلا وبيانه إما بطريق رده إلى الأول
بعكس الصغرى أو بالخلف كما تقدم. قال رحمه الله تعالى الخامس جزئية
موجبة وكلية سالبة بعض البر مفتات وكل بر لا يباع بجنسه

متفاضلا فينتج ويتبين مثله. أقول هذا هو الضرب الخامس من أضرب هذا
لنا الشكل وهو من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا
بعض البر مفتات ولا شيء من البر يباع بجنسه متفاضلا ينتج بعض المفتات لا يباع بجنسه
متفاضلا وبيانه إما بطريق رده إلى الشكل الأول أو بالخلف كما تقدم. قال
غ رحمه الله تعالى السادس كلية موجبة وجزئية سالبة كل بر مفتات وبعض البر لا يباع
فينتج مثله ويتبين بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها الصغرى وعكس النتيجة.
أقول هذا هو الضرب السادس من الأضرب المنتجة في هذا الشكل وهو من كلية موجبة
صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل بر مفتات وبعض
نه البر لا يباع بجنسه متفاضلا ينتج بعض المفتات لا يباع بجنسه متفاضلا وبيانه
إما برده إلى الشكل الأول أو بالخلف أما بيانه برده إلى الشكل الأول فبعكس الكبرى
على حكم الموجبة وجعل عكسها صغرى وجعل الصغرى كبرى وعكس النتيجة
هكذا بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلا بر وكل بر مفتات ينتج بعض ما لا يباع
بجنسه متفاضلا مفتات فينعكس إلى قولنا بعض المفتات ما لا يباع بجنسه
متفاضلا وإذا صدق هذا صدق بعض المفتات لا يباع بجنسه متفاضلا وهو
المطلوب. وأما بيانه بالخلف فلأنه لو لم يصدق بعض المفتات لا يباع
بجنسه متفاضلا لصدق نقيضه وهو كل مفتات يباع بجنسه متفاضلا فنجعل
كبرى لصغرى القياس هكذا كل بر مفتات وكل مفتات يباع بجنسه متفاضلا
ينتج كل بر يباع بجنسه متفاضلا وقد كان بعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا
هذا خلف. قال رحمه الله تعالى وبيان مع جميعه بالخلف أيضا فتأخذ نقيض النتيجة
كما تقدم إلا أنك تجعله الكبرى. أقول لما ذكر مع كل ضرب من الستة بيانه برده
إلى الشكل الأول أراد أن يبين أن كل ضرب من الأضرب المذكورة يتبين أيضا بطريق
الخلف وهو أن تأخذ نقيض النتيجة على ما تقدم بيانه في الشكل الثاني إلا أنك
تجعل نقيض النتيجة في هذا الشكل كبرى لصغرى القياس بخلاف ما في الشكل
الثاني فإنه تجعل نقيض النتيجة فيه صغرى لكبرى القياس وقد تقدم بيان ذلك

مع كل ضرب ه قال رحمه الله تعالى الشكل الرابع وليس بعد تقديما وتأخيرا
لانه هنا بعيد عكسه ه اقول هذا هو الشكل وهو الذي يكون فيه الحد الاوسط محمولا في ا
موضوعا لموضوع النتيجة ومحمولا لمحمولها اي موضوعا في الصغرى
وقد تقدم انه ابعد الاشكال عن الطبع لكون الحد المتكرر فيه وقع في طرفي
القياس وليس هذا الشكل تقديما وتأخيرا للمقدمتين الشكل الاول لانه لو كان كذلك
لكانت نتيجته نتيجة الشكل الاول وليس كذلك لان نتيجة هذا الشكل عكس نتيجة
الشكل الاول ه قال رحمه الله تعالى والجزئية السالبة ساقطة لانها لا تنعكس
ولا نفسها وقلبت فان كانت الثانية لم يتلاقيا وان كانت الثانية فالنتيجة جزئية
سالبة ولا عكس لها ه اقول يشترط في انتاج هذا الشكل امور ثلثة اولها
ان الجزئية السالبة لا تستعمل فيه ه وثانيها ان الصغرى اذا كانت سالبة فالكبرى
لا تكون الا موجبة كلية ه وثالثها ان الصغرى اذا كانت موجبة جزئية
فالكبرى لا تكون الا سالبة كلية ه اما الشرط الاول وهو عدم استعمال السالبة
الجزئية فيه فالدليل عليه من وجهين الاول ما ذكره المصنف وهو ان هذا
الشكل انما يبين بطريق رده الى الشكل الاول اما بعكس مقدمتيه او بقلبهما فان كان
بعكسهما فالسالبة الجزئية لا تنعكس هذا ان كانت عن اي صغرى كما تقدم وان كان
بقلبهما بان تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى فالسالبة الجزئية اما ان تكون كبرى
او صغرى فان كانت كبرى وجعلت صغرى والصغرى كبرى صارت السالبة الجزئية صغرى
في الشكل الاول وهي غير مستعملة فيه لما تقدم وان كانت صغرى وجعلت كبرى
والكبرى صغرى صارت السالبة الجزئية كبرى في الشكل الاول وهي لا تصلح لذلك ولا
بد من عكس النتيجة ولا تنعكس لكونها سالبة جزئية ه الثاني ان السالبة الجزئية
لو استعملت في هذا الشكل لوجب ان تكون مع [illegible] صغراها ان كانت كبرى او كبراها
ان كانت صغرى موجبة كلية اذ لا قياس عن سالبتين ولا عن جزئيتين ه واذا كان
كذلك فاما ان تكون السالبة الجزئية صغرى والموجبة الكلية كبرى او بالعكس وكلاهما
غير منتج ه اما الاول فلكونها صغرى والموجبة الكلية كبرى فلا تنتج شيئا
للاختلاف في الموجب للعقم وهو صدق القياس مع الايجاب

٦٧

بحيوان

الكلي تارة ومع السلب الكلي اخرى ه مثال صدقه مع الايجاب الكلي بعض الانسان ليس
وكل ناطق انسان ه والحق الايجاب الكلي لان الصادق قولنا كل ناطق حيوان فلا ينتج السلب
الجزئي لصدق نقيضه ولا الكلي لصدق ضده ه ومثال صدقه مع السلب الكلي بعض الحيوان
ليس بانسان وكل فرس حيوان ه والحق السلب الكلي لان الصادق قولنا لا شيء من
الانسان بفرس فلا ينتج الايجاب الجزئي لصدق نقيضه ولا الايجاب الكلي لصدق ضده فلا
ينتج شيئا من المحصورات الاربع ه واما الثاني وهو كون السالبة الجزئية كبرى والموجبة
الكلية صغرى فلا ينتج شيئا ايضا للاختلاف في الموجب للعقم وهو صدق القياس مع
الايجاب الكلي تارة ومع السلب الكلي اخرى ه مثال صدقه مع الايجاب الكلي كل
انسان حيوان وبعض الجسم ليس بانسان والحق الايجاب الكلي لان الصادق قولنا
كل حيوان جسم فلا ينتج السلب الجزئي لصدق نقيضه ولا السلب الكلي لصدق ضده
ومثال صدقه مع السلب الكلي كل انسان حيوان وبعض الحجر ليس بانسان والحق
السلب الكلي لان الصادق قولنا لا شيء من الحيوان بحجر فلا ينتج السلب الجزئي
لصدق نقيضه ولا السلب الكلي لصدق ضده فلا ينتج شيئا من المحصورات الاربع فظهر
ان السالبة الجزئية غير مستعملة في هذا الشكل واذا لم تستعمل فيه سقط بمقتضى هذا
ستة اضرب وهي التي تحصل من الصغرى السالبة الجزئية مع الكبريات الاربع ومن
ب الكبرى السالبة الجزئية مع الصغريات الثلث اعني غير السالبة الجزئية فهذه الاضرب
3 السالبة السبعة غير منتجة ه قال رحمه الله واذا كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى
على الثلث ه اقول اذا سقطت الجزئية من المحصورات الاربع المستعملة في ساير
الاشكال بقي المستعمل منها في هذا الشكل ثلث الموجبة الكلية والسالبة الكلية
والموجبة الجزئية ه فنقول الصغرى من هذا الشكل اما ان تكون موجبة كلية او
سالبة كلية او موجبة جزئية ه فان كانت موجبة كلية فالكبرى على الثلث اي اما
موجبة كلية او سالبة كلية او موجبة جزئية فهذه ثلثة اضرب كلها منتج وسياتي
بيانها ه وان كانت الصغرى سالبة كلية او موجبة جزئية فالكلام عليها
هو الذي شرع فيه للازم الشرط الثاني وهو ان الصغرى اذا كانت سالبة كلية

فالكبرى
فالكبرى لا تكون إلا موجبة كلية ۝ قال رحمه الله تعالى وإن كانت سالبة كلية فالكبرى
موجبة كلية لأنها إن كانت جزئية وقلبت وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة ولئن
عكست وهي سالبة لم تصلح للكبرى وإن كانت سالبة كلية لم تتلاقيا بوجه أقول
إنما اشترط في صغرى هذا الشكل إذا كانت سالبة كلية أن تكون كبراها موجبة كلية لأنها
لو لم تكن موجبة كلية لكانت إما موجبة جزئية أو سالبة كلية وكلاهما عقيم ۝ أما
أن السالبة الكلية صغرى لا ينتج مع الموجبة الجزئية كبرى ۝ فلأن البرهان عليه من وجهين
الأول ما ذكره المصنف وهو أن إنتاج هذا الشكل إذا بين فطريق ردّه إلى الشكل
الأول فإما أن يتبين بقلب مقدمتيه أو بعكسهما فإن كان بقلب مقدمتيه بأن تجعل
الصغرى كبرى والكبرى صغرى صار على هيئة الضرب الرابع من الشكل الأول
وأنتج سالبة جزئية ولا بد من عكس النتيجة ولا تنعكس لما تقدم هذا إن كانت السالبة
الجزئية غير ... وإن كان البيان بعكس مقدمتيه فإن بقيت السالبة الكلية
بعد العكس صغرى لم تصلح لصغروية الشكل الأول ۝ فإن جعلت كبرى والكبرى صغرى
فلا بد من عكس النتيجة ولا تنعكس لكونها سالبة جزئية هذا أيضا إن كانت غير
[illegible] ۝ الوجه الثاني أن السالبة الكلية صغرى لو استعملت مع الموجبة الجزئية
كبرى للزم الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع الإيجاب الكلي
تارة ومع السلب الكلي أخرى مثال صدقه مع الإيجاب الكلي لا شيء من الإنسان بفرس
وبعض الحيوان إنسان ۝ والحق الإيجاب الكلي لأن الصادق بالضرورة كل فرس حيوان
فلا ينتج السلب الجزئي لصدق نقيضه ولا السلب الكلي لصدق ضده ۝ ومثال
صدقه مع السلب الكلي لا شيء من الإنسان بحجر وبعض الحيوان إنسان والحق السلب
الكلي لأن الصادق بالضرورة لا شيء من الحجر بحيوان فلا ينتج الإيجاب الجزئي لصدق
نقيضه ولا الإيجاب الكلي لصدق ضده وأما أن السالبة الكلية صغرى لا تنتج مع
السالبة الكلية كبرى فلما تقدم من أن السالبتين لا ينتجان مطلقا لا في هذا الشكل
ولا في غيره لعدم تلاقي الأصغر والأكبر في موضوع ولما تقدم وإذا
ثبت أن السالبة الكلية صغرى لا تنتج إلا مع الموجبة الكلية كبرى كان لنا
ضرب منتج وهي ثانية ۝ الشرط الثالث أن الصغرى إذا كانت

موجبة جزئية فالكبرى لا تكون إلا سالبة كلية ۝ قال رحمه الله تعالى فإن كانت
موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية لأنها إن كانت موجبة كلية وقلبت لأول لم تصلح
الصغرى للكبرى ولئن عكست الثاني صارت الكبرى جزئية وإن كانت جزئية موجبة فبعد
فينتج منه خمسة ۝ أقول إنما اشترط في هذا الشكل أن صغراه إذا كانت موجبة جزئية
لا تكون كبراها إلا سالبة كلية لأنه لو لم يشترط ذلك لكانت كبراها إما موجبة كلية أو
موجبة جزئية وكلاهما غير منتج ۝ أما أن الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى
الموجبة الكلية لا ينتج فالبرهان عليه من وجهين الأول ما ذكره المصنف وهو أن
إنتاج هذا الشكل إذا بين بطريق ردّه إلى الشكل الأول فإما أن يتبين بقلب المقدمتين
أو بعكسهما فإن كان بقلب المقدمتين بأن تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى صارت
الكبرى جزئية وهي لا تصلح لكبروية الشكل الأول وإن كان بعكس المقدمتين صارت
المقدمتان جزئيتين فتصير كبرى الشكل الأول جزئية وهي لا تصلح لذلك أيضا
الوجه الثاني أن الصغرى الموجبة الجزئية لو كانت كبراها موجبة كلية للزم
الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع الإيجاب الكلي تارة ومع
السلب الكلي أخرى ۝ مثال صدقه مع الإيجاب الكلي بعض الحيوان إنسان وكل ناطق
حيوان والحق الإيجاب الكلي لأن الصادق كل إنسان ناطق ولا ينتج السلب الجزئي
لصدق نقيضه ولا السلب الكلي لصدق ضده ومثال صدقه مع السلب الكلي لو أبدلنا
الكبرى بقولنا كل فرس حيوان هكذا بعض الإنسان حيوان وكل فرس حيوان والحق
السلب الكلي لأن الصادق بالضرورة لا شيء من الإنسان بفرس فلا ينتج الإيجاب
الجزئي لصدق نقيضه ولا الإيجاب الكلي لصدق ضده فلا ينتج شيئا من المحصورات
الأربع ۝ وأما أن الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الجزئية لا تنتج فهو
أبعد من إنتاج الموجبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى إذ لا قياس
عن جزئيتين لا في هذا الشكل ولا في غيره ۝ أما في هذا الشكل فلأنه تصدق بعض
الحيوان فرس وبعض الإنسان حيوان ولا تصدق بعض الفرس إنسان بوجه من الوجوه ۝
وأما في غيره من الأشكال فلما تقدم ۝ وإذا ثبت أن الصغرى الموجبة

الجزئية لا تنتج الا مع الكبرى السالبة الكلية كان لنا ضربان منتجان فتكون الاضرب
المنتجة في هذا الشكل خمسة لانه يسقط بالشرط الاول سبعة وبالشرط الثاني
ضربان الى الشرط الثالث ضربان فيكون الساقط بمقتضى الشروط الثلاثة احد عشر ضربا وبالشرط ح
من ستة عشر يبقى الناتج خمسة ه قال رحمه الله تعالى الاول كل عبادة مفتقرة
الى النية وكل وضوء عبادة فينتج بعض المفتقر وضوء وتبين بالقلب فيهما وعكس
النتيجة ه اقول هذا هو الضرب الاول من الاضرب الخمسة وهو من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية كقولنا كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة ينتج بعض
المفتقر الى النية وضوء وبيانه اما برده الى الشكل الاول او بالخلف اما برده الى الشكل
الاول فبقلب المقدمتين بان تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى وعكس النتيجة هكذا
كل وضوء عبادة وكل عبادة مفتقرة الى النية ينتج كل وضوء مفتقر الى النية فينعكس
الى قولنا بعض المفتقر الى النية وضوء وهو المطلوب ه واما بيانه بالخلف فبان
تجعل نقيض النتيجة كبرى لصغرى القياس لينتج ما ينافي عكسه الكبرى الصادقة
فيقال لو لم يصدق بعض المفتقر الى النية وضوء لصدق نقيضه وهو لا شيء من المفتقر
الى النية وضوء فنجعله كبرى لصغرى القياس هكذا كل عبادة مفتقرة الى النية ولا
شيء من المفتقر الى النية وضوء فينتج لا شيء من العبادة وضوء فينعكس الى قولنا لا شيء
من الوضوء عبادة وقد كان كل وضوء عبادة هذا خلف ه قال رحمه الله تعالى
الثاني مثله والثانية جزئية ه اقول هذا هو الضرب الثاني من اضرب هذا
الشكل وهو من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية
كقولنا كل عبادة مفتقرة الى النية وبعض الوضوء عبادة ينتج بعض المفتقر الى النية
وضوء وتبين بقلب المقدمتين وبالخلف كالضرب الاول سواء ه قال رحمه الله تعالى
كل عبادة لا يستغني وكل وضوء عبادة فينتج كل مستغن فليس بوضوء وتبين بالقلب
وعكس النتيجة ه اقول هذا هو الضرب الثالث من اضرب هذا الشكل وهو من
سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من العبادة
مستغن عن النية وكل وضوء عبادة ينتج لا شيء مما يستغني

عن النية وضوء وبيانه اما برده الى الشكل الاول او بالخلف اما بيانه برده الى الاول
فبقلب المقدمتين بان تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى وعكس النتيجة هكذا كل
وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يستغني عن النية فينعكس الى قولنا لا شيء مما يستغني
عن النية وضوء وهو المطلوب ه واما بيانه بالخلف فبان تجعل نقيض النتيجة صغرى
لكبرى القياس لينتج ما يناقض عكسه الصغرى فيقال لو لم يصدق لا شيء مما يستغني
عن النية وضوء لصدق نقيضه وهو بعض المستغني عن النية وضوء فتجعله صغرى
لكبرى القياس هكذا بعض ما يستغني عن النية وضوء وكل وضوء عبادة فينتج بعض ما
يستغني عن النية عبادة فينعكس الى قولنا بعض العبادة تستغني عن النية وقد كان
لا شيء من العبادة يستغني عن النية هذا خلف ه قال رحمه الله تعالى الرابع كل مباح
مستغن وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغني ليس بوضوء وتبين بعكسهما ه
اقول هذا هو الضرب الرابع من اضرب هذا الشكل وهو من موجبة كلية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من
الوضوء بغير الماء مباح ينتج بعض المستغني عن النية ليس بوضوء بغير الماء ه
وبيانه اما بطريق رده الى الشكل الاول او بالخلف اما بيانه برده الى الشكل الاول
فبعكس مقدمتيه هكذا بعض المستغني عن النية ليس بوضوء بغير الماء وهو المطلوب
واما بيانه بالخلف فبان تجعل نقيض النتيجة صغرى لكبرى القياس فيقال لو لم
يصدق بعض ما يستغني عن النية ليس بوضوء بغير الماء لصدق نقيضه وهو كل ما
يستغني عن النية وضوء بغير الماء فتجعل صغرى لكبرى القياس هكذا كل ما يستغني
عن النية وضوء بغير الماء ولا شيء من الوضوء بغير الماء مباح فينتج لا شيء مما هو
مستغن عن النية مباح فينعكس الى قولنا لا شيء من المباح مستغن عن النية
وقد كان كل مباح مستغن عن النية هذا خلف ه قال رحمه الله تعالى الخامس بعض
المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح وهو مثله ه اقول هذا هو الضرب
الخامس من اضرب هذا الشكل وهو من موجبة جزئية صغرى

[illegible] بعض المستغني عن النية ليس [illegible]

وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض المستغني عن البنية متباح
ولا شيء من الوضوء مستغن عن البنية ينتج بعض المستغني عن البنية ليس بوضوء ٥
وبيانه اما بردها الى الشكل الاول او بالخلف كما تقدم في الضرب الرابع سوا فظهر
مما ذكرناه اشتراك الاشكال الاربعة في انه لا قياس عن جزئيتين ولا عن سالبتين ولا عن
صغرى سالبة كبراها جزئية وظهر ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في السلب والايجاب
وان الشكل الاول ينتج المحصورات الاربع وان الشكل الثاني لا ينتج الا السلب وان الشكل
الثالث لا ينتج الا الجزئي وان الشكل الرابع لا ينتج الايجاب الكلي ٥ هذا بيان انتاج
الاشكال الاربعة بحسب كيفية المقدمات وكميتها ٥ واما بيانها بحسب الجهة
وهي التي تسمى المختلطات وسميت مختلطات لان جهة احدى المقدمتين قد تكون
موافقة لجهة الاخرى وقد تكون مخالفة لها فيختلط الموافق مع مثله والمخالف مع
المخالف ٥ فنقول قد تقدم ان القضايا الموجهة المبحوث عنها على ثلث عشرة قضية
فاذا خلطت بعضها ببعض بجعلها صغرى وكبرى حصل في كل ضرب من كل شكل مائة
وتسعة وستون اختلاطا حاصرة من ثلث عشرة في مثلها مودي الى المقدار ٥ اما
الشكل الاول فشرط انتاجه بحسب الجهة ان تكون صغراه اعني الفعليات الاحدى عشر
التي هي ما سوى الممكنتين وانما اشترط ان تكون صغراه فعلية لانها لو كانت ممكنة
لم يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط بالفعل لان امكان الشيء للشيء لا ينافي خلوه عنه
دائما كما في صدق قولنا في زيد الامي زيد كاتب بالامكان مع صحة سلب الكتابة
عنه دائما فلا يصح ان يقال زيد الامي ليس بكاتب دائما واذا كان كذلك فالكبرى
تدل على ان كل ما اتصف بالاوسط بالفعل فالاكبر ثابت له او مسلوب عنه بمقتضى
تلك الجهة والصغرى تدل على حصول الاوسط للاصغر بالفعل فيلزم ثبوت الاكبر
للاصغر وسلبه عنه بالجهة المعتبرة في الكبرى فلولا كون الصغرى فعلية
لكان الحكم في الكبرى على الاوسط بالاوسط فعلا غير متعد الى الاصغر لما تقدم من ان
امكان الشيء للشيء لا ينافي خلوه عنه دائما فلا يحصل الجزم بالنتيجة واذا
ثبت اعتبار هذا الشرط في انتاج الشكل الاول بحسب الجهة سقط بمقتضاه

ست وعشرون اختلاطا حاصرة من مائة وتسعة وستين تبقى الضروب المنتجة فيه مائة وثلثة
واربعون اختلاطا والضابطة في نتيجة هذا الشكل ان الكبرى ان كانت احدى الوصفيات
الاربع اعني المشروطتين والعرفيتين كذلك اربعة وان يكون اختلاطا فالنتيجة في
جميعها كالصغرى محذوفا عنها قيد اللادوام واللاضرورة ان كانت مقيدة بهما
ومحذوفا عنها ايضا قيد الضرورة اي ضرورة كانت عند خلو الكبرى من الضرورة
هذا ان كانت الكبرى احدى العامتين اما ان كانت احدى الخاصتين فالنتيجة كالصغرى
مضموما اليها قيد اللادوام وان كانت الكبرى غير الوصفيات الاربع اعني ما سوى
المشروطتين والعرفيتين وذلك تسعة وتسعون اختلاطا وهي التي بقيت فالنتيجة
في جميعها كالكبرى وامثلتها سهلة بعد الاحاطة بما ذكرناه ٥ واما الشكل الثا(ني)
فشرط انتاجه بحسب الجهة امران الاول ان تكون صغراه ضرورية او دائمة او
تكون كبراه احدى القضايا الست المنعكسة سوالبها وهي الضرورية والدائمة والمشروطتان
والعرفيتان ٥ والبرهان عليه لو فقد مجموع هذا الشرط لم ينتج شيئا لانه اذا لم
تكن صغراه ضرورية ولا دائمة لزم ان تكون احدى القضايا الاحدى عشر اعني غير
الضرورية والدائمة واذا لم تكن كبراه احدى الست المنعكسة سوالبها لزم ان تكون
احدى السبع التي لا تنعكس سوالبها وهي الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان
والمطلقة العامة ويلزم من ذلك امران اولهما خلط القضايا السبع التي لا
تنعكس سوالبها بعضها مع بعض ٥ وثانيهما خلط الوصفيات الاربع صغرى
مع السبع التي لا تنعكس سوالبها كبرى والكل عقيمة ٥ اما القسم الاول فلان خلط
السبع التي لا تنعكس سوالبها بعضها مع بعض فلان اخص الاختلاطات المنعقدة
منها خلط الوقتية مع مثلها وهو غير منتج وعقم انتاج الاخص مستلزم لعقم
انتاج الاعم ٥ والبرهان عليه صدق القياس مع الايجاب الكلي الضروري تارة
ومع السلب الكلي الضروري اخرى مثال صدقه مع الايجاب الكلي الضروري
كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما وبالضرورة
لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما ٥ والحق

والحق الايجاب الكلي لان الصادق بالضرورة كل قمر فهو قمر فلا ينتج السلب الجزئي
لصدق نقيضه ولا السلب الكلي لصدق ضده ومثال صدقه مع السلب الكلي الضروري
كل قمر متخسف بالضرورة وقت الحيلولة لا دائما وبالضرورة لا شيء من الشمس بمنخسف
وقت المقابلة لا دائما والحق السلب الكلي لان الصادق بالضرورة لا شيء من القمر
بشمس فلا ينتج الايجاب الجزئي لصدق نقيضه ولا الايجاب الكلي لصدق ضده وانما
القسم الثاني وهو خلط الوصفيات الاربع صغرى مع التسع التي تنعكس سوالبها
كبرى لان اخص الاختلاطات المنعقدة منها خلط المشروطة الخاصة صغرى مع
الوقتية كبرى وهو غير منتج والبرهان عليه صدق القياس مع الايجاب الكلي
الضروري تارة ومع السلب الكلي الضروري اخرى ومثال صدقه مع الايجاب الكلي
بالضرورة لا شيء من المنخسف بالخسوف القمري بقمر مضيء ما دام منخسفا لا دائما
وبالضرورة كل قمر فهو قمر مضيء وقت التربيع لا دائما والحق الايجاب الكلي لان
الصادق بالضرورة كل قمر متخسف فهو قمر فلا ينتج السلب الجزئي لصدق نقيضه
ولا السلب الكلي لصدق ضده ومثال صدقه مع السلب الكلي لا شيء من المنخسف
بالخسوف القمري بقمر منير ما دام منخسفا لا دائما وبالضرورة كل شمس منيرة
وقت التربيع لا دائما والحق السلب الكلي وهو انه لا شيء من القمر بشمس بالضرورة
فلا ينتج الايجاب الجزئي لصدق نقيضه ولا السلب الكلي لصدق ضده واذا اعتبر
هذا الشرط سقط بمقتضاه سبعة وتسعون اختلاطا من مائة وتسعة وستين
الشرط الثاني ان الممكنة لا تستعمل فيه الا مع الضرورية المطلقة صغرى او كبرى
او مع احدى المشروطتين كبرى لانه لو لم يعتبر هذا الشرط لكان استعمال كل واحدة
من الممكنتين كبرى مع الدائمة صغرى وكل واحدة من الدائمة والعرفيتين كبرى مع
كل واحدة من الممكنتين صغرى فهذه ثمانية اضرب وكلها غير منتج والبرهان عليه عدم
الانتاج لعقم اخص وهو خلط الدائمة الصغرى مع الممكنة الخاصة كبرى وخلط
الممكنة الخاصة مع الدائمة صغرى او كبرى فهذه الاختلاطات غير منتجة واذا لم
ينتج مع الاخص لم ينتج الاعم اما ان الممكنة الخاصة لا تنتج مع الدائمة صغرى او

او كبرى فلصدق القياس المركب منهما تارة مع امتناع السلب واخرى مع وجوبه اما
صدقه مع امتناع السلب فلان الممكن للشيء يجوز سلبه عنه دائما والثابت للشيء دائما
يمكن سلبه عنه مع وجوب حمل الشيء على نفسه كقولنا في زيد الامي زيد كاتب بالامكان
ليس بكاتب دائما وفي زيد اذا كان ابيض البشرة دائما زيد ابيض دائما زيد ليس بابيض
بالامكان والحق في المثالين ان زيدا زيد بالضرورة المطلقة لامتناع سلب الشيء عن
نفسه واما ان الممكنة الخاصة لا تنتج صغرى مع العرفية الخاصة كبرى فلان
العرفية الخاصة مركبة من عرفية عامة ومطلقة عامة على ما تقدم والممكنة
الخاصة مع العرفية العامة لا تنتج لكونها غير منتجة مع الدائمة المطلقة التي هي
اخص منها ولا تنتج ايضا مع المطلقة العامة لما تقدم واذا اعتبر هذا الشرط
سقط بمقتضاه ثمانية اضرب وتبقى النتائج في كل ضرب اربعة وثمانون اختلاطا
والضابط في نتيجة هذا الشكل ان احدى مقدمتيه ان كانت ضرورية مطلقة وكانت
مقدمته الاخرى قضية كانت النتيجة ضرورية مع الضرورية ودائمة مع الدائمة
وان لم يكن شيء من المقدمتين ضرورية والدائمة فالنتيجة كالصغرى محذوفا عنها قيد
اللادوام واللاضرورة ان كانت مقيدة بهما ومحذوفا عنها ايضا قيد الضرورة اي
ضرورة كانت واما الشكل الثالث فشرط انتاجه بحسب الجهة ان تكون صغراه
فعلية كما تقدم في الشكل الاول فسقط بمقتضى هذا الشرط ستة وعشرون اختلاطا
ويبقى المنتج فيه مائة وثلاثة واربعون اختلاطا والضابط في نتيجته كالضابط في نتيجة
الشكل الاول سواء وهو ان الكبرى متى كانت احدى الوصفيات الاربع وذلك اربعة
واربعون اختلاطا فالنتيجة في جميعها كعكس الصغرى محذوفا عنه قيد اللادوام
واللاضرورة ان كان مقيدا بهما ومحذوفا عنه ايضا قيد الضرورة اي ضرورة كانت
ان كانت الكبرى احدى العامتين ومضموما اليه قيد اللادوام ان كانت الكبرى
احدى الخاصتين وان كانت الكبرى غير الوصفيات الاربع فالنتيجة كالكبرى
واما الشكل الرابع فشروط انتاجه بحسب الجهة امور اما الضربان الاولان
وهما اللذان ينتجان الايجاب الجزئي فشرطهما ان الممكنة الموجبة لا تستعمل فيهما

ص

طا

ساير العامتين

الا مع الفعليتين لانها لو استعملت مع غيرها لم ينتج الى الاول ولا الثاني
بالخلف لامتناع كون صغراه ممكنة فيسقط بمقتضى هذا الشرط اربع اختلاطات
ويبقى الناتج في كل واحد منهما خمسة وستون اختلاطا وبيانها بقلب المقدمتين
ليرتد الى الاول وعكس النتيجة او بالخلف والضابط في جهة نتيجتها انهما كعكس انه
الصغرى ان كانت الصغرى ممكنة او الكبرى فعلية والصغرى ضرورية او دائمة او كان
القياس من الست المنعكسة سوالبها وان لم يكن شيء من ذلك فالنتيجة مطلقة عامة ان
كانت المقدمتان فعليتين وممكنة عامة ان كانت الكبرى ممكنة ٥ واما الضرب الثالث
وهو الذي ينتج السلب الكلي فشرطه بحسب الجهة امور ثلثة احدها انعكاس السالبة
المستعملة فيه وثانيها ان تكون تلك السالبة المنعكسة ضرورية او دائمة ان لم يكن
كبراه احدى الموجبتين المنعكسة سوالبهما وثالثها ان لا تستعمل الممكنة الموجبة فيه
الا مع الفعليات فيسقط بمقتضى هذه الشروط الثلثة مائة واحد وعشرون اختلاطا
فيبقى الناتج فيه ثمانية واربعون اختلاطا وبيانها بالرد الى الشكل الاول بقلب المقدمتين
وعكس النتيجة والضابط في جهة نتيجة هذا الضرب ان الكبرى ان كانت ضرورية او دائمة السلب القدر
في البعض ان كانت الصغرى احدى الخاصتين وان كانت الكبرى ضرورية والصغرى
مشروطة عامة والنتيجة ضرورية مطلقة وضرورية لا دائمة في البعض ان كانت
الصغرى مشروطة خاصة وجهة باقي الاختلاطات كجهة عكس الصغرى محذوفا عنه
عكس الصغرى المشروطة قيد الضرورة بحسب الوصف ان كانت الصغرى احدى
العرفيتين الا اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى احدى الممكنتين فان النتيجة تكون دائمة
واما الضربان الاخيران وهما اللذان ينتجان السلب الجزئي فيشترط انتاجهما بحسب
الجهة امران احدهما انعكاس السالبة المستعملة فيهما ٥ وثانيهما ان الممكنة الموجبة
لا تستعمل الا مع الضرورية فيسقط بمقتضى هذين الشرطين سبعة وتسعون اختلاطا
ويبقى الناتج في كل واحد منهما اثنان وسبعون اختلاطا وبيانها بعكس المقدمتين
ليرتد الى الاول ٥ والضابط في نتيجة هذين الضربين ان كانت ضرورية او دائمة ان الكبرى
والصغرى فعلية كان جهة النتيجة كجهة الكبرى ٥ وان كانت الكبرى ضرورية والصغرى
مم

ممكنة كانت النتيجة دائمة والا فهي كعكس الصغرى محذوفا عنه قيد اللادوام ان كان
مقيدا به وهذا اخر ما ينبغي لنا ان نذكره في المختلطات ٥ قال رحمه الله تعالى والاستثنائي اي
ضربان ضرب بشرط ويسمى المقدم والشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الثانية
استثنائية ٥ اقول قد تقدم ان القياس ينقسم بحسب صورته الى اقتراني
واستثنائي ولما فرغ من تفاصيل القياس الاقتراني شرع في القياس الاستثنائي
وانواعه وقد تقدم ان الاستثنائي هو الذي تكون النتيجة او نقيضها مذكورة فيه
بالفعل وهو على ضربين ضرب بشرط وضرب بغير شرط فالضرب الاول مركب من
مقدمتين الاولى منهما شرطية متصلة ويسمى القياس لاجلها الاستثنائي المتصل
وقد تقدم الكلام على انواع القضايا الشرطية متصلة ومنفصلة عند الكلام
على قوله ويسمى كل تصديق قضية ٥ والمقدمة الثانية ويسمى استثنائية احد جه
الطرفين اعني المقدم او التالي تسمى استثنائية ٥ قال رحمه الله تعالى وشرط انتاجه
ان يكون الاستثناء بعين المقدم فلازمه عين التالي او بنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم
وهذا حكم كل ذي لازم مع ملزومه والا لم يكن لازما مثل ان كان هذا انسانا فهو
حيوان والاول بين والثاني يكون ٥ اقول شرط انتاج القياس
الاستثنائي المتصل ان يكون الاستثناء بعين المقدم فيلزم عنه عين التالي او بنقيض
التالي فيلزم عنه نقيض المقدم فيستدل في الاول بوجود الملزوم على وجود
اللازم وفي الثاني بعدم اللازم على عدم الملزوم وهذا حكم كل لازم مع ملزومه
اذ لو لم يلزم من عين المقدم عين التالي ولا من نقيض التالي نقيض المقدم لبطل
الملزوم والتقدير خلافه ٥ واما الاستثناء بنقيض المقدم او بعين التالي
فلا ينتج شيئا لانه لا يمكن الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم ولا
بوجود اللازم على وجود الملزوم لاحتمال ان يكون اللازم وهو التالي اعم من الملزوم النتيجة
الذي هو المقدم ٥ مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان استثني عين المقدم
وقيل لكنه انسان ينتج انه حيوان وهو عين التالي وان استثني نقيض التالي وقيل
لكنه ليس بحيوان انتج انه ليس بانسان وهو نقيض المقدم اما لو استثني عين

التالي وقيل لاكنه حيوان لم ينتج انه انسان لاحتمال ان يكون فرسا او ثورا وكذلك
لو استثني نقيض المقدم وقيل لاكنه ليس بناطق لم ينتج انه ليس بحيوان لاحتمال ان
يكون ايضا فرسا او ثورا او غيرهما من انواع الحيوان غير الانسان ٥ والاكثر استعمال
القسم الاول وهو الذي يستثني فيه عين المقدم بكلمة ان والاكثر استعمال القسم الثاني
وهو الذي يستثني فيه نقيض التالي بكلمة لو ٥ قال رحمه الله تعالى ويسمى بلو
قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه ٥ اقول المراد
بقوله ويسمى بلو قياس الخلف ان القسم الثاني وهو الذي يستثنى فيه نقيض التالي
لينتج نقيض المقدم لكثرة استعماله بكلمة لو ويسمى قياس الخلف وهو الاستدلال
باثبات احد النقيضين ببطلان الآخر او ببطلانه بحمل اثباته وهو مركب من
قياسين احدهما اقتراني والآخر استثنائي فاذا اريد صدق قضية ما اخذ نقيضها
وضم اليه مقدمة لا شك في صدقها والف منهما احدى التاليفات المنتجة في
اي شكل اتفق فاذا انتج نتيجة بينة الكذب علم ان الخلل ليس الا من نقيض المطلوب
فالمطلوب صدق كما لو كان المطلوب صدق قولنا ليس كل حيوان انسانا فيقال
لو كذب ليس كل حيوان انسانا لكان كل حيوان انسانا ونضم اليه مقدمة صادقة
يتفق الخصم على صدقها او تكون معلومة لهما بالضرورة وهي مثلا كل انسان
ناطق ويركب منهما قياس هكذا لو كذب ليس كل حيوان انسانا لكان كل حيوان
انسانا وكل انسان ناطق فينتج لو كذب ليس كل حيوان انسانا لكان كل حيوان ناطق
ثم تجعل هذه النتيجة مقدمة في القياس الاستثنائي ونستثني نقيض تاليها
لينتج نقيض مقدمها هكذا لو كذب ليس كل حيوان انسانا لكان كل حيوان ناطقا
لاكنه ليس كل حيوان ناطقا فلم يكذب ليس كل حيوان انسانا واذا لم يكذب وجب
صدقه وهو المطلوب ٥ وانما سمي قياس الخلف لانه يرجع فيه من النتيجة الى
خلف فيوضع المطلوب من المقدمة التي خلف الاستثنائية اولا لان الخلف
الكذب لانه قد ادرج في القياس مقدمة كاذبة على

فرض كونه

فرض كونها صادقة ٥ قال رحمه الله تعالى وضرب بقية ولمية المنفصل وثلثه
تعدد اللازم مع التنافي فان تنافيا اثباتا ونفيا لزم من اثبات كل نقيض الآخر
ومن نقيضه عينه فهي اربعة مثاله العدد اما زوج او فرد لكنه الى آخره ٥ اقول
من اقسام الضرب الثاني وهو الذي قال بغير شرط وهو مركب من مقدمتين الاولى
منهما منفصلة ومن اجله سمي هذا الضرب الاستثنائي المنفصل والمقدمة الثانية
منهما استثنائية وهو استثناء احد الطرفين على ما سنذكره وينقسم هذا
الضرب من جهة الانتاج بحسب انقسام القضايا المنفصلة فقد تقدم انها
ثلثة اقسام حقيقية ومانعة جمع ومانعة خلو فاقسام الاستثنائي المنفصل
اذن ثلثة القسم الاول وهو الذي يكون القياس فيه مركبا من المنفصلة الحقيقية
وهي التي حكم في كل قضية منها بالمنافاة في طرفي الثبوت والانتفاء جميعا على
تقديري استثناء عين احد الطرفين كان ينتج نقيض الطرف الآخر واستثناء نقيض
ايهما كان ينتج عين الآخر فيحصل في هذا القسم اربع نتائج لامتناع الجمع والخلو
مثاله دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لاكنه زوج فينتج انه ليس بفرد
لاكنه فرد فينتج انه ليس بزوج لاكنه ليس بزوج فينتج انه فرد لاكنه ليس بفرد فينتج
انه زوج هذا اذا كان المنع بدلا في المنفصلة اثنين اما لو كان المنع بدلا فقياس
ثلثة فاكثر فاستثناء عين اي جزء كان ينتج نقيض ما في الآخر كقولنا دائما اما
ان يكون هذا العدد زائدا او ناقصا او مساويا لاكنه زائد فينتج انه ليس بناقص
ولا مساو واستثناء نقيض اي جزء كان ينتج انحصار الحق في الباقي كقولنا
لاكنه ليس بزائد فينتج انه اما ناقص او مساو وان استثني نقيض جزءين تعين
الحق في الجزء الثالث كقولنا لاكنه ليس بزائد ولا مساو فينتج انه ناقص ٥ القسم
الثاني وهو الذي يكون القياس فيه مركبا من المنفصلات التي هي مانعة
الجمع ٥ قال رحمه الله تعالى وان تنافيا اثباتا لا نفيا لزم الاول ... له الحكم في
اقسامها حجر او حيوان ٥ اقول اذا كان الاستثنائية

المنفصل مركبا من مانعتي الجمع وهي التي حكم في كل قضية منها بالمنافاة في طرف
الثبوت فقط على ما تقدم فاستثناء عين احد الطرفين كان ينتج نقيض الطرف
الآخر لامتناع اجتماعهما على الصدق مثاله دائما اما ان يكون هذا الجسم جمادا
او حيوانا لكنه جماد فينتج انه ليس بحيوان لكنه حيوان فينتج انه ليس جمادا فاما
استثناء نقيض احدهما فلا ينتج عين الطرف الآخر لاحتمال اجتماع الطرفين على الكذب
الا ترى انك لو قلت في المثال المذكور لكنه ليس بجماد لم ينتج انه حيوان لاحتمال ان
يكون نباتا فيجتمع الطرفان على الكذب وكذلك لو قلت لكنه ليس بحيوان
لم ينتج انه جماد لما ذكرناه فثبت ان هذا القسم لا ينتج الا نتيجتين فقط وهو
المراد بقول المصنف لزم الاولان يعني النتيجتين الاوليين من النتائج الاربع
التي انتجها القياس المركب من المنفصلات الحقيقية القسم الثالث وهو
الذي يكون القياس فيه مركبا من مانعتي الخلو قال رحمه الله تعالى وان
تنافيا نفيا لا اثباتا لزم الاخران مثاله الخنثى اما لا رجل او لا امرأة اقول
اذا كان القياس مركبا من مانعة الخلو وهي التي حكم في كل قضية منها بالمنافاة
في طرف الانتفاء فقط على ما تقدم فاستثناء نقيض احد الطرفين كان ينتج
عين الطرف الآخر لامتناع الخلو عنهما مثاله دائما اما ان يكون هذا الخنثى لا رجلا
او لا امرأة لكنه رجل فينتج انه ليس بامرأة لكنه امرأة فينتج انه ليس رجلا فاما
استثناء عين احدهما فلا ينتج نقيض الآخر لاحتمال اجتماع الطرفين على الصدق وهذا
القسم ايضا لا ينتج الا نتيجتين وهو المراد بقول المصنف لزم الاخران يعني
النتيجتين الاخريين من النتائج الاربع التي انتجها القياس المركب من المنفصلات
الحقيقية قال رحمه الله تعالى ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل
الملزوم وسطا والاقتراني الى المنفصل بذكر ما فيه [illegible] اقول لما قسم
البرهان الى اقتراني واستثنائي شرع يذكر ان كل واحد من القسمين يمكن
رده الى الآخر فنقول اما البرهان الاستثنائي فيرد الى الاقتراني وذلك بان

يجعل

يجعل الملزوم الذي هو المقدم حدا اوسطا مثاله لو كان المطلوب قولنا العالم حادث
وقولنا لو كان العالم متغيرا لكان حادثا لكنه متغير فينتج انه حادث فاذا اريد رد
هذا القياس الاستثنائي الى الاقتراني لهذا الملزوم وهو قولنا العالم متغير وجعل وسطا
اي حدا مشتركا في القياس الاقتراني هكذا العالم عالم متغير وكل عالم متغير فهو
حادث فينتج العالم حادث وليعلم ان الرد بهذا الطريق الذي ذكره المصنف
لا يمكن فيما اذا استثنى فيه نقيض التالي فلو قال ويرد الاستثنائي الى الاقتراني
بان يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى لعم جميع صور الاستثنائي المتصل
والمنفصل اما استثناء مقدم المتصل فكقولنا لو كان العالم متغيرا لكان حادثا
لكنه متغير فينتج انه حادث فنجعل هذه المقدمة الاستثنائية صغرى
هكذا العالم متغير وكل متغير حادث فينتج ان العالم حادث واما استثناء نقيض
تالي المتصل فكقولنا لو لم يكن العالم حادثا لم يكن متغيرا لكنه متغير فينتج
انه حادث فنجعل هذه المقدمة الاستثنائية صغرى هكذا العالم متغير وكل متغير
حادث فينتج ان العالم حادث واما استثناء مقدم المنفصل فكما لو كان المطلوب
ان هذا العدد ليس بفرد وقلنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فينتج انه
ليس بفرد فنجعل هذه المقدمة الاستثنائية صغرى هكذا هذا العدد زوج
وكل زوج ليس بفرد فينتج هذا العدد ليس بفرد واما استثناء نقيض
تالي المنفصل فكقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بفرد فينتج انه
زوج وكذلك لو استثنيت نقيض مقدم المنفصل [illegible] لكان الحكم واحدا
قال رحمه الله تعالى والخطأ في البرهان لمادته وصورته فالاول يكون في اللفظ
للاشتراك اللفظي او في العطف مثل الخمسة زوج وفرد ونحو ذلك كما مضى
وعكس طبيعة ما هو ولاستعمال المتباينة كالمترادفة كالسيف والصارم
اقول قد تقدم ان البرهان مركب من مادة وصورة فوقوع الخطاء فيه
تارة يكون من جهة مادته وتارة يكون من جهة صورته اما وقوع الخطاء فيه

بهذه
من جهة ما قيد به فان تكون المقدمة كاذبة في نفسها لكنها تشبه الصادقة وشبهها
لها تارة تكون من جهة اللفظ وتارة تكون من جهة المعنى اما من جهة
اللفظ فمن خمسة اوجه الاول ان تشبهها من جهة الاشتراك في اللفظ كما لو
قيل الواجب لذاته اما ان يكون ممكن الوجود او غير ممكن الوجود فان كان
ممكن الوجود فالواجب لذاته ممكن الوجود وكل ما هو ممكن الوجود فهو ممكن
العدم فينتج الواجب لذاته ممكن العدم وهو محال وان كان غير ممكن الوجود
فالواجب لذاته غير ممكن الوجود وكل ما هو غير ممكن الوجود فهو ممتنع فينتج
الواجب لذاته ممتنع وهو محال ايضا فوقوع الغلط انما هو من جهة اشتراك
لفظ الامكان بين الامكان العام والامكان الخاص واذا كان كذلك فنقول
ما الذي تعني بقولك الواجب لذاته اما ان يكون ممكن الوجود او غير ممكن الوجود
فان عنيت به الامكان العام فالواجب لذاته ممكن الوجود بالامكان العام
لكن الممكن بالامكان العام لا يكون ممكن العدم بل اما واجب الوجود او ممكن
الوجود والعدم وان عنيت به الامكان الخاص فالواجب لذاته ليس بممكن
بالامكان الخاص وهذا معنى قول المصنف بكون في اللفظ للاشتراك اي
للاشتراك في اللفظ الثاني ان يشبهها من جهة الاشتراك في حرف العطف كقولنا
الخمسة زوج وفرد وكل ما هو زوج وفرد فهو زوج فينتج الخمسة زوج وهو غلط
فوقوع الغلط انما هو من جهة الاشتراك في حرف العطف لان الواو تدل على اشتراك الخطاء
الزوج والفرد في الخمسة بمعنى ان كل واحد منهما جزء لها لكن دلالتها على ذلك
انما هو في حال كونهما مجموعين لا في حال تفريقهما وهذا معنى قوله او في حرف
العطف مثل الخمسة زوج وفرد الثالث ان يشبهها من جهة الاشتراك
في احد جزئيها اما بتفصيل ما كان مركبا فكقولنا لاحد جزئي المقدمة او بتركيب
ما كان مفصلا في احد جزئيها اما بتفصيل ما كان مركبا فكقولنا هذا حلو
مر وكل ما هو حلو مر فهو حلو فينتج هذا حلو وهو غلط لانه متى
اجتمعت الحلاوة والحموضة في شيء كان مزا والمز ليس بحلو

فوقوع الخطاء ووقوع الخطاء انما هو من جهة الاشتراك في احد جزئي المقدمة وهو
محموله لان الحلو اي مع مشترك بين محمول هذه المقدمة وغيرها لانه لا
يصدقان على الذات الموصوفة بهما الا في حال الجمع والتركيب لا في حال التفريق والتفصيل
وهذا معنى قوله حلو كالمز اي اشتراك الحلو والحامض في موضوعهما مثل اشتراك
الزوج والفرد في موضوعهما من حيث ان كل واحد منهما لا يصدق الا في حال الجمع والحمل
تركيب ما كان مفصلا فكما لو كان زيد طبيبا وليس بماهر في الطب وهو فقيه
وماهر في الفقه فيقال زيد طبيب وماهر وكل من هو طبيب وماهر فهو طبيب ماهر
الخطاء فينتج زيد طبيب ماهر فيعتقد السامع ان مهارة زيد انما هي في الطب وهو غلط
فوقوع الغلط انما هو من جهة تركيب ما كان مفصلا وهذا معنى قوله وعكسه
طبيب ماهر الرابع ان يشبهها من جهة استعمال الالفاظ المتباينة مكان الالفاظ
المترادفة كاستعمال الصارم مكان السيف ظنا من المستعمل انهما مترادفان وليس كذلك
لان السيف اسم للذات والصارم اسم للصفة وكذا حكم كل لفظين اشتركا في معنى
من جهة وتباينا من جهة اخرى فيظن ان كل ما صدق عليه احدهما صدق عليه
الآخر ويذهل عن جهة الفرق وذلك كالتراب والثرى فانه لا يقال ثرى الا اذا كان فيه
نداوة والا فهو تراب وكذلك الهارب والابق فانه لا يقال هارب الا من خوف او
تعب والا فهو ابق وهذا معنى قوله والاستعمال المتباينة كالمترادفة
الخامس ان تشبهها من جهة كون اللفظ حقيقة في معنى ومجازا في آخر كما
لو قيل الباري تعالى نور وكل نور مخصوص بالبصر فينتج الباري تعالى مخصوص بالبصر
وهو غلط لانه تعالى ليس بجسم ولا كائن في جهة فوقوع الخطاء انما هو من
لصدق جهة كون اللفظ حقيقة في معنى ومجازا في آخر قال بعد الله تعالى ويكون
في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع وجميع ما ذكر
في النقيض وكجعل غير القطعي كالقطعي وكجعل العرضي كالذاتي وكجعل
النتيجة مقدمة بعينه وتسمى المصادرة ومنه المتضايفة وكل قياس دوري والثاني
لان عمدة الاشكال اقول لما تكلم على وقوع الخطاء في مادة

الغلط

البرهان من جهة اللفظ شرع يتكلم على وقوع الخطأ في ما فيه من جهة المعنى وذلك
من سبعة أوجه الأول أن تلتبس المقدمة الكاذبة بالصادقة كالحكم على الجنس الأعم
بحكم نوعه الأخص كما لو قيل السواد لون واللون مفرق للبصر فينتج السواد مفرق
للبصر وهو غلط لأن من حكم السواد أن يجمع البصر لا أن يفرقه فوقوع الخطأ أي هو
من جهة الحكم على اللون بحكم نوعه الذي هو البياض أعني كونه مفرقا للبصر لأن الحكم على
الجنس بحكم النوع لا يصدق كليا بل جزئيا ولذلك جعل موضوع القضية مهملا لأن المهملة
في قوة الجزئية وهذا معنى قوله كالحكم على الجنس بحكم النوع الثاني أن يراعى في
موضوع كل مقدمة ومحمولها جميع شروط التناقض المتقدم بيانها من كون الموضوع
والمحمول ولصالحا الذات والإضافة والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط وغير
ذلك مما ذكر هناك فإن عدم مراعاة ذلك يوقع في الغلط وهذا معنى قوله وجميع ما
ذكر في التناقض الثالث أن يستعمل الوهميات أو المشهورات أو المظنونات أو
غير ذلك مما ليس مقطوعا به مكان القطعيات كما لو قيل ما هو موجود فهو في
جهة وكل ما هو في جهة فهو متحيز فينتج كل ما هو موجود فهو متحيز فتجعل هذه
النتيجة كبرى وقولنا الباري تعالى موجود صغرى هكذا الباري تعالى موجود وكل
موجود متحيز فينتج الباري تعالى متحيز وهو محال لتقدسه تعالى عن الحيز لكونه ليس بجسم فهو
ولا قائم في جسم فوقوع الغلط إنما هو من جهة استعمال القضية الوهمية في القياس
المذكور وهي قولنا كل ما هو موجود فهو في جهة لأن الحاكم بكون كل موجود في جهة
إنما هو الوهم والوهم لا يكون حكمه صادقا إلا فيما هو محسوس وأما حكمه في
غير المحسوس فهو كاذب لأن الوهم تابع للحس والحس لم يتصفح جميع الموجودات
حتى يمكنه الحكم بأن كل واحد منها في جهة وإذا كان كذلك فحكم الوهم بأن كل
موجود في جهة كاذب وهذا معنى قوله وجعل غير القطعي كالقطعي الرابع
أن يستعمل الوصف العرضي مكان الذاتي كما لو قيل السقمونيا مسهل للصفراء وكل
ما هو مسهل للصفراء فهو مبرد بالذات فينتج السقمونيا مبردة بالذات وهو غلط
لأن السقمونيا حارة يابسة فوقوع الخطأ إنما هو لاستعمال الوصف العرضي الذي هو

تبريد المزاج مكان الذاتي لأن السقمونيا إذا شربت استفرغت الخلط الحار الذي هو
الصفراء وإذا استفرغت الخلط الحار لزم من استفراغه برودة مزاج شاربها لا أن برودة
المزاج حصلت من جهة كون السقمونيا مبردة بالذات وهذا معنى قوله وجعل العرضي
كالذاتي الخامس أن تجعل النتيجة مقدمة بتغيير ما من حدودها بمرادفه وهذا على
نوعين لأن النتيجة تارة تجعل نفس الصغرى وتارة تجعل نفس الكبرى ويسمى ذلك
مصادرة على المطلوب مثال جعلها نفس الصغرى كل متفكر إنسان وكل إنسان
بشر ينتج كل متفكر بشر فهذه النتيجة نفس المقدمة وإنما أبدل فيها لفظ الإنسان
بمرادفه وهو البشر فصار الحد الوسط عين الأكبر في المعنى ومثال جعلها نفس الكبرى
كل إنسان بشر وكل بشر متفكر ينتج كل إنسان متفكر فهذه النتيجة نفس المقدمة الكبر ى
وإنما أبدل أيضا لفظ البشر بمرادفه وهو الإنسان وهذا معنى قوله وجعل النتيجة مقد مة
بتغيير أي بتغيير حد من حدودها كما تقدم السادس أن يستدل على إثبات الإضافة
لأحد المضافين بالآخر كما لو كان لزيد ابن اسمه خالد فيستدل على أن زيدا له ابن شمة
خالد فيستدل على أن زيدا له ابن وعلى أن خالدا له أب فيقال في الأول زيد أب وكل من
هو أب فله ابن فينتج زيد له ابن ويقال في الثاني خالد ابن وكل من هو ابن فله أب فينتج
خالد له أب فيتوقف ثبوت الأبوة على ثبوت البنوة وبالعكس فلا يثبت واحد منهما
فوقوع الخطأ إنما هو من جهة مساواة المقدمات للنتيجة في العرفان لو صح
إذ يشترط في كل دليل أن تكون مقدماته أعرف من النتيجة وهذا معنى قوله ومنه
المتضايفة أي ومن نوع الذي يسمى مصادرة على المطلوب الاستدلال بأحد
المضافين على الآخر السابع القياس الدوري وهو الذي تكون نتيجته إذا ركب منها
مع إحدى مقدمتيه قياس كان ذلك القياس منتجا للمقدمة الأخرى مثاله إذا قيل
كل إنسان ضاحك وكل ضاحك متعجب فينتج كل إنسان متعجب فهذه النتيجة إذا ركب
منها ومن عكس الصغرى قياس أنتج الكبرى وإذا ركب منها ومن عكس الكبرى قياس
أنتج الصغرى مثال الأول كل ضاحك إنسان وكل إنسان متعجب فينتج كل ضاحك متعجب
وهو نفس الكبرى ومثال الثاني كل إنسان متعجب وكل متعجب ضاحك ينتج كل إنسان

كراست ظلم

كل انسان ضاحك وهو نفس الصغرى ومذا معنى قوله وكل قياس فيه احدى القياس
الدوريتين من المصادرة ايضا ٥ هذا وقوع الخطاء في البرهان من جهة المادة ٥ واما وقوعه
فيتمن جهة صورته فمن وجهين احدهما ان يكون البرهان خارجا عن الاشكال الاربعة لعدم
تكرار الوسط فيه معنى وانما تكرر في اللفظ فقط كما لو قيل بعض المنقوش فرس وكل
فرس حيوان فينتج بعض المنقوش حيوان وهو غلط فوقوع الخطاء انما هو من جهة ان
الوسط لم يتكرر فيه معنى وانما تكرر في اللفظ فقط اذ الفرس لا يصدق على المنقوش
حقيقة وانما يصدق عليه بطريق المجاز وثانيهما ان لا يكون خارجا عن الاشكال الاربعة
لكنه على ضرب غير منتج كما لو قيل لا شيء من الحيوان بحجر ولا شيء الحجر بحي ينتج لا شيء من
الحيوان بحي وهو غلط فوقوع الخطاء انما هو من جهة كون القياس على ضرب غير منتج
لعدم شرط الشكل الاول وهو كون صغراه موجبة او في حكم الموجبة وذلك ظاهر
في جميع الضروب العقيمة ومذا معنى قوله والثاني ان يخرج عن الاشكال ٥ واما
وقوع الخطاء في البرهان من جهة مادته وصورته معا فظاهر بعد الاحاطة بما ذكره
واعلم ان جهات الغلط ليست منحصرة في الامور المذكورة بل ثم جهات اخرى عديدة
والتدرب بكثرة استعمال الطرق المنطقية يوجب الوقوف عليها ومذا القدر مما ينبغي سر غلط
ان يذكر في هذا الاملاء على نحو غرض من امثاله وبالله تعالى التوفيق
الباب الثاني في المبادي قال رحمه الله تعالى في مبادي اللغة اقول
لما ذكر ان اصول الفقه يستمد من علم الكلام ومن علم العربية ومن علم الاحكام وتكلم
في الاول على المبادي الكلامية شرع يتكلم في الباب الثاني على المبادي اللغوية
اما المبادي فقد تقدم تعريفها في اول الكتاب والغرض ههنا ذكر المبادي
اللغوية اعني ما يتوقف عليه اصول الفقه من الالفاظ اللغوية كحد اللغة وذكر
اقسامها المحتاج اليها في هذا العلم وما يندرج تحت كل قسم من تلك الاقسام كما
ستراه مفصلا واللغة يجوز ان تكون من اللغو مثل الوغا وهو الصوت ويجوز ان
تكون من لغي بالشيء اذا لهج به ولزمه وتجمع على لغات ولغى مثل قوة جمع قوى
وقيل هي ماخوذة من الطرح وهو الالقاء لان كل ما ينطق به اللسان فقد طرحه والقاه

ولذلك يلزم ان تكون من الالف وهو رباعي ٥ قال رحمه الله تعالى وهو لطف الله تعالى
اصل لتلك الموضوعات اللغوية ٥ اقول لما كان الانسان اشرف الكاينات الموجودة
في العالم العنصري لما خصه الله تعالى به من العقل الذي به اقتناص المعارف الالهية ٥
وادراك الحقايق الكلية والجزئية واقتضت العناية الالهية ان يكون غذاؤه وملبسه
ومسكنه صناعية ومعلوم بالضرورة ان كل واحد من اشخاص الانسان لو انفرد
لم يقم لنفسه بالامور الضرورية التي بها بقاء حياته فدعت الحاجة الى اجتماع اشخاص
كثيرة من نوعه في مسكن واحد ليقوم كل واحد منهم للباقين بوظيفة عوضا عن
الوظيفة التي يقوم له بها كل واحد منهم فهذا يزرع وهذا يحصد وهذا ينسج الثوب
وهذا يصنع له الابرة الى غير ذلك من الضروريات المحتاج اليها في اصلاح الشخص
او النوع ولذلك كان لا بد من استعانة البعض على امورهم بالبعض ولما كان كل
واحد منهم لا يطلع على ما في ضمير الغير دعت الحاجة الى تعريف كل واحد منهم الاخر
ما في ضميره وذلك التعريف اما ان يكون بالالفاظ او بغيرها من الافعال المختلفة
الدالة على المعاني المختلفة وكل منها ممكن ٥ اما امكانه بالالفاظ فظاهر ٥ واما
امكانه بالافعال فانه من الجائز ان يتواضع العقلاء على ان يجعلوا حركات مخصوصة
باعضاء مخصوصة كل واحد منها دالا على معنى مخصوص لكن الدلالة بالالفاظ
اولى لثلاثة اوجه اولها ان الالفاظ مركبة من الحروف المعتمدة على مقاطعها ٥ وتلك
تقطيعات صوتية تحدث عند ذلك الاعتماد صوت تختلف على الاسماع باختلاف
المقاطع تسمعه الحي وتلك الحروف والاصوات كيفيات تعرض للنفس الذي هو ضروري
للانسان فكان صرف ما هو عارض للامر الضروري الى وضع منتفع به انسب
واولى من تكلف فعل ليس بضروري ٥ وثانيها ان المعاني التي تحتاج الى العبارة عنها
كثيرة فلو وضع لكل واحد منها فعل خاص مع كثرة الافعال فيعسر ضبطها وذلك
مما يخل بالتفاهم ويفضي الى التعسر والمشقة بخلاف الالفاظ المجال تركيبها الى اختيار
الناطق بها فانها لا يعسر ضبطها ولا كلفة عليه فيها ٥ وثالثها ان تدريج الصوت
انى دتم من الاعيان دعلى مقاطع الحروف خواص لا توجد في الافعال ٥ منها ان الصوت
عرض لا يبقى الزمن واحد وكل ما ذكر فهو حق

في الوجود انعدم الجزء الآخر فيكون دائما موجودا عند الحاجة إليه متعذرا
عند الاستغناء عنه وهذا بخلاف غيره من الافعال فانها تبقى اكثر من زمن واحد
وربما كان في بقائها مفسدة لاحتمال ان يطلع عليها من لا يريد اطلاعه عليها
ومنها ان وجود الصوت وعدمه تحصلان من غير قصد من المتكلم لما ذكرناه من
انه كيفية عارضة للنفس الضروري الصادر عنه بلا قصد والمتعذر بلا قصد
وهذا بخلاف غيره من الافعال فانه لا يصح صدورها منه ولا عدمها الا بقصد ه
ومنها انها مقدورة عليها في كل الاوقات من غير مشقة ولا كلفة بخلاف الافعال
ومنها ان الالفاظ لا تفتقر الى الآلات والادوات وضرر الازدحام مأمون فيها
قال رحمه الله تعالى فلنتكلم على حدها واقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها
اقول الضمير عائد الى اللغة اي فلنتكلم على حد اللغة وعلى اقسامها الخ
وكأنه يقول المبادي التي يحتاج اليها اصول الفقه من علم اللغة اربعة اطراف
الطرف الاول الكلام على حدها الثاني الكلام على اقسامها الثالث الكلام على
ابتداء وضعها الرابع الكلام على طريق معرفتها ه واذا كان المحتاج اليه من علم
اللغة الاطراف المذكورة فلنتكلم على كل واحد منها وما يتعلق به الطرف الاول في
الكلام على حدها قال رحمه الله تعالى الحد كل لفظ وضع لمعنى ه اقول
هذا هو الطرف الأول من الاطراف الاربعة وهو الكلام على حد اللغة فقوله
لفظ جنس للموضوعات التي وضعها الواضع بازاء معانيها وللمهملات التي لم
توضع بازاء معنى وفيه احتراز عن الامور والاشارات والخطوط والعقود والصور
التي ليست بلفظية رمزه وان دلت على معنى ما في بعض الاوقات فانها هو بطريق
النيابة عن الالفاظ واللفظ في اللغة الرمي يقال لفظت النواة ولفظت الشيء رميته
ومنه قوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وهو لفظ بمعنى ملفوظ اي
مصدر بمعنى اسم المفعول وفي الاصطلاح هو الصوت المعتمد على المقاطع اي مخارج
الحروف فلو خرج الصوت ساذجا من غير اعتماد على المقاطع لم يسم لفظا ولولا
الاعتماد على المقاطع لاتحدت اصوات الاناسي والبهائم والمقاطع جمع مقطع
والمقطع اقل شيء يمكن التصويت به عن كثرة يتولد المقول وصدر الحرف بكل البنية

فيه كل ما يقع عليه اسم اللغة ولو اسقط لفظ بل الاولى اسقاطه لاندراج كل ما يقع
عليه اسم اللغة تحت اللفظ ه قال بعض الشارحين قوله كل لفظ ليس بجيد
لان الحد ينبغي ان يصان عن لفظ الكل والبعض والجزء واجيب عنه بان لفظ الكل
في لغة العرب موضوع للتاكيد والحدود اذا اكدت في موضع الحاجة الى التاكيد كان
ذلك جائزا بل واجبا ان دعت الضرورة اليه ه نعم ينبغي ان يصان الحد عن لفظ البعض
والجزء لما فيهما من الجهالة ه وقال شارح آخر يجب ان يكون الكل هنا بمعنى
المجموعي وانما اتى به لانه انما قصد تعريف الموضوعات اللغوية وهي ليست
عبارة عن لفظ موضوع بل هي عبارة عن جميع الموضوعات المتصفة بهذه
الصفة وكأنه قال اللغة هي جميع الالفاظ الموضوعة لمعنى فلو لم يات بلفظ
الكل لما صح الحد واجيب عنه بان ذلك يوهم ان التعريف لمجموع الالفاظ
الموضوعات اللغوية من حيث هي مجموع وليس كذلك بل التعريف للقدر
المشترك بينها ه واما قوله فلو لم يات بلفظ الكل لما صح الحد فغلط ايضا
بل الاولى ان لا ياتي به كما تقدم ويكون الحد صحيحا لان الحقائق المختلفة اذا
سئل عنها كان الجواب بذكر القدر المشترك بينها كما لو قيل ما الانسان والفرس
والثور فيقال حيوان لانه القدر المشترك بينها ولو سئل عن حد الانسان والفرس
والثور كان الجواب بذكر حد القدر المشترك بينها فيقال هي جسم حساس متحرك بالارادة
وفي هذا الموضع قصد المصنف رحمه الله تعالى حد انواع الموضوعات اللغوية من
العربية والفارسية وغيرهما فذكر حد القدر المشترك بينها والقدر المشترك بينها
لفظ وضع لمعنى من غير اعتبار الكثرة والوحدة لان الكثرة والوحدة مندرجة
تحت هذا الحد الا ترى انه يقال في لغة العرب الالفاظ الكثيرة لغة عربية واللفظ
الواحد لغة عربية وكذا غيرها من اللغات فعلم بما ذكرنا ان القدر المشترك بين
الجميع هو اللفظ بالقيود المذكورة ولفظ كل ينبغي ان لا يذكر في الحد ه قوله
وضع احتراز عن المهملات التي لم توضع بازاء معنى ه قوله لمعنى انما اتى به
منكرا ليكون شاملا للمعاني المفردة والمركبة ه اما المعاني المفردة فكوضع لفظ

انسان للحيوان الناطق ولفظ قام لحدوث القيام في زمن مخصوص ولفظ لعل
للترجي وكل واحد من هذه الالفاظ يصدق عليه حد اللغة وهو قوله لفظ وضع
لمعنى وهي معاني مفردة لأن بعضها ليس منسوبا الى البعض ثم هذه الالفاظ منها
ما يدل على معناه بحروفه وصيغته معا لأن الواضع لم يفرد احدهما بالدلالة على
ذلك المعنى دون الآخر بل اشرك بينهما في الدلالة عليه وعلى هذا سائر الاسماء والحروف
ومنها ما يدل بحروفه على معنى وبصيغته على معنى آخر وعلى هذا سائر امثلة الفعل
فان الواضع افرد الحروف بالدلالة على الحدث والصيغة بالدلالة على الزمان
واما المعاني المركبة فكوضع انواع الجمل نحو قام زيد ومحمد منطلق فكل واحدة
من هاتين الجملتين يصدق عليه حد اللغة وهو قوله لفظ وضع لمعنى فالقيام في
المثال الاول منسوب الى زيد والانطلاق في المثال الثاني منسوب الى محمد فعلى هذا
يكون الواضع وضع المركبات كما وضع المفردات وهي مسألة اختلف الناس فيها
فذهب قوم الى ان الواضع وضع المركبات كما وضع المفردات والى هذا ذهب المصنف
ولذلك قال فاللغة كل لفظ وضع لمعنى ولم يقيد بكونه مفردا بل اطلق ليكون التعريف
شاملا للمعنى المفرد والمعنى المركب فعلى هذا يكون دلالة المركب على معناه
بالمطابقة وذهب آخرون الى ان الواضع لم يضع المركبات وانما وضع المفردات
واحال التركيب الى اختيار المتكلم احتج الاولون من وجهين الاول ان المعني
بالتركيب ان الواضع وضع كل جزء من اجزاء المركب لمعنى فاذا قلنا الشمس مضيئة
فالمعنى بوضع هذا المركب انه وضع لفظ الشمس للكوكب الذي يضيء نهارا ووضع
لفظ مضيئة لفيض النور المنبسط على الاجسام منها ووضع الجزء الصوري
للهيئة الاجتماعية الحاصلة من اسناد المحكوم به الى المحكوم عليه واذا اشتمل
الوضع كل جزء من المركب وجب ان يكون مجموعه موضوعا اذ لا نعني بوضع
المركبات الا ذلك الثاني ان العرب كما قالت في المفردات انسان بكسر الهمزة
من كلامنا وانسان بضم الهمزة او فتحها ليس من كلامنا كذلك قال في
المركبات زيد قائم برفع المبتداء والخبر من كلامنا وزيدا قائما بنصبهما او جرهما

مع كونهما مجردين ليس من كلامنا وكذا الحكم في سائر التراكيب فقد اطلقوا ومنعوا
في المركبات كما اطلقوا ومنعوا في المفردات وكذلك ايضا اهل كل لغة اطلقوا ومنعوا
كما اطلقت العرب ومنعت وذلك يدل على ان الوضع شمل المركبات كما شمل المفردات
واحتج الآخرون من وجهين الاول ان من علم مسمى زيد وعلم مسمى قائم كل واحد منهما على
انفراده فمتى سمع قول القائل زيد قائم بالاعراب المخصوص علم بالضرورة معنى هذا
الكلام وهو نسبة القيام الى زيد فالمستفاد بالوضع انما هو دلالة المفردات
على معانيها واما المركبات فليست مستفادة بالوضع الثاني ان الواضع لو وضع
المركبات لكان قول القائل زيد قائم وقام زيد وخرج سعيد مجازا لانه لا شيء من
الاشياء من اهل زماننا ولا من الافعال الصادرة عنهم موجودا في زمان الواضع ق
حتى يركب بعضها مع بعض لكن قد اجمع الكل على انه حقيقة فالقول بوضع المركبات
باطل والحق ان الواضع وضع كل واحد من انواع التراكيب دون تعرض لشيء من
جزئياتها فوضع تركيب الفاعل مع الفعل والمبتدا مع الخبر وكان ولكل واحد
منها مع اسمها وخبرها وظننت مع مفعوليها وكذلك سائر انواع التراكيب
واحال التعيين في اختيار المواد الى المتكلم على حسب ما يخطر بباله من المعاني فان
اراد القائل بوضع المركبات هذا المعنى فصحيح والا فممنوع وليس الغرض من
وضع المفردات افادة معانيها على معنى انه اي هل بتلك المعاني نستفيدها
منها بل ذلك مستحيل لان افادتها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لها والعلم
بكونها موضوعة لها يستلزم تصور تلك المعاني فيلزم الدور المحال
نعم قد يكون الانسان عالما بالالفاظ وبمعناه ثم نسيهما فاذا تذكر احدهما
تذكر به الآخر واذا كان الغرض من وضع المفردات ليس افادة معانيها تبيين
فالغرض منها فهم ما يتركب من تلك المعاني بواسطة تلك الالفاظ المفردة
واعلم ان الالفاظ انما وضعت بازاء الصور الذهنية والدليل على انا اذا
رأينا جسما وظنناه حجرا سميناه باسمه فاذا بان انه طير سميناه باسمه
فاذا بان انه غيره سميناه بذلك فاختلاف الالفاظ انما هو باختلاف الصور

للذهنية فاللفظ موضوع لها فقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي انما وضعت
للموجودات الخارجية وبنا عليه القياس في اللغة فقال ان تلك الحقايق الموجودة ٦ ٥
لها اذا ميتت وكذا امثالها انما تطلق عليها بالقياس وهذا باطل لانه ان اعتبر في الوضع
الشخص كان المثل الثاني مخالفا للاول لتشخصه فلا يصح القياس لانتفاء المماثلة وان لم
يعتبر الشخص كان اللفظ موضوعا للمعنى المشترك بينهما والمعنى المشترك كلي والكلي
لا وجود له في الخارج فاللفظ موضوع للصور الذهنية الطرف
الثاني في اقسامها وفيه ابحاث البحث الاول في تقسيم اللغة الى المفرد والمركب قال
رحمه الله تعالى اقسامها مفرد ومركب المفرد اللفظ بكلمة واحدة وقيل ما وضع لمعنى
ولا جزء له يدل فيه فنحو بعلبك مركب على الاول لا الثاني ونحو يضرب بالعكس
اقول لما تكلم على حد اللغة شرع يتكلم على اقسامها وقد قسمها بالقسمة الاولى الى
مفرد ومركب لانه يقول اللفظ الموضوع لمعنى ينقسم الى هذين القسمين وقسمة اللفظ
اليهما هو مذهب المحققين من النحاة والمنطقيين ولا فرق عندهم بين المركب والمؤلف
ومن علماء الفريقين من ثلث القسمة اما من ثلثها من النحويين فقال اللفظ الموضوع
لمعنى ان كان كلمة واحدة فهو المفرد كزيد وان كان اكثر منها فان كان لجزءيه دلالة
على جزء معناه فهو المؤلف كزيد قايم والا فهو المركب كعبد الله اذا جعل علما واما
من ثلثها من المنطقيين فقال اللفظ الموضوع لمعنى ان لم يكن لجزءيه دلالة اصلا
فهو المفرد كزيد وان كان لجزءيه دلالة فاما على جزء معناه وهو المركب المؤلف
كزيد قايم اولا على جزء معناه كعبد الله اذا جعل علما وعلى الاول انتشر الاصطلاح
لكن اصطلاح النحاة في المفرد والمركب غير اصطلاح المنطقيين فيهما وقد عرفهما المصنف
على كلا المذهبين اما على مذهب النحاة فقال المفرد اللفظ بكلمة واحدة فقوله
اللفظ جنس للمفرد والمركب والمهمل والمستعمل وفيه احتراز عن الرموز والخطوط
والاشارات والصوت الذي ليس بلفظ والالف واللام في اللفظ للعهد لانها
تعود الى اللفظ المذكور في حد الموضوعات اللغوية وقوله بكلمة واحدة ليخرج
المركب لانه اللفظ باكثر من كلمة واحدة وليخرج المهمل فانه ليس بكلمة في الاصطلاح
قال بعض الشارحين هذا الحد فاسد لان اللفظ داخل في مفهوم الكلمة وجنس

[illegible]

٦

الشيء لا يكون داخلا في مفهوم فصله لان اللفظ مطلق في المهمل والمستعمل والكلمة لفظة
مقيدة بالاستعمال والمطلق جزء المقيد واجيب عنه بانا لا نسلم انه داخل في مفهوم
لان اللفظ هنا ليس المراد به مطلق اللفظ بل اللفظ الموضوع لمعنى لان اللام للعهد اذ هي
عائدة الى المذكور مقدما وهو اللفظ المذكور في حد اللغة وهو مقيد بكونه موضوعا
لمعنى كما تقدم واما حده عند المنطقيين فقد عرفه بان قال هو ما وضع لمعنى ولا
جزء له يدل فيه فقوله ما وضع لمعنى كالجنس لانه شامل للمفرد والمركب وفيه احتراز
عن المهملات وعن الطبيعيات كاح على الوجع واف على الضجر ونخ على الاكراه
وقوله ولا جزء له يدل فيه ليخرج المركب وهذا التعريف غير جامع لانه يخرج منه
المركب من الجنس والفصل اذا سمي به شخص من اشخاص النوع المركب منهما كما لو سمي انسان
بحيوان ناطق فان جزءه يدل على جزء معناه فيجب ان يزاد في الحد قيد يخرج ما
خرج عنه فيقال ما وضع لمعنى ولم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فبالقيد
المذكور دخل في الحد المسمى بحيوان ناطق لانه لم يقصد بكل واحد منهما عند الوضع
الدلالة [illegible] للغوي قوله والمركب بخلافهما اي المركب ما يخالف المفرد في
كل واحد من الاصطلاحين اما على مذهب النحاة فالمركب هو اللفظ باكثر من كلمة واحدة
واما على مذهب المنطقيين فهو ما وضع لمعنى وله جزء يدل فيه عليه وقد عرفت
الاحترازات فيه قوله فنحو بعلبك مركب على الاول لا الثاني ونحو يضرب بالعكس اي
نحو بعلبك وتابط شرا وشاب قرناها وامرء القيس وغلام زيد مركب على مذهب النحاة
لانه اللفظ باكثر من كلمة واحدة ومفرد على مذهب المنطقيين لانه ليس له جزء يدل
فيه على جزء معناه الا ترى ان حروف المضارعة في المثل الثلاثة تدل على معنى
وهو كون المتكلم وحده او مع جماعة وكون الفاعل المتكلم او مخاطب او غايب والكلمة
تدل على معنى وهو الحدث والزمان المختص ومفرد على مذهب النحاة لانه
اللفظ بكلمة واحدة ولا بد من بيان ما هو مركب من الافعال المضارعة قال
المنطقيون المثل الثلاثة التي هي نضرب واضرب وتضرب مركبة بخلاف يضرب
للغايب فانه مفرد اما الكلم الثلاث مركبة فقد احتجوا عليه

وجميع الأول الكل ولعدم منهما وكذا يحتمل الصدق والكذب ولا شيء من المفرد يحتملهما
فمضارع غير الغايب مركب ٥ الثاني لأن الهمزة في اضرب تدل على الفاعل المتكلم
والنون تدل عليه ومعه غيره والتاء تدل على الفاعل المخاطب وباقي الكلمة تدل على معنى
الفعل فقد دل جزء اللفظ على جزء معناه فيجب أن يكون مركبا ٥ فان قيل ما بعد الهمزة
والنون والتاء ساكن والابتداء بالساكن محال وبعد حذف المضارعة لا يمكن التلفظ
به فلا يكون لفظا وبتقدير كونه لفظا يكون مهملا لا يدل على معنى فلا يلزم التركيب
وإذا كان كذلك فلا معنى لقول المصنف ويلزمهم أن نحو ضارب ونحو مما لا ينحصر مركب
فقد اجاب عنه بأن قالوا المعتبر في اللفظ المركب دلالته على معناه حال التركيب
من غير احتياج الى شيء ينضم اليه وإذا كان كذلك فلا يلزم من عدم دلالته في حال افراده
عن حرف المضارعة عدم دلالته في حال انضمامه اليه وأما أن نضرب الذي للغايب
مفرد فلأن معناه لا يترتب تماما يعتبر في نفسه وعند القائل بل مجهول عند السامع فلا
يقبل الصدق والكذب لعدم تعيين الفاعل بخلاف المثل الثلاثة فان الفاعل فيها متعين
فالهمزة عينت المتكلم وحده والنون عينته ومعه غيره والتاء عينت المخاطب هكذا
قالوه وهو ضعيف وقد بينا ضعفه في كتابنا المسمى بمشارق الأنوار وفي شرحه فالمقصود
هنا أن حكم مضارع الغايب في التركيب حكم مصحوب الهمزة وأخواتها فليطالع
هناك ان احتيج اليه ٥ قال رحمه الله تعالى ويلزمهم أن نحو ضارب ونحو مما لا ينحصر
مركب ٥ أقول هذا سؤال أورده المنطقيون على أنفسهم وأجابوا عنه وتقريره
لزمكم أن نقول قد قلتم أن المركب هو الذي يدل جزؤه على جزء معناه فيلزمكم على هذا
تركيب امرين وهما مفردان عندكم بلا خلاف أولهما تركيب كل واحد من اسم الفاعل كالضارب
واسم المفعول كالمخرج والمصدر كالضرب وغير ذلك من المشتقات التي لا تنحصر فان
كل واحد منها يدل بحروفه الأصلية على الحدث وبصيغته على معنى آخر غير الحدث فاسم
الفاعل يدل بحروفه على الحدث وبصيغته الخاصة على ذات قام بها الفعل واسم
المفعول يدل أيضا بحروفه على الحدث وبصيغته الخاصة على ذات وقع بها الفعل
وكذا غيرهما من الأسماء المشتقة فيلزم أن تكون جميع الأسماء المشتقة مركبة ولا
خلاف بين الكل في أنها مفردة ٥ وثانيهما تركيب الفعل الماضي

كضرب وأكرم فانه يدل بحروفه الأصلية على الحدث وبصيغته الخاصة على الزمان
الماضي فقد دل جزؤه على جزء معناه فيلزم أيضا أن يكون مركبا ولا خلاف بين الكل أنه مفرد
وهذان الأمران مما اللذان أرادهما المصنف بقوله ويلزمهم أن نحو ضارب ونحو مما
لا ينحصر مركب أي يلزم المنطقيين أن أسماء الفاعلين وأسماء المفعولين ونحو ما من
الأسماء المشتقة مركب ويلزمهم أيضا أن جميع أمثلة الماضي مركبة لأنها مشتقة
من المصادر ولذلك قال ونحوها مما لا ينحصر وقد اجاب المنطقيون عن ذلك بأن قالوا لا
نسلم أن التركيب من أي جزء كان يستلزم الكلام بل التركيب الذي يستلزم الكلام
أن تكون أجزاؤه مترتبة في السمع ليتلفظ منها جملة يحسن السكوت عليها وسواء كانت
تلك الأجزاء ألفاظا مثل زيد قائم أو بعضها لفظا وبعضها غير لفظ كأمثلة المضارع
لأن ما بعد حرف المضارع ليس بلفظ إذ لا يمكن التلفظ به لسكونه لكنه مسموع
وإن لم يكن لفظا وهذا بخلاف الصيغة في الأسماء المشتقة والأفعال الماضية
فانها ليست مسموعة فلا يكون ما هي أحد جزئيه مركبا ٥ وهذا الجواب ضعيف
لأنه يلزم أن يكون الكلام الذي لا يسمع منه الأجزاء ولا بعض الأجزاء مركبا بل مفردا
وذلك كأمثلة الأمر للمواجهة نحو قم واضرب وكل ولكن وكذا غير أمثلة الجمع
من الجمل التامة التي يجب استتار فاعلها فان المسموع منها ليس الأجزاء ولا واحد وهي
كلام بالاتفاق ولا يخيص الا بأنه هو أن بعض الكلام غير مركب وهو باطل لأن
كلام ليس بمركب مفرد فبعض الكلام مفرد هذا خلف ٥ البحث الثاني في تقسيم
المفرد الى الاسم والفعل والحرف ٥ قال رحمه الله تعالى وينقسم المفرد الى اسم
وفعل وحرف ٥ أقول لما قسم اللفظ الى المفرد والمركب شرع في تقسيم
أحد قسميه وهو المفرد وقد قسمه الى الأقسام الثلاثة ٥ واعلم أنه لما
كان في حد اللغة لفظ وضع لمعنى وقسم اللفظ الموضوع لمعنى الى مفرد
ومركب صح منه حد الكلمة في الاصطلاح النحوي لأن قيد المفرد إذا أضيف
الى اللفظ الموضوع لمعنى صار هكذا لفظ وضع لمعنى مفرد وهو حد الكلمة
في الاصطلاح النحوي فالمقسوم اذن الى الأنواع الثلاثة انما هو الكلمة النحوية

ودليل الحصر على مذهبهم أن اللفظ الموضوع لمعنى مفرد إن دل على معنى في غيره
فهو الحرف وإن دل على معنى في نفسه فإن اقترن بأحد الأزمنة الثلاثة فهو الفعل
والا فهو الاسم وقد علم بذلك حد كل واحد منها فالاسم كلمة تدل على معنى في الاسم
نفسها غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ه فقوله كلمة جنس للأنواع الثلاثة ه
وقوله تدل على معنى في نفسها ليخرج الحرف وقوله غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة
ليخرج الفعل وليدخل به المصادر على الأسماء فإنها وإن اقترنت بزمان لكنه ليس
من الأزمنة الثلاثة على التعيين ه وأما الفعل فكلمة تدل على معنى في نفسها
مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ه فقوله كلمة جنس للأنواع الثلاثة ه وقوله تدل
على معنى في نفسها ليخرج الحرف ه وقوله مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ليخرج الاسم
وليخرج الصبوح والغبوق والمصادر فإن دلالتها على الزمان ليست على التعيين ه وأما
الحرف فكلمة لا تدل على معنى إلا في غيرها فقوله كلمة جنس للأنواع الثلاثة وقوله
لا تدل على معنى إلا في غيرها ليخرج الاسم والفعل وفيه احتراز عن الأسماء اللازمة
للإضافة كفوق وتحت وأسماء الشرط والاستفهام وفيه احتراز عما لا يدل لا في
نفسه ولا في غيره كحروف التهجي وفيه احتراز عن الموصولات ه وأما دليل الحصر
على مذهب المنطقيين فالمفرد الدال على معنى إن دل على معنى غير تام أي لا يصح
أن يخبر به وحده عن شيء فهو الأداة وإن دل على معنى تام أي يصح أن يخبر
به وحده عن شيء فإن دل بصيغته على الزمان فهو الكلمة وإلا فهو الاسم وقد
علم بذلك حدودها ه أما الاسم فلفظ مفرد دال بالتواطؤ على معنى تام
ولا يدل بصيغته على الزمان فقوله لفظ جنس للمفرد والمركب المهمل والمستعمل
وقوله مفرد ليخرج المركب فقد تقدم تفسيره على مذهبهم ه وقوله دال
ليخرج المهمل وقوله بالتواطؤ ليخرج الدال بالطبع كدلالة أف على الضجر وأخ
على الكراهة ه وقوله على معنى تام ليخرج الأدوات التي تسميها النحويون حروفا
وليخرج الروابط التي يسمونها أيضا الناقصة التي تسمى فعلا فإنها
من جملة الأدوات في اصطلاح المنطقيين ه وقوله ولا يدل

أهل المنطق

بصيغته على الزمان ليخرج الكلمات التي يسميها النحويون أفعالا وليدخل به نحو الصباح
والصبوح والغبوق والمتقدم والمتأخر على الأسماء ه وأما الكلمة فلفظ مفرد
دال بالتواطؤ على معنى تام مع دلالته بصيغته على الزمان ه فقوله لفظ جنس
للأنواع الثلاثة وقوله مفرد ليخرج المركب ه وقوله دال ليخرج المهمل وقوله
بالتواطؤ ليخرج الدال بالطبع وقوله على معنى تام ليخرج الأدوات والكلمات
الوجودية لأن الكلمة عندهم تنقسم إلى حقيقية ووجودية أما الحقيقية فهي التي تدل
على معنى تام أي على حدث ونسبة إلى موضوع وزمان تلك النسبة كضرب وأما
الوجودية فهي التي تدل على معنى غير تام إلا أنها لا تدل على الحدث وإنما تدل على نسبته
إلى الموضوع وزمان تلك النسبة مثل كان فقيد التمام مخرج الكلمات الوجودية
فيدخلها تحت الأدوات وإن كانت كلمات في الاصطلاح النحوي ه وقوله بصيغته
على الزمان ليخرج نحو المتقدم والمتأخر والماضي والمستقبل فإن دلالتها على
الزمان ليست بصيغتها بل بجوهرها وليخرج أيضا نحو المصادر فإن
دلالتها على الزمان المطلق ليست بصيغتها ه وأما الأداة فلفظ مفرد دال
بالتواطؤ على معنى غير تام فقوله لفظ جنس للثلاثة وقوله مفرد ليخرج المركب
وقوله دال ليخرج المهمل وقوله بالتواطؤ ليخرج الدال بالطبع ه وقوله على
معنى غير تام ليخرج الاسم والكلمة وليندرج في حد الأداة الروابط فإنها من جملة
الأدوات عندهم فظهر مما ذكرناه أن ما يسميه النحوي فعلا إنما يسميه المنطقي
كلمة فهو في النحو كذلك من غير عكس لأن المضارع كلمة في النحو وليس بكلمة في المنطق
لأنه مركب والكلمة مفردة على ما تقدم وظهر أن ما يسميه النحوي حرفا يسميه
المنطقي أداة وليس كل ما يسميه المنطقي أداة يسميه النحوي حرفا لأن الروابط
ككان الناقصة والفعل المستقبل من الأدوات في المنطق وليست بحروف في النحو
فالأداة في المنطق أعم من الحرف في النحو وظهر أن الاسم مشترك الاستعمال في
الاصطلاحين ه قال رحمه الله تعالى ودلالة اللفظية على كمال معناها
دلالة مطابقة وعلى جزئه دلالة تضمن وغير اللفظية التزام ه أقول لما تمم

الحرف

اللفظ الموضوع لمعنى الى المفرد والمركب وقسم المفرد الى الاسم والفعل و
شرع في كيفية دلالة اللفظ على معناه واعترض عليه بعض الشارحين بان قال
الضمير في قوله ودلالة اللفظية عايدا الى المفرد فكانه يقول ودلالة المفرد اللفظيه
وكان ينبغي ان لا يخص الدلالة اللفظية بالمفرد دون المركب حيث ان الوضع على رايه
يشمل الجميع ه واجيب عنه بانا لا نسلم ان الضمير عايد الى المفرد بل هو عايد الى اللفظ
الدال على معنى فكانه يقول ودلالة اللفظ الدال على معنى وانما قيد الدلالة بكونها
لفظية لان مطلق الدلالة عبارة عن كون الشي بحيث يلزم من الشعور به الشعور
بغيره فيندرج في ذلك الدلالة اللفظية كدلالة اللفظ على المعنى المفهوم منه
عند اطلاقه والدلالة العقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة والدلالة الحسية كدلالة
الحواس الظاهرة على محسوساتها والدلالة الحالية كدلالة الاصفرار على ضعف
الكبد والدلالة الاصطلاحية كدلالة الكتابة والرقم وغيرهما من الاصطلاحيات
والدلالة الوضعية كدلالة زوال الشمس على صلاة الظهر والاسكار على تحريم الخمر
فقيد الدلالة بكونها لفظية ليخرج ما سواها من انواع الدلالة ه وقد فسر المتقدمون
الدلالة اللفظية بتفسيرين احدهما انها عبارة عن فهم السامع العالم بالوضع
معنى من اللفظ وثانيهما انها عبارة عن كون اللفظ بحيث اذا سمع فهم منه العلم
بالوضع معنى واختار بعضهم التفسير الاول واحتج عليه بان اللفظ اذا دار بين
المتخاطبين فان فهم السامع منه شيئا قيل لفظ دال وان لم يفهم منه شيئا
قيل لفظ غير دال فدار لفظ الدلالة مع الفهم وجودا وعدما فدل على انه مسمى
الدلالة كما دار لفظ الانسان مع الحيوان الناطق وجودا وعدما والاصح التفسير
الثاني وعليه المحققون لان الدلالة صفة للفظ القايم بالمتكلم فلو كانت عبارة عن
فهم السامع لكانت صفة له لا للفظ لا يقال الدلالة كالخياطة والتجارة وهما في
الثوب والخشب فكذا هنا اللفظ دال قايم بالمتكلم والفهم في السامع لانا نقول
الخياطة والتجارة فعل الخياط والنجار والفعل عرض لا يبقى زمانين والموجود
في الثوب والخشب اثر فعلهما وتسمية ذلك الاثر بالخياطة والتجارة من باب تسمية
المفعول بالمصدر كدرهم ضرب الامير وثوب نسج اليمن واذا

كان الاصح هو التفسير الثاني فلنذكر الاحترازات بقيوده ه فقوله للعالم بالوضع
ليخرج امران يستوي فيهما العالم بالوضع والجاهل به احدهما الدلالة الطبيعية كاخ
اخ على وجع الصدر واف على التضجر فان ذلك وان شعر به من اللفظ فليست دلالته على المعنى
المفهوم منه بالوضع وثانيهما الدلالة العقلية كدلالة اللفظ المسموع من وراء
جدار فانه يدل على حياة قايله فهذا ايضا وان شعر به من اللفظ فدلالته عقلية ليست
دلالة بالوضع واندرج في التعريف المذكور الدلالات الثلث اعني دلالة المطابقة ود
التضمن ودلالة الالتزام لان كل واحد منها انما حصل الشعور به بواسطة العلم
بالوضع لانهم لم يشترطوا العلم بالوضع للمعنى المدلول عليه بل الوضع في الدلالة
المذكورة لان المعنى المفهوم من اللفظ اما ان يكون تمام مسماه او جزءه او لازمه
والمنفصلة حقيقية تمنع الجمع والخلو اما منع الجمع فلانه يستحيل اجتماع الدلالات
الثلث باعتبار واحد ولعدم من جهة واحدة ه واما منع الخلو فلان اللفظ الموضوع
لا بد وان يفهم منه معنى والا لعري اللفظ عن الفايدة وليس الا تمامه او جزءه او
لازمه وقد غلط من جعل المنفصلة المذكورة مانعة خلو فقط واذا ثبت الحصر
فالمفهوم منه ان كان تمام مسمى اللفظ فهو دلالة المطابقة ويسمى بذلك لكون اللفظ
منطبقا على معناه من غير زيادة عليه ولا نقصان عنه كدلالة لفظ الانسان على
المجموع المركب من الحيوان والناطق ودلالة لفظ العشرة على مجموع الخمستين فرسم
دلالة المطابقة على هذا ان يقال هي كون اللفظ بحيث اذا سمع فهم منه تمام مسماه
بواسطة العلم بوضعه له وان كان المفهوم من اللفظ جزء مسماه الداخل فيه فهو
دلالة التضمن ويسمى بذلك لكون الجزء مندرجا في ضمن الكل كدلالة لفظ الانسان على
الحيوان وحده او على الناطق وحده ودلالة العشرة على احد الخمستين ه فرسم دلالة
التضمن على هذا ان يقال هي كون اللفظ بحيث اذا سمع فهم منه جزء مسماه بواسطة
لة العلم بوضعه لما هو جزء له ه وان كان المفهوم من اللفظ لازمه الخارج عنه
فهو دلالة الالتزام ويسمى بذلك لكون المعنى الموضوع له اللفظ يستلزم الخارج كدلالة
لفظ الانسان على الضاحك ودلالة لفظ العشرة على الزوجية ه فرسم دلالة الالتزام

على هذا الذي يقال متى كون اللفظ بحيث اذا سمع فهم منه لازم مسماه الخارج عنه
بواسطة العلم بوضعه للملزوم ه فقولنا في دلالة المطابقة تمام مسمى اللفظ
وفي دلالة التضمن جزء مسماه وفي دلالة الالتزام لازمه الخارج ليتبين كل واحد منها
عن الغير واذا علمت رسم كل واحد منها فلتعلم ان المطابقة اعم من التضمن والالتزام
اما انها اعم من التضمن فلانها تستلزمه في المركب كالانسان والحيوان وتنفك
عنه في البسيط كالنقطة والوحدة فتوجد مع التضمن ومنفكة عنه فهي اعم منه
واما انها اعم من الالتزام فلان مسمى اللفظ قد يكون له لازم بين فيستلزمه
كالفردية للثلاثة وقد لا يكون له لازم بين فتنفك عنه فتوجد المطابقة مع الالتزام
ومنفكة عنه فهذا اعم منه هذا مذهب الجمهور ه وذهب الشيخ [illegible] والامام
فخر الدين الى ان المطابقة لا تنفك عن الالتزام فليست اعم منه واحتج عليه بان
لكل شيء لازما واقله انه ليس غيره فسلب غيره الماهية عنها لازم لكل حقيقة
بسيطة كانت او مركبة ه واجيب عنه بان كون الشيء ليس غيره وان كان لازما
لكنه غير بين ه واما التضمن والالتزام فكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه
لوجود كل منهما منفكا عن الاخر ومعه ه اما وجود التضمن منفكا عن الالتزام
فكما في الماهية المركبة التي ليس لها لازم بين ه واما وجود الالتزام منفكا عن
التضمن فكما في الماهية البسيطة التي لها لازم بين ه واما وجودهما معا فكما في
الماهية المركبة التي لها لازم بين وهذا انما هو على مذهب الجمهور ه واما على
مذهب من يقول ان لكل شيء لازما فالتضمن عنده لا ينفك عن الالتزام وقد علمت جوابه
قوله وغير اللفظية التزام ه اعلم ان الامام سيف الدين رحمه الله تعالى قسم الدلالة
في كتبه الى قسمين دلالة لفظية ودلالة عقلية وقسم اللفظية الى دلالة المطابقة ودلالة
التضمن واخرج دلالة الالتزام عن كونها لفظية وجعلها عقلية والمصنف رحمه الله تعالى
تابعه على ذلك فنقول قد تقدم ان انواع الدلالة ثلثة اما دلالة المطابقة فلا
شك في انها لفظية واختلف في دلالة التضمن والالتزام على ثلثة اقوال احدها انهما
لفظيتان وهو مذهب الجمهور ه وثانيها ان دلالة التضمن لفظية ودلالة الالتزام

عقلية

عقلية وهو مذهب سيف الدين والمصنف ه وثالثها انهما عقليتان ه واحتج الجمهور
على انهما لفظيتان بان اللفظ اذا وضع لحقيقة وكان لتلك الحقيقة اجزاء ولوازم فمتى
اطلق اللفظ الموضوع لتلك الحقيقة وفهم منه جزء مسماه او لازم مسماه كان فهمهما
ليس الا من ذلك اللفظ الموضوع للحقيقة ه لان اللفظ الموضوع للحقيقة كالدال عليهما والا
لكان فهمهما منه دون غيره من الالفاظ ترجيحا بلا مرجح وهو محال فهما لفظيتان
بهذا الاعتبار اذ ليس المعني بكونهما لفظيتين ان اللفظ موضوع لهما ابتداء بحيث
يدل على المفهومات الثلثة بالاشتراك بل المعني به ان وضع اللفظ بازاء الحقيقة
متوسط بين اللفظ وبين فهم جزئها منه في التضمن ومتوسط بين اللفظ وبين فهم لازمها
منه في الالتزام واحتج الامام سيف الدين والمصنف على ان دلالة التضمن لفظية ودلالة
الالتزام عقلية من وجهين الاول ان مدلول التضمن جزء الشيء وجزء الشيء داخل في مسمى
اللفظ الدال عليه ضرورة اندراج جزء الشيء تحت كله بخلاف اللازم لمسمى اللفظ
فانه خارج عما وضع له فوجب ان تكون دلالة اللفظ على جزء مسماه لفظية ودلالته
على ما هو خارج عن مسماه عقلية ه الثاني انه متى اطلق اللفظ وحصل الشعور بمسماه
لزم ان يحصل الشعور بكل جزء من اجزاء ذلك المسمى ضرورة انفكاك فهم الكل عن فهم
الجزء دائما وكان بخلاف فهم اللازم الخارج فانه قد يمكن فهم الحقيقة مع الذهول
عن لازمها ه واحتج من قال بانهما عقليتان بان اللفظ الموضوع للحقيقة لم يوضع
لجزئها ولا للازمها وانما حصل فهم الجزء واللازم بالعقل لان العقل حاكم بان
فهم الحقيقة بدون فهم جزئها او لازمها الممتنع انفكاكه عنها محال واذا كان
العقل هو الحاكم بفهم الجزء اللازم من اللفظ الموضوع للحقيقة وجب ان يكونا
عقليين والحق انهما لفظيتان بالاعتبار الذي ذكره القايل بكونهما لفظيتين وعقليتان
بالاعتبار الذي ذكره القايل بكونهما عقليتين اما انهما لفظيتان فلان فهمهما
ليس الا من اللفظ على ما تقدم ه واما انهما عقليتان فلانه لولا حكم العقل
باندراج الجزء في ضمن الكل وعدم انفكاك اللازم عن ملزومه لم يحصل فهمهما
من اللفظ كما تقدم ايضا ه واما تفرقة الامام سيف الدين والمصنف فانهما جعلا

دلالة المطابقة لفظية ودلالة الالتزام عقلية فلا وجه له وانما هو اصطلاح منهم
على ذلك والاصطلاح لا مشاحة فيه بعد فهم المعنى وما احتج به على ذلك ليس
بشيء وينبغي ان يحمل على ان الغرض اثبات مصطلحهم على ان الاحتجاج على المصطلحات
غير متجه اذ لكل واحد ان يصطلح على ما شاء ۵ قوله وقيل اذا كان ذهنيا ۵ اعلم
ان اللازم هو الذي لا يمكن وجود الملزوم بدونه وينقسم الى ذهني وخارجي ۵ اما
اللازم الذهني فهو الذي لا يمكن وجود الملزوم بدونه في الذهن فيلزم من
تصور الملزوم تصوره سواء لزمه في الخارج او لم يلزمه ۵ واما اللازم الخارجي
فهو الذي لا يمكن وجود الملزوم بدونه في الخارج سواء لزمه في الذهن او لم يلزمه
فاقسام المثال ثلثة مثال لزومه في الذهن دون الخارج ومثال لزومه في الخارج
دون الذهن ومثال لزومه في الذهن والخارج معا ۵ اما المثال لزومه في الذهن
دون الخارج فكلزوم احد المتقابلين للآخر اذا تصور من حيث انه مقابل له فان
البياض اذا تصور من حيث انه ضد للسواد يلزمه من تصوره تصور السواد ۵
وبالعكس مع امتناع اجتماعهما في الخارج فضلا عن لزوم احدهما للآخر
فقد وجد اللزوم الذهني بدون الخارجي ۵ واما المثال لزومه في الخارج دون
الذهن فكالجسم والعرض فانه كلما وجد الجسم في الخارج امتنع انفكاكه عن العرض
وبالعكس ولا ملازمة بينهما في الذهن لجواز تصور كل واحد منهما مع الذهول
عن الآخر فقد وجد اللزوم الخارجي بدون الذهني ۵ واما المثال لزومه في الذهن
والخارج معا فكلزوم الزوجية للاربعة فانه كلما تحقق الاربعة في الذهن
لزمها الزوجية وكلما وجدت في الخارج لزمها الزوجية ايضا واذا ثبت انقسام
اللزوم الى الذهني والخارجي فالمعتبر في دلالة الالتزام هل هو اللزوم الذهني دون
الخارجي او مطلق اللزوم سواء كان ذهنيا او خارجيا ۵ اختلفوا في ذلك فذهب
الجمهور الى ان المعتبر اللزوم الذهني دون الخارجي وعليه المحققون ۵ وذهب جماعة
من الاصوليين الى ان المعتبر مطلق اللزوم سواء كان ذهنيا او خارجيا وهو اختيار
المصنف ۵ والحق هو الاول ۵ اما ان اللزوم الذهني معتبر

فلان اللفظ

فلان اللفظ اذا وضع لمعنى وكان لذلك المعنى لازم بين وحصل الشعور به من اللفظ
فلو لم يكن بين مسمى اللفظ وبين ذلك اللازم ملازمة ذهنية بحيث ينتقل الذهن من
المسمى الى لازمه لم يحصل فهمه من اللفظ لانه لو حصل فهمه من اللفظ فاما ان يكون ابتداء
وهو باطل لعدم وضع اللفظ له كما تقدم او بواسطة مسمى اللفظ وحينئذ ان لم يكن
ملازمة بينهما كان نسبة اللازم الى مسمى اللفظ كنسبة غيره من الامور الخارجة عنه
فتخصيصه بالفهم دون غيره ترجيح بلا مرجح وهو باطل وان كان الملازمة
المذكورة ثبت اللزوم الذهني وهو المطلوب وهذا اللزوم شرط لفهم اللازم
من اللفظ الموضوع للملزوم لا انه موجب والموجب انما هو اللفظ فمتى وجد
الموجب الذي هو اللفظ والشرط الذي هو اللزوم الذهني وجد فهم اللازم لا محالة
واما ان اللزوم الخارجي غير معتبر فلانه قد يوجد فهم اللازم بدون اللزوم الخارجي
كفهم البصر من لفظ العمى والعلم من لفظ الجهل وكذا غيرهما من المتقابلات مع
امتناع اللزوم الخارجي وقد يوجد اللزوم الخارجي مع عدم فهم اللازم من اللفظ
الموضوع للملزوم كالعرض اللازم للجسم في الخارج فانه قد يتعقل الجسم مع الذهول
عن العرض ۵ واعلم ان اكثر الشارحين انكروا على المصنف قوله وقيل اذا كان ذهنيا وقالوا
هذا يشعر بان في اشتراط اللزوم الذهني في دلالة الالتزام خلافا وذلك مما لم ينقل به
احد فقال لا نعرف بل هو مشعر بان المشترط في دلالة الالتزام مطلق اللزوم ذهنيا
كان او خارجيا وليس الامر كذلك بل لم ينقل احد ان اللزوم الخارجي شرط والمشترط
عند الجميع ليس الا اللزوم الذهني ۵ قلت الجواب عنه ان المصنف اجل من ان ينسب
اليه عدم الاطلاع على مثل هذه المسألة التي هي اوايل كتب المنطق بل عدم الاطلاع
منسوب الى المعترض عليه حيث جهل ان مذهب الاصوليين اعتبار مطلق اللزوم
والمصنف رحمه الله اختار مذهب الاصوليين وهو كون دلالة الالتزام عبارة
عن فهم لازم المسمى الخارج عنه سواء كان اللزوم ذهنيا او خارجيا كما تقدم
ومعنى قوله وقيل اذا كان ذهنيا اي وقيل لا يعتبر اللزوم الا اذا كان ذهنيا
واذا كان كذلك فاين الاشعار بالخلاف في اللزوم الذهني بل الاشعار بالخلاف

لبس الا في اللزوم الخارجي وانما اختار المصنف مذهب الاصوليين لان كتابه مصنف
في علم اصول الفقه والمنطق فيه مذكور بالعرض فلذلك جعل مذهب الاصوليين عمدة
وذكر مذهب المنطقيين بصيغة التمريض حيث قال وقيل اذا كان ذهنيا واذا كان
الخلاف متحققا في اعتبار اللزوم الخارجي كما ذكرناه فلا وجه للانكار عليه ٥ واعلم تحقق
انه قد وقع للامام فخر الدين والامام زين الدين الكشي ولغيرهما من الايمة ان دلالة
المطابقة حقيقة ودلالة التضمن والالتزام مجاز وليس الامر كذلك لان كون اللفظ
حقيقة او مجازا راجع الى ارادة المتكلم وفهم احدى الدلالات الثلث راجع الى
السامع فلا يكون احدهما الاخر اما ان الحقيقة والمجاز راجعان الى ارادة المتكلم
فلان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه الاول لعلاقة بينهما فاذا اطلق
اللفظ واريد به معناه المطابقي كان حقيقة لانه استعمال اللفظ في موضوعه
الاول واذا اطلق واريد به معناه التضمني او الالتزامي كان مجازا لان اللفظ لم يوضع
لجزئه ولا للازمه واذا اطلق ولم يرد به شيء لم يكن حقيقة ولا مجازا لعدم ارادة
شيء من مدلولاته فظهر ان الحقيقة والمجاز راجعان الى ارادة المتكلم ٥ واما
ان فهم احدى الدلالات الثلث راجع الى السامع فلان اللفظ اذا اطلق واريد
به الحقيقة فهم منه التضمن والالتزام لان فهم مسمى اللفظ يفهم منه جزؤه
ولازمه فلو كان التضمن والالتزام مجازا لزم منه اجتماع الحقيقة والمجاز وهو
باطل وكذا لو سمع اللفظ وعلم ان القائل لم يرد به حقيقة ولا مجازا فهم منه
الدلالات الثلث فظهر ان فهم احدى الثلث راجع الى السامع ولاجل ما ذكرناه اختار
كثير من المتاخرين تفسير دلالة اللفظ بالمعنى الاول الذي هو كونها عبارة عن فهم
السامع تمام مسمى اللفظ او جزءه او لازمه كما في كشف الاسرار وغيره ٥
تنبيه دلالة اللفظ على المعنى غير الدلالة باللفظ عليه لان دلالة اللفظ هي التي
تقدم تعريفها وقسمتها الى الانواع الثلثة والدلالة باللفظ هي استعماله اما في وضع له صح
موضوعه الاول وهو الحقيقة او في غير موضوعه لعلاقة بينهما وهو المجاز
واما لغير علاقة وهو وضع جديد

والباء في قوله الدلالة باللفظ للاستعانة لان المتكلم يستعين باللفظة على افهام ما في
نفسه وفرقوا بينهما بخمسة عشر وجها ٥ منها ان دلالة اللفظ صفة للسامع اذ هي فهمه من
اللفظ معنى والدلالة باللفظ صفة للمتكلم لانه المستعمل للفظ في حقيقته او مجازه
ومنها ان دلالة اللفظ محلها القلب لانه محل العلم والظن والدلالة باللفظ محلها
اللسان وقصبة الرية ٥ ومنها ان انواع دلالة اللفظ ثلاثة المطابقة والتضمن والالتزام
وانواع الدلالة باللسان اثنان الحقيقة والمجاز والامر في ذلك سهل واكثر الفروق
مدخولة ٥ البحث في تقسيم المركب ٥ قال رحمه الله تعالى والمركب جملة
وغير جملة ٥ فالجملة ما وضع لافادة نسبة ولا يتاتى الا في اسمين او في فعل
واسم ولا يرد حيوان ناطق وكاتب في زيد كاتب لانها لم توضع لافادة نسبة وغير
الجملة بخلافه ويسمى مفردا ايضا ٥ اقول لما تكلم على اقسام المفرد شرع يتكلم
على اقسام المركب وقد قسمه الى جملة وغير جملة اما الجملة فقد عرفها بان قال هي ما وضع
لافادة نسبة فقوله ما وضع كالجنس للمركب والمفرد ومما ينبه منه على ان الواضع وضع
المركبات كما وضع المفردات وقد تقدم الكلام عليه وفيه احتراز عن المهملات وقوله
لافادة نسبة ليخرج المفردات لانها لم توضع لافادة نسبة ٥ والمراد بالنسبة النسبة
التي يحسن السكوت عليها والا انتقض التعريف بالمركبات الموضوعة لنسبة
احترازا عن المركب الى اللغو وكان ينبغي له ان يزيد في التعريف قيد الغرض فيقول ما وضع
لافادة نسبة يحسن السكوت عليها والا انتقض التعريف المذكور يصدق عليه وليس
فيه النسبة كالمضاف والمضاف اليه وغيره فان التعريف بالملكية
بجملة الاترى انك اذا قلت غلام زيد فانه موضوع لنسبة الغلام الى زيد بالملكية
فاذا زيد القيد المذكور اندفع النقض ٥ واعلم انه ليس من شرط الجملة في الاصطلاح كون الطرفين مهملين
النحوي ان يكون طرفاها موضوعين بل تحقق النسبة لا غير لجواز ان يكون الطرفان مهملين في الاستعمال
مثل خنبش وشقصبان فانها جملة من مبتدا وخبر في خنبش ديز مهمل
شقصبان على صدق قولهم ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله في الفقه وكذا ديز مهمل
فانها ايضا جملة من مبتداء وخبر او احترز فيها ومؤخر مهمل ٥ قوله ولا يتاتى
الا في اسمين او في اسم وفعل لان الجملة التي يحسن السكوت عليها لا تاتي الا
اسمين كقولنا زيد قايم او في اسم وفعل كقولنا قام زيد

الفائدة التامة لا تكون الا من محكوم عليه ومحكوم به والمحكوم عليه لا يكون الا
اسما والمحكوم به لا يكون الا اسما او فعلا والحرف لا يكون محكوما عليه ولا محكوما
به والفعل لا يكون محكوما عليه والتراكيب الممكن حصولها من الاسم والفعل والحرف
من غير تكرار ستة تركيب الاسم مع الاسم او الاسم مع الفعل فهذان مفيدان كما
تقدم وأما غيرهما من التراكيب الباقية كتركيب الفعل مع الفعل كضرب قام
او الحرف مع الحرف كهل بل او الفعل مع الحرف كضرب هل او الاسم مع الحرف كزيد
هل فلا يتأتى منها جملة يحسن السكوت عليها لما ذكرناه فإن قيل هذا منقوض بتركيب
الاسم مع الحرف كقولك في النداء يا زيد فان الحرف قد افاد مع الاسم فائدة يحسن
السكوت عليها قلنا الجواب عنه ان حرف النداء مقدر بالفعل والتقدير ادعو
زيدا او انادي زيدا ولذلك اما لوا حرف النداء وحكموا على المنادى بانه مفعول به
فان قيل لو كان حرف النداء مقدرا بالفعل لكان المجموع جملة خبرية فيحتمل الصدق
والكذب كما تحتملهما ادعو زيدا وانادي زيدا الا انه لا يحتملهما قلت
انما لم يحتمل الصدق والكذب كما يحتملهما ادعو زيدا او انادي زيدا الا انه لا يحتملهما
قلنا انما لم يحتمل المنادى الصدق والكذب لانه جرد عن الخبرية واستعمل في الانشا
كما استعمل في باب الخبر بخلاف ادعو زيدا وانادي زيدا فانهما باقيان على الخبرية
قوله ولا يرد حيوان ناطق ولا كاتب في زيد كاتب اي ولا يرد على طرد هذا
الحد المركب التقييدي وهو ما يمكن ان يعبر عنه بلفظ واحد فلا يقال هذا
الحد غير مانع لدخول المركب التقييدي فيه مثل حيوان ناطق فانه لم يوضع لان
يفيد نسبة الناطق الى الحيوان بل الناطق قيد قيد به الحيوان ليتميز الناطق منه
عما ليس بناطق فهو في قوة المفرد ولذلك يمكن ان يعبر عنه بلفظ واحد وهو
انسان وكذلك ايضا لا يرد على طرده اسم الفاعل مثل كاتب في زيد كاتب فانه
وان كان موضوعا لافادة نسبة ما وهي كون اسم الفاعل منسوبا الى الضمير
المستتر فيه فتلك النسبة لا يحسن السكوت عليها واعلم ان قول المصنف
لانها لم توضع لافادة نسبة يتوهم ظاهره ان كل واحد

من الصورتين يفيد نسبة يحسن السكوت عليها لكن تلك النسبة ليست بوضع
وليس الامر كذلك فلو قال لانها لم تفد لاندفع الايهام المذكور مع زيادة الاختصار ل
قوله وغير الجملة بخلافه اي المركب الذي ليس بجملة بخلاف المركب الذي هو جملة في
انه يفيد ما لم يوضع لافادة نسبة يحسن السكوت عليها كالمركبات التقييدية
المستعملة في الحدود والرسوم وغيرها والتراكيب المهملة وقد تقدم امثلة الجميع قوله
ويسمى مفردا ايضا اي المركب الذي ليس بجملة يسمى مفردا في اصطلاح المنطقيين لان
جزءه لا يدل على جزء معناه بخلاف مذهب النحويين فانه عندهم مركب لانه اللفظ
ما تركب من كلمة ولاحقة وقد تقدم بيان ذلك قوله رحمه الله تعالى والمفرد باعتبار
وحدته وكثرة مدلوله وتعدده اربعة اقسام اقول قسمة اللفظ بالنسبة الى
معناه رباعية ودليل الحصر ان اللفظ ومعناه اما ان يكونا متحدين اولا فان كانا
متحدين فهو القسم الاول وهو الذي يكون فيه اللفظ واحدا والمعنى واحدا وان لم يكونا
متحدين فاما ان يتعدد كل واحد منهما اولا فان تعدد فهو القسم الثاني
وهو الذي يكون فيه اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا وان لم يتعدد كل واحد منهما بل
تعدد احدهما دون الآخر فاما ان يتعدد المعنى ويتحد اللفظ او بالعكس اي
يتعدد اللفظ ويتحد المعنى فان تعدد المعنى واتحد اللفظ فهو القسم الثالث وان
تعدد اللفظ واتحد المعنى فهو القسم الرابع فهذه اربعة اقسام والقسم الثاني في
مقابل للاول والرابع عكس الثالث والرابع والثالث متوسطان بين الاول
والثاني القسم الاول وهو الذي يكون فيه اللفظ واحدا والمعنى واحدا قال
رحمه الله تعالى الاول ان اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي فان كان في افراده كه
متفاوتا كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك والا فمتواطئ اقول
هذا هو القسم الاول من الاقسام الاربعة وهو الذي يتحد فيه اللفظ والمعنى
وقد قسمه الى الكلي والجزئي لانه اما ان يشترك في مفهوم ذلك المعنى في
الذهن كثيرون او لا يشترك فان اشترك فيه كثيرون فهو الكلي وان لم يشترك
فيه كثيرون فهو الجزئي وبه يعلم حد كل واحد منهما فالكلي هو الذي يشترك

في الذهن

في مفهوم مدلوله كثيرون والجزئي هو الذي لا يشترك في مفهوم مدلوله في الذهن
كثيرون ه والمراد بالشركة ما في جانب الاثبات لا ما في جانب النفي لان كل مفهوم
وان كان جزئيا لا بد وان كثيرون في سلبه عنهم فان قيل الترديد غير حاصر
لان الماهية من حيث هي لا كلية ولا جزئية فتخرج عنه ه قلنا لا نسلم خلوها
عن احدهما لامتناع خلو الشيء عن احد المتقابلين وان سلم خلوها عنهما من حيث
هي فلا تحصل في الذهن لا كلية او جزئية ولهذا حصر المفهوم الحاصل في الذهن
في الكلي والجزئي فعدم كليتها وجزئيتها من حيث هي لا تقدح في الحصر المذكور
واعلم ان الكلي والجزئي كما يعرضان للمعاني يعرضان للالفاظ الدالة عليها بطريق
التبع فيسمى اللفظ الدال على المعنى الكلي كليا واللفظ الدال على المعنى الجزئي جزئيا
على سبيل المجاز من باب اطلاق اسم المدلول على الدال واذا كان كذلك فانت بالخيار
ان شئت اطلقت لفظ الكلي على اللفظ ومعناه في الاول ولفظ الجزئي على اللفظ ومعناه
في الثاني وان شئت سميت المعنى بالكلي واللفظ بالمطلق في الاول وسميت المعنى بالجزئي
واللفظ بالعلم ان كان علما او بالمضمر ان كان مضمرا في الثاني واذا علم انحصار المعنى
في الكلي والجزئي ه فلنشرع على اقسام كل واحد منهما على الترتيب الذي ذكره المصنف
اما الكلي فقد تقدم انقسامه باعتبار الشركة الذهنية الى الاقسام الستة المذكورة في
المنطق وتقسيمه هنا انما هو باعتبار الشركة الخارجية وقد قسمه بهذا الاعتبار
الى المشكك والمتواطئ لان المعنى الذي لا يمنع وقوع الشركة فيه اما ان يكون في اشتراكه
تفاوت او لا فان كان في اشتراكه تفاوت فهو المشكك وان لم يكن في اشتراكه تفاوت
بل معناه في جميع افراده الذهنية والخارجية على السوا فهو المتواطئ اما
المشكك فهو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله فقوله اللفظ جنس للمشكك
وغيره وقوله الموضوع ليخرج المهمل وقوله لمعنى يخرج المشترك فانه اللفظ
الموضوع لمعنيين فاكثر وقوله كلي ليخرج اللفظ الموضوع لمعنى جزئي فانه علم او
مضمر وقوله مختلف في محاله ليخرج المتواطئ فان معناه متساو في محاله
واقسامه ستة على عدد اسباب التشكيك لانه اما مطلق او نسبي ه اما المطلق

٨٨

فاسبابه ثلثة ه اولها ان يكون بامتناع التغير وقبوله كالموجود المقول على
الواجب والممكن فانه وان كان واحدا بالنسبة اليهما لكن وجود الواجب لا يقبل التغير
ووجود الممكن يقبله ه وثانيها ان يكون بالشدة والضعف كالبياض المقول على الثلج
والعاج فانه وان كان واحدا بالنسبة اليهما لكنه في الثلج اقوى وفي العاج اضعف
وثالثها ان يكون بالاستغناء والافتقار كالوجود بالنسبة الى الجسم والعرض فانه وان
كان واحدا بالنسبة اليهما لكن الجسم مستغن وجوده عن المحل والعرض مفتقر اليه
اما النسبي فاسباب التشكيك فيه ثلاثة ايضا لان النسبة اما ان تكون الى المبدا
او الى الغاية او اليهما معا ه اما التشكيك بالنسبة الى المبدا فكقولك للكتاب والدوا
والمبضع طبي فانه وان كان كل واحد منها منسوب الى الطب لكن نسبة الكتاب الى
علم الطب اقوى من نسبة الدوا اليه ونسبة الدوا اليه اقوى من نسبة المبضع ولا شك
ان علم الطب مبدا للكل ه واما التشكيك بالنسبة الى الغاية فكقولك للدوا والفصد
والرياضة صحي اي انه وان كان كل واحد منها منسوب الى الصحة لكن نسبة الدوا الى
الصحة اقوى من نسبة الفصد والرياضة اليها ولا شك ان الصحة غاية للكل ه
واما التشكيك بالنسبة الى المبدا والغاية معا فكقولك للكل في انه الهي ه
اي الى الله تعالى وعلا مبدا لكل ممكن لانه المبدع المخترع لجميعها وهو غايتها لان مرجعها
الى الله تعالى ولا شك ان نسبة بعض الممكنات الى الله تعالى اقوى من البعض فظهر ان اقسام
المشكك ستة وانما سمي مشككا لانه يشابه المشترك من وجه ويشابه المتواطئ
من وجه فيشكك الناظر فيه هل هو من قبيل المشترك او من قبيل المتواطئ فاذا نظر
الى الاطلاق على المختلفات قال هو مشترك كالعين واذا نظر الى كونه مشتركا واحدا
قال هو متواطئ كالانسان وهذا معنى قول المصنف فان كان في اشتراكه تفاوت
باحد الاسباب الستة التي ذكرناها فهو المشكك قوله كالوجود للخالق
والمخلوق يعني به السبب الاول من الاسباب الستة وانما ذكره على سبيل المثال
واحال فهم بقية الاسباب الى الناظر لانها مفهومة من كلامه لان قوله ان
كان في اشتراكه تفاوت يعمها ه فان قيل لا حقيقة للمشكك لان القدر الذي

وقع به الاختلاف في المحال ان كان داخلا في التسمية كان اللفظ موضوعا لمعان
بالحقيقة فيكون مشتركا وان لم يكن داخلا فيها كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد مستو
في محاله فيكون متواطيا فما يحتمل انه مشكك اما مشترك او متواطئ ٥ قلنا الجواب
يختار ان القدر المشترك الذي وقع به الاختلاف داخل في التسمية ولا يكون متواطيا لان
الذي وقع به التفاوت في المشكك من جنس المسمى والمتواطئ لم يقع فيه تفاوت بل
هو مستو فتمتاز المشكك عن المتواطئ بوقوع التفاوت فيه وعدم التفاوت
في المتواطئ ٥ واما المتواطئ فهو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو في محاله فقوله
اللفظ جنس له ولغيره ٥ وقوله الموضوع ليخرج المهمل ٥ وقوله لمعنى ليخرج المشترك فانه
الموضوع لمعنيين فاكثر ٥ وقوله كلي ليخرج الموضوع لمعنى جزئي ٥ وقوله مستو
في محاله ليخرج المشكك وهذا معنى قول المصنف والا فمتواطئ اي ان لم يكن في
افراده تفاوت بل ذلك المعنى مستو في محاله فهو المتواطئ وانما سمي متواطيا لان
التواطؤ هو التوافق يقال تواطأ الامر اذا اتفقوا عليه فسمي هذا اللفظ متواطيا لتوافق
معانيه في محالها وذلك كاطلاق لفظ الانسان والفرس على افراد كل نوع منهما
فان الطبيعة النوعية لا تختلف في جميع تلك الافراد بل هي موجودة في كل فرد
فرد منها فالانسانية بكمالها موجودة في كل شخص من اشخاص الانسان والفرسية
بكمالها موجودة في كل شخص من اشخاص الفرس من غير تفاوت وتباين تلك الاشخاص
في الطبيعة النوعية ٥ قال رحمه الله تعالى والا فجزئي ويقال للنوع ايضا جزئي
والكلي ذاتي او عرضي كما تقدم ٥ اقول لما تكلم على اقسام الكلي شرع يتكلم على
اقسام الجزئي وهو اما حقيقي او اضافي ٥ اما الحقيقي فقد علمت انه الذي لا يشترك
في مفهومه في الذهن كثيرون وقد قسموه الى العلم والمضمر واسم الاشارة لان اللفظ
الدال على ذلك المعنى اما ان يستقل بالدلالة على معناه المتحد من غير افتقار الى قرينة
تعينه او لا يستقل فان استقل فهو العلم كزيد فانه مستقل بالدلالة على الشخص
المعين من غير افتقار الى قرينة وان لم يستقل بالدلالة على الشخص المعين بل
افتقر الى قرينة تعينه فهو المضمر او اسم الاشارة ٥ اما العلم فهو ماخوذ
من العلم وهو الظهور والارتفاع الى الغاية لانه اظهر الشخص من حيث انه

رفع عنه الالتباس الواقع بينه وبين غيره ومنه قيل للرايات اعلام لظهورها وارتفاعها
وسمي الجبل الشامخ علما لذلك ومنه قول الخنساء تمدح صخرا اخاها
وان صخرا لتأتم الهداة به كانه علم في راسه نار ٥ وتعريفه ان تقول هو اللفظ
الموضوع على مسمى بعينه تمييزا له لا لدلالة عليه اشتقاق فقوله اللفظ جنس له ولغيره
وقوله الموضوع ليخرج المهمل ٥ وقوله على مسمى بعينه ليخرج الكلي ٥ وقوله تمييزا له ٥
تنبيها على ان الغرض من وضع الاعلام انما هو التمييز ٥ وقوله لا لدلالة عليه اشتقاقا
ليعلم انه لا يشترط في وضع العلم مناسبة اللفظ للمعنى ولذلك كان ان يسمى الابيض
حقيقة اسود ويسمى الشخص زيدا لا لزيادة وعباسا لا لعبوسته بل للتمييز فقط
وعرفه بعضهم بان قال هو اللفظ الموضوع لجزئي لا يتناول غيره الا بوضع واحد وحكم
اللقب والكنية حكمه اعني ان كل واحد منهما جزئي وهو اما شخصي او جنسي ٥ اما علم
الشخص فهو الموضوع لشخص موجود في الخارج ويكون في العقلاء كزيد وفي غيرهم كما
يلاحقهم كلاحق اسم فرس ٥ واما علم الجنس فهو الموضوع للصورة الذهنية
المنطبقة على اشياء كثيرة ولا يكون الا لغير العقلاء كاسامة لماهية الاسد وثعالة
لماهية الثعلب وقد يقع الالتباس بين علم الجنس واسم الجنس فاسامة علم جنس
للحيوان المفترس العريض الاعالي بدليل اجماع النحاة على منعه الصرف ولا سبب الا
العلمية والتانيث والاسد اسم جنس له لانه دال على ماهيته الكلية المعينة فقد اشتركا
في ان كل واحد منهما صادق على كل فرد من افراد الحيوان المذكور الا غيرهما بدا فيطلب
الفرق بينهما ٥ فنقول لا شك ان الصورة الذهنية لها خصوص من حيث استحضارها
في الذهن لتطابق بها شخص ما من اشخاصها ولها عموم من حيث هي كلية مجردة عن
اللواحق المختصة بشخص شخص فعلم الجنس هو اللفظ الموضوع لها من حيث خصو
واسم الجنس هو اللفظ الموضوع لها من حيث عمومها لان المعنيين لما تغايرا
بالخصوص والعموم وضع الواضع بازاء كل منهما لفظا يدل عليه بل قد وضع لفظا
بازاء كل واحد من الاعتبارين كما في غدوة فان العرب وضعوها وضعين
مرة لغدوة متشخصة في الذهن معينة بها لا معين منطبقة على كل شخص من
اشخاصها فهي بهذا الاعتبار علم جنس ولذلك منعوها الصرف ٥ وثانيهما

انهم وضعوه لغدوة مطلقة في اي ضحا غير مقيدة بيوم معين فهي بهذا الاعتبار
اسم جنس ولذلك صرفوها وكذا بكرة وسحر وغير بهاء هذا هو الفرق المعول عليه
وفرق اخرون بينهما بان الواضع ان قصد تعيين الوضع للحقيقة من حيث هي مع قطع النظر
عن صلاحية اللفظ لكل شخص من اشخاصها فهو علم الجنس وان قصد صلاحيته
لكل شخص من تلك الاشخاص فهو اسم الجنس وقال الغزي لا فرق بينهما في المعنى لاكن
علم الجنس لما اعطي افهام معين لفظا نزلوه منزلة شخص موصوف بكذا فاجروه
مجرى العلم الشخصي في امتناع الصرف مع علة اخرى وفي امتناع اضافته وفي
امتناع دخول الالف واللام عليه واما المضمر فهو ماخوذ من الضمر وهو الستر
لان المضمر مستور في نفس صاحبه لا يظهر الا بتفسيره ومنه قول الشاعر
اي اذا سترتك
ترانا اذا اضمرتك البلاد نجفى وتقطع منا الرحم
البلاد وغيبتك عنا وقيل هو ماخوذ من المضمور لان المضمر اخص من المظهر لكونه
اقل حروفا منه وتعريفه ان يقال هو ما علق على شي بعينه كان تكلما او خطابا او غيبة
ليخرج العلم واسم الاشارة ولتعم اقسام المضمر الثلاثة وعرفه بعضهم بان قال
هو المحتاج في تفسيره الى لفظ منفصل عنه ان كان غايبا او قرينة تكلم او خطاب
واما اسم الاشارة فهو المحتاج في افهام معناه الى المفسر مثل هذا وتلك وهولاء والاصل
ان يكون المفسر من اشارات الاعضا وغيرها واختلف في مسمى المضمر واسم الاشارة
هل هما جزييان او كليان فذهب الجمهور الى انهما جزييان وذهب الاقلون الى انهما كليان
واختاره بعض المتاخرين احتج الجمهور بوجهين احدهما ان مذهب سيبويه واكثر البصريين
ان المضمر انما اعرف المعارف من العلم لانه لا يقع فيه اشتراك ولذلك لا يوصف ولا يوصف
به بخلاف العلم فانه قد ينكر وقد يوصف ومذهب ابن السراج ان اسم الاشارة اعرف
من العلم لانه يتعرف بالعين والقلب وعلى كلا المذهبين فالمضمر والاشارة اعرف من
العلم والعلم جزيي بالاتفاق فما هو اعرف منه اولى بالجزيية ولا يقال بل مذهب من
قال ان العلم مساو للمضمر او اعرف من اسم الاشارة وعلى كل تقدير فلا خلاف
في انهما من المعارف والمعرف مقابل للمنكر والمنكر كلي فالمعرف جزيي وثانيهما
ان المضمر والاشارة لو كانا كليين لما افاد التشخص لان الكلي لا يفيده فهما جزييان

واحتج الاقلون على ان مسماهما كلي بان كلا من المضمر واسم الاشارة لا يمنع نفس تصور
معناهما من وقوع الشركة فيه بدليل ان لفظ انا يشترك فيه كل متكلم ولفظ انت يشترك فيه
كل مخاطب ولفظ هو يشترك فيه كل غايب ذكر وكذلك لفظ هذا وذاك وذلك وهولا
يشترك فيه كل مشار اليه على اختلاف مراتبها فيندرج تحت كل واحد من المضمر واسم
الاشارة افراد غير منحصرة والجزيي الحقيقي ليس الا العلم واجيب عنه بان مسمى المضمر
واسم الاشارة لو كان كليا لم يفد التشخص لاكنه يفيده بالاتفاق كما تقدم والضمايم
القرينة اليهما غير قادح في جزييتهما قوله ويقال للنوع ايضا جزيي اي ويقال
للنوع الاضافي جزيي ايضا قد تقدم ان الجزيي اما حقيقي او اضافي ولما تكلم على
الجزي الحقيقي شرع يتكلم على الجزي الاضافي والجزي الاضافي هو الجزي المندرج تحت
جنس سوا كان النوع حقيقيا كالانسان او اضافيا كالحيوان فان كل واحد منهما يسمى
جزييا اضافيا باعتبار اندراجه تحت جنسه وقد تقدم تفصيل ذلك في المنطق
قوله والكلي ذاتي وعرضي كما تقدم اي وينقسم الكلي ايضا الى ذاتي وهو ما
لا يمكن فهم الذات قبل فهمه كالحيوانية والناطقية بالنسبة الى الانسان والى
عرضي وهو ما يمكن فهم الذات قبل فهمه كالضحك بالنسبة الى الانسان وقد تقدم ذلك
مستوعبا في المنطق القسم الثاني من الاقسام الاربعة وهو الذي يكون فيه
اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا قال رحمه الله تعالى الثاني مقابله متباينة اقول
هذا هو القسم الثاني وقد علمت انه الذي يتعدد فيه اللفظ والمعنى وعلمت انه انما
مقابل للقسم الاول وذلك كالانسان والحجر والشجر وغيرها من الالفاظ المتباينة
الدال كل واحد منها على معنى غير المعنى الذي يدل عليه اللفظ الاخر وتسمى متباينة
ومتباينة وسواء تفاصلت معانيها بذواتها كالحيوان والجماد او تواصلت بان
يكون احدهما للذات والاخر للصفة كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات
والصارم اسم للصفة او يكون احدهما للذات والاخر للذات والصفة معا كالسيف
والصمصام او يكون احدهما للصفة والاخر لصفة الصفة كالناطق والفصيح فان الفصيح
صفة للناطق الذي هو صفة للانسان القسم الثالث وهو الذي يكون فيه
اللفظ واحدا والمعنى كثيرا قال رحمه الله تعالى

بيان

الثالث ان كان حقيقة للمتعدد فمشترك والا فحقيقة ومجاز اقول هذا هو القسم
الثالث وهو الذي يتحد فيه اللفظ دون معناه فذلك اللفظ ان وضع لتلك المعاني
بكثرتها على السوية بمعنى انه يكون موضوعا لكل واحد منها مستعملا فيه كلفظ العين
الموضوع للفوارة والباصرة والشمس ولفظ المشتري الموضوع للكوكب وقابل عقد
البيع فانه يسمى مشتركا بالنسبة الى الجميع ومجملا بالنسبة الى كل واحد من تلك الافراد
اما المشترك فهو اللفظ الموضوع لمعنيين فاكثر وضعا اولا فقولنا اللفظ جنس
للمشترك وغيره وقوله الموضوع ليخرج المهمل وقوله لمعنيين ليخرج المشكك
والمتواطئة والجزئي وقوله فاكثر ليندرج في التعريف ما وضع لمعان كثيرة كلفظ
العين وقوله وضعا اولا ليخرج المنقولات لغوية وعرفية وشرعية وتلك
المعاني المشتركة في اللفظ قد تكون متباينة كالجون الموضوع للسواد والبياض
وقد لا تكون متباينة وهي على ثلثة اقسام اولها ان يكون احدها موصوفا والاخر
صفة كلفظ الاسود اذا جعل علما لشخص فيه السواد فانه اذا اطلق عليه لفظ
الاسود كان مدلوله باعتبار العلمية ذلك الشخص وباعتبار الاشتقاق صفة
السواد القائمة بالذات وثانيها ان يكون احدهما جزءا من الاخر كلفظ الامكان فانه
مشترك بين الامكان العام والامكان الخاص والامكان العام جزء من الامكان الخاص
فان الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم والامكان الخاص
عبارة عن سلب الضرورة عن الجانبين جزء من سلبها عنهما وثالثها ان يكون احدهما
ملزوما والاخر لازما كلفظ الشمس فانه مشترك بين القرص والشعاع اللازم — بيان الشمس
له وكذا السمع فانه مشترك بين الاذن والسماع اللازم له فاقسام المشترك اربعة — بيان المفهومين
واحد منها في المتباينين وثلثة في غير المتباينين واما المجمل فهو اللفظ الدال
على واحد من امور لا مزية لاحدها على الاخر بالنسبة اليه وان لم يوضع ذلك اللفظ
لتلك المعاني على السوية بل وضع لمعنى ثم نقل في زمان اخر الى معنى اخر فذلك النقل
اما ان يكون لمناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه او لا لمناسبة فان كان لمناسبة
بينهما فاما ان يغلب استعماله في المنقول اليه او لا يغلب فان غلب استعماله فيه
فان كان الناقل هو الشرع كلفظ الصلاة المنقول عن الدعاء الى الاركان المخصوصة

ولفظ الزكاة المنقول عن النمو الى القدر المشروع فانه يسمى منقولا شرعيا وان
كان الناقل هو العرف العام كلفظ الدابة المنقول عن مطلق ما دب على الارض الى الفرس
والحمار والبغل فانه يسمى منقولا عرفيا عاما وان كان الناقل هو العرف الاصطلاحي
كالجوهر والعرض في اصطلاح المتكلمين والجمع والفرق في اصطلاح الفقهاء والمبتدا
والخبر في اصطلاح النحويين فانه يسمى منقولا عرفيا اصطلاحيا وان لم يغلب استعماله
في المنقول اليه كلفظ الاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس العريض الاعالي والرجل الشجاع
ولفظ الحمار بالنسبة الى الحيوان الناهق والرجل البليد فانه يسمى بالنسبة الى الموضوع
الاول حقيقة وبالنسبة الى المنقول اليه مجازا وسترى تعريف كل واحد من المذكورات
والكلام عليه مستوعبا في موضعه ان شاء الله تعالى وان كان النقل لغير مناسبة
بينهما فهو المرتجل كالاعلام فان جعفرا مثلا وضع في اللغة للنهر الصغير ثم نقل وسمي
به شخصا معينا من اشخاص الانسان ولا مناسبة بينهما وزيدا وضع في اللغة لمصدر
زاد يزيد وكذا زيدا ثم نقل وسمي به شخصا معينا ولا مناسبة بينهما ايضا وكذا
سائر الاعلام المنقولة عن معانيها اللغوية وتعريفه على هذا ان يقال المرتجل هو اللفظ
المنقول عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر من غير مناسبة بينهما هذا مذهب الاصوليين
واما النحويون فالمرتجل عندهم هو اللفظ الموضوع لمعنى لم يسبق بوضع اخر قالوا
لانه مشتق من الارتجال ومنه قولهم انشد ارتجالا اي انشد من غير سبق فكرة ولا روية
لان الواقف على رجل واحدة مشتغل بسقوطه عن الفكرة فشبه الذي لم يسبق بوضع
كالذي لم يسبق بفكرة فجعفر بالنسبة الى النهر الصغير مرتجل عند النحويين لانه لم يسبق
بوضع وغير مرتجل بالنسبة الى الشخص المعين لانه مسبوق بوضعه للنهر الصغير وكذلك
ايضا زيد بالنسبة الى المصدر زاد مرتجل عندهم لانه لم يسبق بوضع وغير مرتجل
بالنسبة الى الشخص المعين لانه مسبوق بوضعه للمصدر ولا غيرة بمن انكر اصطلاح
الاصوليين اذ لا حجر في الاصطلاح بعد فهم المعنى القسم الرابع وهو
الذي يكون فيه اللفظ كثيرا والمعنى واحدا قال رحمه الله تعالى الرابع مترادف
اقول هذا هو القسم الرابع وهو الذي يتحد فيه المعنى ويتكثر اللفظ فكل

واحد من تلك الالفاظ الكثيرة اما ان يفيد عين ما افاده الغير اولا فان افاد عين
ما افاده الاخر من غير تفاوت سوا كان اللفظ من لغة واحدة او من لغات مختلفة وهي
المترادفة كالخمر والعقار والخندريس والبر والحنطة والقمح وان لم يفد كل واحد
منها عين ما افاده الاخر فاللفظ الثاني اما ان يستقل بالدلالة حالة انفراده اولا يستقل
فان لم يستقل فهو التابع كعطشان نطشان من قولهم عطشان نطشان وجيعان نيعان من قولهم
جيعان نيعان وان كان الغرض من ذكر الثاني تقوية الاول فهو التوكيد لفظيا كان
كقول الشاعر اتاك اتاك اللاحقون احبس احبس او معنويا كقولك جاء القوم
كلهم اجمعون وان كان بالعكس كان البدل كقولك جاءني ابو عبد الله زيد اذا كان مشتهرا
بالاسم دون الكنية وان كان الغرض من ذكر الثاني انما هو الايضاح فهو عطف
البيان كقولك مررت بابي حفص عمر فالانواع المندرجة تحت هذا القسم خمسة
المترادفة والتابع والتوكيد والبدل وعطف البيان ولم يذكر المصنف منها الا المترادفة
فلنعرف كل واحد منها اما المترادفة فهي الالفاظ التي يقوم كل واحد منها مقام
الاخر في الدلالة على المعنى الواحد واما التابع فهو اللفظ الذي لا يستعمل بالدلالة
الا في حال التابعية واما التوكيد فهو تقوية المعنى المفهوم من اللفظ الاول
بلفظ اخر مستقل بالدلالة على ذلك المعنى واما البدل فهو تابع قصد به اثبات
حكم الاول بلا واسطة واما عطف البيان فهو جار بان يسمط احد على اسم الغير في
الدلالة من غير ان ينوي بالاول الطرح وقد استوعبت الكلام على المذكورات في
كتبنا النحوية فانه الابلغ قال رحمه الله تعالى وكل مشتق وغير مشتق
صفة وغير صفة اقول ليس المراد بان كل واحد من الاقسام الاربعة يكون
مشتقا وغير مشتق وان كل واحد من المشتق وغير المشتق يكون صفة وغير صفة
فان ذلك يتعذر في بعضه بل مراده ان بعض هذه الاقسام في بعض صوره
يكون مشتقا ويكون غير مشتق وبعض المشتق وغير المشتق يكون ايضا في بعض الصور
صفة ويكون غير صفة ولنبين ذلك في كل صورة من الصور الاربعة الصورة

ص المشترك واقع على الاصح ش المشترك اسم مفعول من اشترك وهو لازم فلا يبنى منه
اسم مفعول الا ان يكون معه قايم مقامه من مجرور او مصدر ولحسن الحمل عليه انه اراد
المشترك فيه فحذف قال ابن يعيش في شرح المفصل وليس بالسهل لان العامل فقام الفاعل جار مجراه
فلا يحسن حذفه كما لا يحسن حذف الفاعل ولا يقال فيه مشترك على بكسر الراء على انه اسم فاعل
لان المشترك عبارة عما اشترك مع غيره والمراد هنا ما اشترك فيه كما تقدم نبه عليه المصنف رحمه الله
في شرح المفصل ص واقع على الاصح اي المشترك المذكور واقع في اللغة على الاصح ومقابل
الاصح قول انه ليس بواقع وفهم من تعبيره بالوقوع جوازه من باب اولى وهو الاصح
وقيل الشيخ عليه ص لنا ان القرء للطهر والحيض على البدل من غير ترجيح
ش اي لنا على الوقوع ان لفظ القرء يطلق على الطهر وعلى الحيض معا على البدل
من غير ترجيح احدها على الاخر بمعنى مشترك بينهما حيث انه اذا سمع لفظ القرء
لم يفهم منه احد المعنيين دون الاخر بل يبقى الذهن مترددا بينهما وذلك من اهل اللغة
دليل على الوقوع وفيه واستدل لو لم يكن خلت اكثر المسميات عن الالفاظ
دليل الاول ليس من موجب الوقوع
على وجوب وقوع المشترك في اللغة اصل لو لم يكن المشترك واجب الوقوع في اللغة
لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها
لزم خلو اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها لكن خلوها عنها ممنوع
الحاجة الى العبارة عنها يمنع

الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية... الاله واقع وهو الصحيح وذهب قوم الى انه واقع وان كان جايز

من واحد منع ذلك أي كون المحملة والمتضادة لا تعد في غيرها البتة نش
لما ذكر دليل القائلين بوجوب الوقوع شرع في إبطاله فقال واحتج الآخرون أي
بنحو ما تقدم من انحصار المعاني غير متناهية في المعاني المحملة والمتضادة التي
يمكن اشتراك اللفظ بالنسبة إليها بل نقول إنها متناهية لأن الحاصل منها بالإعلام
والتضاد تستلزم تناهيها وقولكم إنها غير متناهية يعني في غير المحملة والمتضادة
لأن اللفظ إنما يكون مشتركا بالنسبة إلى المعاني المحملة والمتضادة دون المنفصلة ص
ولو سلم فالمتعقل متناه ش أي ولو سلم أن المعاني المحملة والمتضادة غير متناهية
فالمتعقل منها متناه وهو الذي يقصد المسمى بالتسمية متناه لأن الواضع
إن كان المتواضعين منهم وضع الألفاظ بإزاء معان إنما يمكن بعد تعقلها إذ وضع اللفظ
لمعنى يستدعي تعقل ذلك المعنى ويستحيل على البشر تعقل معان غير متناهية وإن
كان الواضع هو الله تعالى فمقصوده منها إنما هو تفهيم المخاطبة والتخاطب بالألفاظ
والتخاطب بها ممتنع في حقنا لتوقفه على تعقل معان غير متناهية ص وإن سلم
فلا نسلم أن المركب من المتناهي متناه ش أي وإن سلم أن المتعقل من المعاني
غير متناهية فلا نسلم أن المركب من المتناهي متناه لما سيذكره من سند المنع
ص فاستقر بأسماء العدد ش أي واستدل المنع المركب بأسماء العدد فإنها مركبة
من حروف والمعنى المتناهية مع كونها غير متناهية فقد تركب من المتناهي غير متناه
قوله وإن سلم فيعطى المتناهي ويكون كأنواع الروائح أي وإن سلم أن المركب من
المتناهي متناه فتعطى المعاني المتناهية وهي ... فإن المعاني عن الألفاظ
الدالة عليها ممتنع بل خلوها جائز وتكون المعاني المذكورة كأنواع الروائح
فإنه لم يوضع بإزائها ألفاظ تدل عليها

صفة ويلزم غير صفة د ولتبين ذلك ... من الصور ...

92

وهو على أنه لا يعلم من وضع المشترك علامة بينها هي أي على أنه إذا سلم
صحة المقدمتين لا يلزم من وضع اللفظ المشترك بإزاء المعاني
الغير متناهية الوقوع لأنا لا نقول بوجود ألفاظ متناهية
دالة على معان غير متناهية ص وأيضا لو لم يكن لكان الموجود
في القديم والحادث متواطئا لأنه حقيقة فيهما أقول هذا هو الدليل الثاني
من أدلة القائلين بوجوب الوقوع وتقريره أن يقال لو لم يكن المشترك واقعا في
اللغة لكان لفظ الموجود في القديم وهو الله تعالى وفي الحادث وهو الخلق
متواطئا واللازم باطل فالملزوم مثله أما بيان الملازمة فلأن مفهوم الوجود
في القديم إما أن يكون عين الماهية كما هو في الحادث كما هو مذهب الأشعري
أو يكون نفس مفهومه في الحادث أيضا كما هو مذهب الجمهور فإن كان الأول
لزم الاشتراك لكن إن كان ... لزم اشتراك اللفظ وهو المطلوب لأن الوجود
على هذا التقدير موضوع لحقيقتين مختلفتين وإن كان نفس مفهومه هو
نفس مفهوم الحادث لزم التواطؤ إذ التشكيك لا يخرج اللفظ عن التواطؤ فقد
ثبت أن إطلاق لفظ الموجود على القديم والحادث في الاشتراك اللفظي
والتواطؤ الذي هو الاشتراك المعنوي لكن الاشتراك اللفظي منتف لأن الفرض
عدمه فوجب أن يكون إطلاقه عليهما بالتواطؤ وأما بيان بطلان اللازم
فهو كونه متواطئا فيهما وهو الذي أشار إليه المصنف بقوله وأما الثانية

... المفهوم إلى أنه واقع وهو الصحيح ومنعه قوم إلى أنه وإن كان جائز

الأولى أن يكون مشتقاً وهو صفة كالكريم لمن قام به الكرم والعالم لمن قام به العلم
والضارب لمن قام به الضرب فهذه ألفاظ مشتقة من مصادرها وصفات لمن قامت به
تلك المعاني الصورة الثانية أن يكون اللفظ مشتقاً وهو غير صفة وذلك بأن يكون
منقولاً عن الصفة إلى العلمية كتسميتهم بحاتم فإنه اسم فاعل من حتم الله الأمر إذا أوجبه
فأصله أن يكون صفة فلما نقل إلى العلمية امتنع أن يكون صفة وكذلك عابد وظافر
وصابر فإنها مشتقة فلما جعلت أعلاماً امتنع الوصف بها الصورة الثالثة أن
يكون اللفظ غير مشتق وهو صفة وذلك كالكل والحق فإن كل واحد منهما غير مشتق من شيء
ويصح الوصف به إذا أضيف إلى مثل الموصوف كقولهم الرجل كل الرجل والكريم حق الكريم
محمد وكذلك الياء المنسوب إليه كقولك مصري وخالد عربي وكذلك أسماء الإشارة في
ذو بمعنى صاحب فإنه يصح الوصف بها وهي غير مشتقة الصورة الرابعة أن
يكون اللفظ غير مشتق وهو غير صفة كرجل وفرس واعلم أنه يتفرع على التقسيم
المذكور مسائل ينحصر الكلام عليها في أربعة فصول الفصل الأول وفيه مسائل
المسألة الأولى قال رحمه الله تعالى المشترك واقع على الأصح لنا أن القرء للطهر والحيض
على البدل من غير ترجيح أقول المشترك اسم مفعول لا بد أن يكون معه قائم مقامه
من مجرور أو مصدر قال ابن يعيش في شرح المفصل الحسن ما حمل عليه أنه أراد
المشترك فيه فحذف وليس بالسهل لأن القائم مقام الفاعل كالفاعل في مجراه فلا يحسن حذفه كما
لا يحسن حذف الفاعل وقال المصنف في شرح المفصل وقد وهم بعض الناس فقال
المشترك وليس بصواب لأن المشترك الذي يشترك مع غيره في شيء والمراد هنا ما اشترك
فيه لا ما يشترك مع غيره في شيء وإنما توهمه لأن الأصل أن يقال المشترك فيه فلما لم
يوجد لفظ فيه توهم الكسر ثم قال المصنف وإنما حذف لفظ في لكثرة الاستعمال
أو لكونه جعل لقباً واختلفوا في وقوع اللفظ المشترك في اللغة فلهم فيه
ثلثة أقوال أحدها أنه واجب الوقوع وثانيها أنه ممتنع الوقوع وثالثها وهو
الصحيح أنه جائز الوقوع واختلف القائلون بجوازه هل وقع ذلك الجائز أم
لا فالأكثرون إلى أنه واقع وهو الصحيح وذهب قوم إلى أنه وإن كان جائزاً

الوقوع لا كن ذلك الجايز لم يقع و المصنف لم يذكر دليل الجواز منفردا عن دليل الوقوع
بل اكتفى بدليل الوقوع عن دليل الجواز لكون الوقوع يتضمن الجواز ثم بعد ذلك يذكر
ادلة القائلين بالجواز ويجيب عنها ثم ادلة القائلين بالامتناع ويجيب عنها وهذا
مما يخل في حسن الترتيب ونحن نذكر دليل الجواز ثم نردفه بما ذكره المصنف من
دليل الوقوع ٥ اما الدليل على الجواز فمن وجهين الاول ان الوضع تابع لغرض
المتكلم فكما ان المتكلم يقصد تعريف كلامه مفصلا ثم يقصد تعريفه مجملا اما لانه
يعلمه مفصلا لا كنه جازم بصحة مراده فيطلق اللفظ المشترك فيه ليدل به ذلك المجتمع
بصحته وان كان غير متعين عنده حالة الاطلاق ليسلم عن الكذب ومن طعن جهله لانه
ربما ظهر معنى من معاني ذلك اللفظ المشترك يصح حمله عليه فيقول هو مرادي
واما لانه يعلمه مفصلا لكن يتعلق بتفصيله مفسدة فيذكره مجملا كما روي عن ابي بكر
رضي الله عنه انه لما خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم الى الغار سأله كافر عن الرجل
الذي معه فقال رجل يهديني السبيل فلو صرح بالمسؤول عنه في ذلك الوقت لكان في
التصريح به مفسدة عظيمة بل اتى باللفظ مجملا لان السبيل يطلق على الجادة وعلى الارشاد
الى المعارف الالهية ٥ الثاني انه لا يمتنع عقلا ان يضع احد الشخصين او احدى القبيلتين
لفظا لمعنى ويضع الشخص الاخر او القبيلة الاخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر
الوضعان ويخفى الواضع من جهة الشخصين او القبيلتين ولهذا ذهب الى الذهن احد المعنيين
او القبيلتين الا بقرينة ويصير مشتركا ٥ واما الوقوع فقد احتج المصنف عليه بما ذكره
ابو الحسين البصري وهو ان يقال لا اختلاف بين اهل اللغة في اطلاق لفظ القرء على الطهر
والحيض معا على البدل من غير ترجيح لاحدهما ولا معنى مشترك بينهما بل هما متضادان
فاذا سمعنا لفظ القرء لم نفهم منه احد المعنيين دون الاخر بل يبقى الذهن مترددا
بينهما فاطلاق اهل اللغة اللفظ عليهما وعدم المعنى المشترك بينهما وتردد الذهن
في المراد من اللفظ دليل على انه مشترك بينهما ٥ واعترض عليه المانعون من الوقوع
بان قالوا لا نسلم ان لفظ القرء مشترك بين الطهر والحيض بل هو حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر لكن اشتهر المجاز حتى ساوى [illegible] الاستعمال

وخفي كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر لكن اشتهر المجاز حتى ساوى الحقيقة في
الاستعمال فلذلك اذا اطلق لم يتبادر الى الذهن احد المعنيين ولئن سلمنا انه حقيقة
فيهما فلم لا يجوز ان يكون متواطيا لان لفظ القرء موضوع لاحد الامرين اما للانتقال
او الجمع وكل واحد منهما معنى مشترك بين الطهر والحيض ٥ فاذا اريد به الانتقال فان
اطلق على الطهر فلكون الطهر ينتقل منه الى الحيض وان اطلق على الحيض فلكون الحايض تنتقل
منه الى الطهر واذا اريد به الجمع فان اطلق على الطهر فباعتبار اجتماع الدم في الجسد
وان اطلق على الحيض فباعتبار اجتماعه في الرحم كالة النسيان ٥ واذا كان لفظ القرء
موضوعا للقدر المشترك بين الطهر والحيض كان اطلاقه عليهما بطريق التواطؤ لا
بالاشتراك ثم قالوا وكل ما يظن انه مشترك فهو اما حقيقة في احدهما مجاز في الاخر او
متواطئ فلفظ العين مثلا ان جعلناه حقيقة في بعض مدلولاته مجازا في الاخر فهو حقيقة
في العضو المخصوص فاذا اطلق على الذهب كان مجازا لعلاقة النفاسة والصفاء الموجودين
في العضو واذا اطلق على الشمس كان مجازا ايضا لعلاقة النور والاستدارة والصفاء
الموجودين في ذلك العضو واذا اطلق على الماء كان مجازا ايضا لعلاقة الصفاء دون وان
جعلناه متواطيا فهو موضوع للقدر المشترك بينها وهو الصفاء والنفاسة ٥ قلنا
الجواب عنه ان ذلك وان كان محتملا فلا يقدح في وقوع المشترك في اللغة لان احكام
اللغات لا تنتهي الى القطع المانع من الاحتمال البعيد بل غلبة الظن كافية ٥ قال
[illegible] لو لم يكن لخلت اكثر المسميات لانها غير متناهية والالفاظ
متناهية وما تركب من المتناهي متناه ٥ اقول لما ذكر دليل المذهب الذي اختاره
شرع يذكر دليل القائلين بوجوب وقوعه في اللغة وقد احتجوا عليه من وجهين
الاول لو لم يكن المشترك واجب الوقوع في اللغة لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ
الدالة عليها لكن خلوها عن الالفاظ الدالة عليها مع شدة الحاجة الى العبارة عنها
ممتنع فيجب وقوع اللفظ المشترك ٥ وتقريره ان احد الامرين لازم اما خلو اكثر المعاني
عن الالفاظ او وقوع المشترك لان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية

قوله ما لم توضع تلك الألفاظ المتناهية بإزاء بعض تلك المعاني الغير متناهية أو بإزاء
جميعها فإن وضعت بإزاء بعضها لم يكن مطلق البعض الغير عن لفظ يدل عليه وهو
ممتنع لشدة الحاجة إليه وإن وضعت بإزاء جميعها لزم الاشتراك ضرورة أن المتناهي
إذا وزع على غير المتناهي على سبيل الاستغراق لزم الاشتراك وإنما قلنا إن المعاني
غير متناهية لثلاثة أوجه أولها أن مسميات العدد نوع منها وهي غير متناهية
لأنه لا يمكن الانتهاء إلى عدد إلا وفوقه عدد آخر منه وثانيها أنه يمكن تركيب
مقدمتين ينتجان مطلوبا ثم يجعل ذلك المطلوب مقدمة وتضم إليها أخرى فينتج
مطلوبا ثالثا وهلم جرا إلى غير نهاية وثالثها أن المعاني البسيطة إن كانت غير
متناهية فقد حصل المطلوب وإن كانت متناهية فالتركيب يحدث فيها أنواعا من
التراكيب غير متناهية كما تقدم وإنما قلنا إن الألفاظ متناهية لأنها مركبة
من حروف المعجم وهي متناهية لأنها مخصورة في عدد مخصوص والمركب من المتناهي
متناه فوجب وقوع المشترك في اللغة قال رحمه الله تعالى وأجيب بمنع ذلك
في المختلفة والمتضادة ولا نقيد في غيرها ولو سلم فالمتعقل متناه وإن سلم فلا
نسلم أن المركب من المتناهي متناه واستند بأسماء العدد وإن سلم منع الثانية
ويكون كأنواع الروائح على أنه لا يستقيم من وضع المشترك الوفاء بالإيناس أقول
لما ذكر الدليل الأول من أدلة القائلين بالوجوب شرع بذكر جوابه ومنها يقال
قولكم المعاني غير متناهية ما الذي تعنون به فإن عنيتم به المعاني المختلفة والمتضادة
التي يمكن اشتراك اللفظ بالنسبة إليها فلا نسلم أنها غير متناهية بل هي متناهية
لأن الحكم عليها بالاختلاف والتضاد يستلزم تناهيها وإن عنيتم المعاني
المتفقة لم يحصل مقصودكم لأن اللفظ إنما يكون مشتركا بالنسبة إلى المعاني المختلفة
والمتضادة دون المعاني المتفقة قوله ولو سلم فالمتعقل متناه أي
وإن سلمنا أن المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية لكن المتعقل منها متناه
وهو الذي يقصد المسمى بالتسمية وغير المتعقل منها ما لا يقصد وذلك لأن
واضع اللغة إن كان البشر منهم وضع ألفاظ بإزاء معان لا نهاية لها لأن وضع اللفظ

عاز
واستند
استحالة

٩٦

للمعنى يستدعي ذلك المعنى ويستحيل على البشر تعقل معان غير متناهية وإن كان الواضع
هو الله تعالى فإن ذلك وإن كان ممكنا بالنسبة إليه تعالى إلا أن صدوره منه إلى مؤلف بشري
التي تطلب والتي تطلب بألفاظ لا نهاية لها ممتنع في حقنا لتوقفه على تعقل معان
غير متناهية قوله وإن سلم فلا نسلم أن المركب من المتناهي متناه أي وإن
سلمنا أن المتعقل من المعاني غير متناهية فلا نسلم أن المركب من المتناهي متناه
لوجهين أحدهما أن الألفاظ مركبة من حروف المعجم وهي متناهية ثم إن كل
واحد من تلك الألفاظ إذا ركب مع غيره أحدث التركيب فيه أنواعا لا نهاية
لها مع كون تلك الألفاظ مركبة من حروف المعجم المتناهية فقد تركب من المتناهي
غير متناه وثانيهما أنه يمكن تركيب مقدمتين ينتجان مطلوبا فيجعل المطلوب مقدمة
وتضم إليه أخرى فينتج مطلوبا ثانيا وكذا إلى غير نهاية كما تقدم فقد تركب من
المتناهي غير متناه قوله واستند بأسماء العدد أي أسند المنع المذكور بأسماء
العدد فإنها مركبة من حروف المعجم المتناهية مع كونها غير متناهية فقد
تركب من المتناهي غير متناه قوله وإن سلم منع الثانية وتكون كأنواع الروائح
أي وإن سلمنا أن المركب من المتناهي متناه فلا نسلم صدق المقدمة الثانية وهي قولكم
لو خلت أكثر المعاني عن الألفاظ الدالة عليها ممتنع بل خلوها جائز بدليل أن كثيرا من المعاني
لم يوضع بإزائها ألفاظ تدل عليها كأنواع الروائح وأنواع اللذات والآلام وكثير من
الذوات مع كون المقصود منها حاصلا في التخاطب قوله على أنه لا يستقيم من
وضع المشترك الوفاء بالإيناس أي وإن سلمنا صحة المقدمتين فلا يلزم من تسليمهما وقوع
المشترك في اللغة لأن ذلك إنما يلزم أن لو حصل من وضعه الوفاء بما لا يتناهى من
المعاني وهو متعذر لأنه إما أن توضع تلك الألفاظ المتناهية بإزاء المعاني الغير
المتناهية على سبيل الاشتراك وهو باطل لأن القول بوجود ألفاظ متناهية دالة
على عدد غير متناهية مكابرة أو على سبيل التنصيف وهو باطل أيضا لما تقدم من
أن وضع اللفظ بإزاء المعنى مسبوق بتصور ذلك المعنى وتصور معان لا نهاية لها
متعذر وإذا كان كذلك فلا يلزم من تسليم المقدمتين وقوع المشترك

متناه أي والمتعقل من المعاني
فوع

قال رحمه الله تعالى واستدل أنه لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث متواطئا
لأنه حقيقة فيهما وأما الثانية فلأن الموجود لو كان الذات فلا اشتراك وإن كان صفة فهي
واجبة في القديم فلا اشتراك أقول هذا هو الدليل الثاني من أدلة القائلين بوجوب
المشترك ولا بد من تقديم مقدمة وهي أن يقال وقوع الألفاظ القاصرة في اللغة ضروري
كلفظ الوجود والشيء بسبب الحاجة إلى العبارة عنها فوجب أن يوضع بإزائها لفظ يدل
عليها وقد اختلفوا في وجود كل شيء هل هو نفس ماهيته أو زائد عليها على ثلاثة أقوال
أولها أن نفس كل شيء ماهيته في القديم والحادث وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري (وجود كل شيء)
وغيره وثانيها أنه زائد على الماهية في القديم والحادث وهو مذهب الجمهور من أصحابنا ومن
المعتزلة وثالثها أنه نفس الماهية في القديم وزائد عليها في الحادث وهو مذهب الحكماء
فلفظ الوجود على المذهب الأول مشترك وعلى الثاني متواطئ وعلى الثالث مشكك وقد
اتفق الكل على صحة إطلاق لفظ الموجود على القديم وعلى الحادث فإطلاقه عليهما إما بطريق
الحقيقة في أحدهما وبطريق المجاز في الآخر والقسمان الأخيران باطلان لأنه لو كان مجازا فيهما (فيهما أو بطريق المجاز فيهما أو بطريق الحقيقة)
أو في أحدهما لصح نفيه لأن صحة النفي من علامات المجاز لكن يمتنع نفيه عنهما أو عن
أحدهما فوجب أن يكون حقيقة فيهما وإذا علم ذلك فتقرير الدليل أن يقال لو لم يكن
المشترك واقعا في اللغة لكان الموجود في القديم والحادث متواطئا واللازم باطل
فالملزوم مثله أما بيان الملازمة فلأن مفهوم الموجود في القديم إما أن يكون
مغايرا لنفس مفهومه في الحادث كما هو مذهب الأشعري أو يكون نفس مفهومه فيه
كما هو مذهب الجمهور فإن كان مغايرا له لزم الاشتراك اللفظي وهو المطلوب لأن
الموجود على التحقيق موضوع لحقيقتين مختلفتين وإن كان نفس مفهومه في القديم
فهو نفس مفهومه في الحادث لزم التواطؤ إذ التشكيك لا يمكن مع اتحاد المفهوم
فقد انحصر إطلاق لفظ الموجود على القديم والحادث في الاشتراك اللفظي أو التواطؤ
الذي هو الاشتراك المعنوي لكن الاشتراك اللفظي منتف لأن الفرض عدمه فوجب
أن يكون إطلاقه عليهما بالتواطؤ فثبتت الملازمة وأما بيان بطلان اللازم وهو
كونه متواطئا فيهما وهو الذي أراده المصنف بقوله وأما الثانية أي وأما بيان
بطلان اللازم وهو كونه متواطئا فيهما وهو الذي أراده المصنف بقوله

وأما الثانية أي وأما بيان بطلان اللازم فلأن الموجود إما أن يكون هو موضوعا للذات
القديم والحادث أو لصفة زائدة على ذاتيهما فإن كان موضوعا لذاتيهما فلا تواطؤ لأن
ذات القديم تعالى مباينة لذات الحادث فلا اشتراك بينهما أصلا وإلا لزم اشتراكهما
في وجوب الوجود أو إمكانه وهو محال كما هو مبرهن عليه في علم الكلام وإن كان
موضوعا لصفة زائدة على ذاتيهما فلا تواطؤ أيضا لأن مدلول تلك الصفة واجب في
القديم وممكن في الحادث إذ لو اتحد مدلول صفة الوجود فيهما لأمكن الواجب أو وجب
الممكن وهو محال فعلى كلا التقديرين لا يكون إطلاق لفظ الوجود عليهما بالتواطؤ وإذا
بطل إطلاقه بطريق التواطؤ وجب أن يكون إطلاقه عليهما بطريق الاشتراك اللفظي فالمشترك
واقع في اللغة قال رحمه الله تعالى والجواب أن الوجوب والإمكان لا يمنعان
التواطؤ كالعالم والمتكلم أقول لما ذكر الدليل الثاني من أدلة الوجوب شرع يذكر
الجواب عنه وبيانه أن يقال قولكم قد أطلق لفظ الموجود على الخالق والمخلوق قلنا
مسلم قولكم إما أن يكون مشتركا باللفظ أو متواطئا قلنا متواطئا قولكم (لكم)
إما أن يكون للذات أو لصفة من صفاتها قلنا لصفة من صفاتها قولكم إذا كان
لصفة من صفاتها فلا اشتراك في المعنى لأن تلك الصفة واجبة في القديم وممكنة
في الحادث ومع اختلافهما في المحلين فلا اشتراك في المعنى فلا تواطؤ قلنا لا نسلم
أنه ينتفي الاشتراك المعنوي لأن الوجوب والإمكان لا يمنعان التواطؤ كما أن العالم
والمتكلم صفتان تطلق كل واحدة منهما على القديم والحادث ولم يمنع التواطؤ وكذلك (بأن الجواب)
الوجوب والإمكان وهذا الجواب ضعيف لأن للخصم أن يمنع الدليل المذكور على العالم
والمتكلم ويثبت به أن كل واحد منهما مشترك باللفظ وذلك بأن يقول إطلاق كل واحد
من العالم والمتكلم على القديم والحادث مشترك باللفظ وإلا لكان متواطئا فيهما
ويبطل التواطؤ بما ذكرتم وإن سلموا ذلك فلهم أن يقولوا الوجوب والإمكان عندكم
من الصفات العدمية والعالم والمتكلم من الصفات الوجودية فلا يصح قياس أحدهما (أن)
على الآخر والأولى في تقرير هذا الجواب أن يقال الوجوب والإمكان عندنا من الاعتبارات (كلها)
العقلية التي لا وجود لها في الخارج فاشتراك القديم والحادث فيهما لا يوجب اشتراكهما

في وجوب الوجود المنحصر في القديم ولا في إمكان الوجود المختص بالحادث لأن التفاوت
في الأمور العارضة لا يمنع التواطؤ ه أو نقول لا نسلم أن لفظ الموجود إما مشترك أو متواطئ
بل هو مشكك لأنه لفظ وضع لمعنى كلي مختلف في محاله كما تقدم وقد صرح المصنف
بأن الوجود مشكك حيث قال فإن كان في أشياء التي تفاوتت كالوجود للخالق والمخلوق
فمشكك ه قال رحمه الله تعالى ولو الوضع لاختل المقصود من الوضع ه فلا
يعرف بالقرائن وإن سلم فالتعريف الإجمالي مقصود كالأجناس ه أقول لما
ذكر دليل القائلين بوجوب المشترك وأجاب عنه شرع يذكر أدلة القائلين بالامتناع
وقد احتجوا عليه بأن قالوا المقصود من وضع الألفاظ بإزاء معانيها إنما هو التفاهم
والاطلاع على غرض المتكلم من لفظه فلو وضع المشترك لم يحصل المقصود من الوضع
لوقوع الاختلال في التفاهم لأن السامع إذا سمع اللفظ الموضوع لمعنيين فأكثر
بقي متحيرا لا يدري أي معانيه أراد المتكلم وربما حمله على غير مراده فيقع في
الجهل إذ المشترك لم يوضع لجميع معانيه ولا لواحد منها بعينه وإنما وضع لواحد
على سبيل البدل وإذا كان المقصود هو التفاهم لم يحصل من المشترك امتنع وضعه ولأنه
حصل من وضعه مفسدة عظيمة إما في حق السامع أو في حق المتكلم ه أما في حق
السامع فلأنه ربما كان المتكلم بالمشترك ذا رياسة وهيبة كالخلفاء والملوك
فإذا سمع السامع كلامه تهاب أن يستفسره عن مراده وقد ترك ابن عباس مراجعة
عمر في العول لهيبته كما روي عنه حين منع العول وقال إن الله لم يجعل في مال نصفا
ونصفا وثلثا فقيل له هلا قلت ذلك لعمر فقال كان رجلا مهابا فهبته ه وربما كان
الأمر بالعكس بأن يكون السامع ذا رياسة وهيبة فإذا سمع غيره يتكلم بالمشترك
استنكف عن الاستفسار لأن الاستفسار يدل على عدم الفهم الذي يستنكف منه
كل عاقل وإذا لم يحصل الاستفسار عن المراد فقد يحمله على غير مراد المتكلم فيقع
في الجهالة بل ربما نقله لغيره على الوجه الذي فهمه فيصير ذلك سببا لوقوع خلق
كثير في الجهل وأطال ذلك قبل في علم المنطق لزم من الأسباب المغلطة وقوع
الألفاظ المشتركة في اللغات لأنها ربما استعملت بغير قرينة ه وأما حصول
المفسدة في حق المتكلم فلأنه عند إطلاق اللفظ المشترك ربما يظن

إلى السامع قد تنبه للقرينة الدالة على تعيين مراده وليس كذلك في نفس الأمر بل
ربما فهم السامع من لفظه غير مراده فيكون في ذلك ضرر عظيم على المتكلم به
كما لو قال السيد لعبده اعط لزيد عينا وأراد بالعين الماء وهو يظن أن العبد (لعلها عينا او العين)
قد فهم مراده فأعطاه الذهب وإذا كانت هذه المفسدة حاصلة من وضع
المشترك وواضع اللغة حكيم والحكيم إنما يقصد بوضع الألفاظ ما يتضمن مصلحة
التفاهم الذي هو سبب التعاون على المعاش لأنه اللائق بحكمته فأما ما يتضمن مفسدة
فيستحيل منه القصد إلى وضعه وإلا لم يكن حكيما والمقدر خلافه ولو فرض أن في
وضع المشترك بعض المصالح لمعارضة تلك المفاسد العظيمة فيجب أن يكون ممتنع المشترك
وهو المطلوب والجواب أنا لا نسلم أن المشترك لا يحصل منه مراد المتكلم بل مراده كما (صح)
بالقرائن المختصة باللفظ فلا يقع اختلال في التفهيم وإن سلمت أن القرائن المختصة
به لا يحصل بها مراده على التفصيل فلا نسلم اختلال المقصود من الوضع فإن
التعريف الإجمالي مقصود للواضع كما أن التعريف التفصيلي مقصود له بدليل
وجود أسماء الأجناس التي لا يفهم منها تفاصيل ما تحتها على التعيين وكذلك
وجود أكثر المشتقات التي لا يفهم منها خصوص الموصوف بها البتة وإذا كان
كذلك فالتعريف الإجمالي يحصل من إطلاق المشترك كحصوله من أسماء الأجناس
والمشتقات وهو المطلوب ه المسألة الثانية قال رحمه الله تعالى ووقع (مسألة)
في القرآن على الأصح كقوله ثلثة قروء وعسعس لأقبل وأدبر قالوا إن وقع مبينا
طال بغير فائدة أو غير مبين غير مفيد وأجيب فائدته مثلها في الأجناس وفي
الأحكام الاستعداد للامتثال إذا بين ه أقول اختلف القائلون بوقوع المشترك
في اللغة هل وقع في القرآن وأخبار الرسول عليه السلام أم لا فذهب الجمهور إلى أنه
واقع فيهما وذهب قوم إلى أنه وقع في اللغة فلا يصح وقوعه في القرآن وأخبار الرسول
عليه السلام والصحيح ما ذهب إليه الجمهور والدليل عليه قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء فإن لفظ القرء مشترك بين الطهر والحيض بالنقل عن أئمة
اللغة كما تقدم وكذلك قوله تعالى والليل إذا عسعس فإن لفظ عسعس مشترك بين إقبال

الدليل واذا بان ٥ وقد تقدم ما ينبغي أن يقال على هذا الدليل اعتراضا وجوابا ٥ قو
قالوا ان وقع مبينا كان بغير فايدة اي احتج المانعون من وقوع المشترك فيهما فلا يخلو
اما ان يكون المراد منه الافهام او لا يكون فان لم يكن المراد منه الافهام كان عبثا
فيمتنع صدوره من الحكيم ٥ وان كان المراد منه الافهام فاما ان يقع مبينا او
غير مبين فان وقع مبينا كان الفهم حاصلا من البيان لا منه فيكون ذكره تطويلا
بغير فايدة وهو غير جايز الوقوع في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله
عليه وسلم وان وقع غير مبين لم يفد في الحال شيئا ثم بعد ذلك اما ان يبين او لا
يبين ٥ فان لم يبين لم يفد شيئا اصلا فيكون عبثا يمتنع على الله تعالى ورسوله
وان بين بعد ذلك فقد لا يصل البيان الى المكلف فيبقى الخطاب بالنسبة اليه
مجهولا غير مفيد وخطاب الشرع بالمجهول الذي لا يفيد ممتنع ٥ قلنا
الجواب عنه اما على مذهبنا اي الذين يعنون بالعبث فان عنيتم به الخالي عن
المصلحة فلا يلزم منه لان رعاية المصالح عندنا غير واجبة عليه تعالى لانه تعالى
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ٥ وان عنيتم به غير الخالي من المصلحة فبينوه لنا
حتى نتكلم عليه ٥ واما على مذهب المعتزلة فمبناه على الكلام عليه في مسالة
تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ٥ ولين سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان المشترك الواقع في القران والحديث غير مفيد بل هو مفيد ٥ قوله وان وقع مبينا
كان بغير فايدة ٥ قلنا واي فايدة اعظم مما وعد الله التالين لكتابه ولاحاديث
اخبار رسوله من الثواب الجزيل والاجر العظيم حيث جعل لقاري القران بكل
حرف عشر حسنات او خمس وعشرين حسنة او خمسين حسنة على اختلاف احوال
القارين ٥ وقوله وغير مبين غير مفيد ٥ قلنا لا نسلم انه غير مفيد لان الناس
اختلفوا في المشترك على فرقتين فمنهم من قال انه يجوز استعماله في جميع معانيه
كالشافعي والقاضي ابي بكر ٥ ومنهم من قال انه لا يجوز استعماله في جميع معانيه
فعلى المذهب الاول يكون المشترك نوعا من انواع العموم ولا خلاف بين الكل
ان الفاظ العموم مفيدة في كلام الله تعالى وكلام رسوله ٥ وعلى المذهب

الثاني هو مفيد

99

الثاني هو مفيد ايضا لان المشترك الواقع في القران والحديث اما ان يكون في الاحكام
او في غير الاحكام فان كان في غير الاحكام ففايدته فيها مثل فايدة اشتمال الاجناس
الواقعة في القران والاخبار التي يفهم منها تفاصيل ما تحتها على التعيين كما تقدم
ولئن كان واقعا في الاحكام ففايدته فيها استعداد المكلف لامتثال امر الله تعالى
ورسوله اذا بين المراد من المشترك ٥ الفصل الثاني في الترادف وفيه ثلث
مسايل الاولى في جوازه ووقوعه في اللغة ٥ قال رحمه الله تعالى المترادف واقع على
الاصح كاسد وسبع وجلوس وقعود ٥ قالوا لو وقع لعري عن الفايدة ٥ قلنا فايدته
التوسعة وتيسير النظم والنثر والروي او الزنة وتيسير التجنيس والمطابقة ٥ قالوا تعريف
المعرف ٥ قلنا علامة ثانية ٥ اقول المترادف هو كل واحد من الالفاظ المتوالية
المفردة الدالة على شيء باعتبار واحد ٥ فقوله كل واحد من الالفاظ المتوالية كالجنس
له ولغيره ٥ وقوله المفردة ليخرج الحد التام والرسم التام فانهما يفهمان ما يفهمه اللفظ
المفرد الدال على المحدود كزيد والحيوان الناطق وزيد والحيوان الضاحك فهما وان كانا
دالين على شيء واحد فليسا بمترادفين على الاصح كما ستعلمه في المسالة التي بعد هذه
وقوله الدالة على شيء ليخرج المهملة ٥ وقوله باعتبار واحد ليخرج الالفاظ المتباينة
وليخرج الحد الناقص والرسم الناقص فان كل واحد منهما وان كان مفردا فليس بمرادف
للاسم الدال على الماهية لان الحد الناقص جزء منها والرسم الناقص خارج عنها والاسم
دال عليها بالمطابقة وليخرج الالفاظ الدالة على كل واحد لكن باعتبارين مختلفين
كالصارم والمهند فانهما وان دلا على شيء واحد لكن باعتبارين مختلفين فان الصارم
يدل على القطع فهو صفة والمهند منسوب الى الهند عملا او حديدا فهو للذات
والصفة ويسمى مترادفا تشبيها لتوالي الالفاظ المتعددة على المعنى الواحد باجتماع
الراكبين على عجز الدابة وظهرها ٥ واتفقوا على جواز وجود المترادف في
اللغة عقلا لانه لو فرض لم يلزم منه محال لان من الجايز ان يضع احد الشخصين او
احد القبيلتين اسما لمعنى ويضع الشخص الاخر او القبيلة الاخرى لذلك اسما اخر لذلك

المعنى ويشتهر اللفظان على التساوي ويخفى أن سبب الوضع من جهة الشخصين
أو القبيلتين وقد تقدم مثله في المشترك واختلفوا في وقوعه فذهب الجمهور إلى
أنه واقع في اللغتين وفي اللغة الواحدة وذهب قوم إلى أنه واقع في اللغتين وأما
اللغة الواحدة فلا يصح وقوعها فيها والصحيح ما ذهب إليه الجمهور أما وقوعه
في اللغتين فلا خلاف فيه بين الكل لأن أهل كل لغة لا بد لهم من العبارة عن معان
ضرورية بها يكون بقاء أشخاصهم كالماء والخبز وغيرهما مما لا غنى للآدمي من الناس
عنه مع اختلاف لغاتهم وإذا كان كذلك وجب أن يكون في كل لغة ألفاظ تدل على
تلك الأمور الضرورية غير الألفاظ التي تدل عليها في اللغة الأخرى وهذا مما لا
خلاف فيه وإن كان كلام المصنف مطلق توهم أن الخلاف في وقوعه في اللغتين
كالخلاف في وقوعه في اللغة الواحدة لكن مراده ما ذكرناه وأما وقوعه في
اللغة الواحدة فاختلفوا فيه فذهب قوم إلى أنه لا يصح وقوعه فيها وكل ما يظن
أنه مرادف لغيره فهو مباين له إما بكون أحدهما للذات والآخر للصفة كالسيف
والصارم أو بكون أحدهما للصفة والآخر لصفة الصفة كالناطق والفصيح قالوا فقولكم
مثلا إن الخمر والراح مترادفان ليس كذلك بل هما متباينان لأن الخمر صفة مشتقة من
التخمير لكونها تخمر العقل أي تغطيه والراح صفة مشتقة من الارتياح لكون الشراب
يرتاح شاربه وكذلك الحنطة والبر والقمح ليست مترادفة كذلك بل هي متباينة
لأن الحنطة اسم للذات والبر والقمح صفتان لها لأن البر مشتق من البر لكونه
من الحبة بها يبر الناس بعضهم بعضا لكونها غذاءهم والقمح مشتق من الاقتماح
وهو المشقة يقال اقتمحه الله أي شق عليه ومنه قوله تعالى فهم مقمحون موضعت
به الحبة المذكورة لكونها لا تدرك إلا بالمشقة واعلم أن هذه دعاوى لا دليل عليها
لا عقليا ولا نقليا وذهب الجمهور إلى أن الترادف واقع في اللغة الواحدة كما هو
واقع في اللغتين واحتجوا عليه بما نقل عن العرب من أن الأسد والسبع لفظان
موضوعان لمعنى واحد وهو الحيوان المفترس العريض

لعله توصف

الأعالي وكذلك القعود والجلوس والإنسان والبشر والسهم والنشاب إلى غير ذلك من
الألفاظ المترادفة والاستقراء التام لكلام العرب يفيد العلم بوقوعه في لغتهم فهو
قالوا لو وقع لعري عن الفائدة أي احتج المنكرون لوقوعه بوجهين الأول قالوا وقوع
الألفاظ المترادفة في اللغة الواحدة لعري أحد اللفظين عن الفائدة لحصول تلك الفائدة
من اللفظ الآخر قلنا لا نسلم عري أحد اللفظين عن الفائدة بل فيه فوائد كثيرة منها
التوسعة في اللغة لأنه مهما أمكن التعبير عن المعنى الواحد بعبارتين فأكثر كان تمكن الإنسان
من العبارة عنه بكل واحد من العبارات أقوى وأوسع من التعبير عنه بعبارة واحدة
لأنه ربما نسي إحدى العبارات فيمكنه تأدية المقصود بالعبارة الأخرى ومنها أن كثيرا
من الناس يعسر عليه النطق بحرف في كلمة فيعدل عنه إلى الكلمة الأخرى فيقول القمح
بدل البر كما يحكى عن واصل بن عطاء أنه كان يسقط الراء من كلامه لاقتداره على الفصاحة
ومنها تيسير النظم والنثر لأن كل واحد من الناظم والناثر يحتاج إلى سلوك طرق اللفظ
والاقتدار على أساليب البلاغة لأن أحد المترادفين قد يكون أفصح وأعذب وألطف من
الآخر فربما احتاج الناظم على الناثر في شعره وخطبه إلى الاقتدار على الإتيان بما
هو الصالح من أحد اللفظين للروي أي أو وزن البيت ومنها تيسير التجنيس والمطابقة
والخفة وغير ذلك من مقاصد أرباب البديع أما التجنيس فهو تساوي اللفظين
مع اختلاف المعنى وهو تام وناقص فالتام كقول الشاعر
دمعي لمن وصبي به فيصد وصيبه والقلب من وهي به في حره ولهيبه
والناقص كقولهم جبة البرد جنة البرد وأما المطابقة فهي الجمع بين لفظين
متضادين كقوله تعالى وأنه هو أضحك وأبكى وكقوله وأنه هو أمات وأحيا وأما
الخفة فلأن لفظ أسد أخف من لفظ غضنفر لكونه أقل حروفا وحركات الثاني
قالوا إذا عبر عن المعنى الواحد بأحد اللفظين فقد حصل العلم به من ذلك اللفظ فالعبارة
عنه بلفظ آخر تكون تعريفا للمعرف وهو ممتنع قلنا لا نسلم أنه تعريف
للمعرف بل هو علامة ثانية لذلك المعنى ويجوز أن يكون للشيء الواحد علامات فأكثر
يعرف بكل واحد منهما واعلم أن هذين الدليلين اللذين ذكرهما المصنف لنفاة

الدليلين

الترادف على تعذر صحتها انما ينتفيا به اذا كانت الالفاظ المترادفة حاصلة من
واضع واحد اما لو تعدد الواضع لم ينتفيا ه ومنها ايضا يشعران بان الخلاف في
وقوع الترادف في اللغتين كما هو في اللغة الواحدة وقد قلنا انه لا خلاف في وقوعه
في اللغتين ه المسألة الثانية قال رحمه الله الحد والمحدود نحو عطشان نطشان غير مسألة
مترادفين على الاصح لان الحد يدل على المفردات ونطشان لا يفرد ه أقول اختلفوا
في الحد والمحدود كالحيوان الناطق والانسان وفي التابع والمتبوع كعطشان نطشان وشيطان
ليطان وحيص بيص هل هما مترادفان او متباينان فذهب الجمهور الى انهما متباينان
وذهب قوم الى انهما مترادفان ه والصحيح ما ذهب اليه الجمهور ه اما الحد والمحدود
فالدليل على انهما متباينان ان كل واحد منهما يدل على خلاف ما يدل عليه الاخر لان الحد
يدل على المفردات التي هي الجنس والفصل او الجنس والخاصة والمحدود يدل عليهما وعلى
الهيئة الاجتماعية ه نعم الحد اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ يصح ان يقال الحد فيه
مترادف اي مرادف للمحدود في الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل وقد تقدم
بيانه في المنطق ه واما التابع والمتبوع فالدليل على انهما متباينان ان المتبوع يستقل
بافادة معناه حالة الانفراد عن التابع والتابع لا يستقل بافادة شيء حالة انفراده
عن المتبوع الا ترى انك لو قلت نطشان من قولهم عطشان نطشان او بيص
من قولهم حيص بيص لم يفد شيئا البتة ومن شرط المترادفين ان يفيد كل واحد منهما نفس
ما افاده الاخر كما تقدم ه المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى مسألة يقع كل من
المترادفين مكان الاخر لانه بمعناه ولا حجر في التركيب قالوا لو صح لصح خداي اكبر واجيب
بالتزامه وبالفرق باختلاف اللغتين ه اقول اتفق القائلون بوقوع المترادف
على صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الاخر حالة الافراد ه واختلفوا في جوازه
حالة التركيب فذهب الجمهور الى انه جائز في التركيب كجوازه في الافراد ه واختلفوا
في جوازه حالة التركيب فذهب الجمهور الى انه جائز في التركيب كجوازه في الافراد
ومنع منه قوم في التركيب والصحيح ما ذهب اليه الجمهور والدليل على صحة تركيب
الالفاظ تابع لصحة تركيب المعاني فاذا كان كل واحد من المترادفين يفيد معنى الاخر
من غير زيادة ولا نقصان وصح تركيب احد المعنيين مع الاخر

لزم ان يقع كل واحد من اللفظين مكان الاخر لكونه بمعناه ولا حجر في التركيب اذا صح
المعنى فكما يصح تركيب احد المترادفين مع لفظ الاخر ليفيد معنى يصح تركيب المرادف
الاخر مع ذلك اللفظ ليفيد ذلك المعنى بعينه وكما يقال هذا قمح جيد يصح ان يقال مكانه
هذا بر جيد وهذه حنطة جيدة فيفيد كل واحد من هذين اللفظين عين ما افاده اللفظ
الاول وفيه نظر لجواز ان يختص احد المترادفين بصحة ضمه الى الغير دون المرادف الاخر
وايضا فقد يكون احد المترادفين اشهر من اللفظ الاخر فلا يلزم من افادة الاشهر مع
غيره حالة التركيب افادة غير الاشهر مع ذلك اللفظ نفس ذلك المعنى لان الشهرة
والخفاء قد يختلفان باختلاف المواضع ه قوله قالوا لو صح لصح خداي اكبر اي
لو؟ احتج المانعون من وقوع كل من المترادفين مكان الاخر بان قالوا لو صح ذلك لصح من غير ان
يكون المتكلم مخيرا ان شاء عبر عن بعض المعاني الواقعة في التركيب بلفظ عربي
وعن بعضها بلفظ فارسي او غيره من اللغات المخالفة للعربية فيصح ان يقال خداي
م اكبر كما يقال الله اكبر ويقوم له ذلك مقام تكبيرة الاحرام لكنه لا يصح ولا يقوم له مقام
تكبيرة الاحرام ه اما عدم الصحة فلامتناع جريان حركات الاعراب على الكلم الاعجمية
لانها مبنية على الوقف ه واما عدم قيامه مقام تكبيرة الاحرام فللادلة المذكورة
في كتب الفقه واذا امتنع ذلك في لغتين امتنع في لغة واحدة ه قلنا لا نسلم ان ذلك
ممتنع في اللغتين بل هو جائز اذا كان السامع عارفا بهما ه واما قيامه مقام تكبيرة
الاحرام فقد ذهب اليه ائمة الفقه المعتبرين كما هو مشهور في كتب الفقه ولئن
سلمنا ان ذلك ممتنع في لغتين فلا نسلم امتناعه في لغة واحدة والفرق بينهما ان وقوعه
في اللغتين يستلزم اختلاط احدى اللغتين بالاخرى فلا يمكن ان يعرب شيء من الالفاظ
الاعجمية ولا ان يعرب شيء من هيئات الكلم العربية بخلاف اللغة الواحدة فانه اذا
وقع احد المترادفين مكان الاخر جرت عليه احكام من الاعراب وغيره ه الفصل
الثالث في الحقيقة والمجاز وفيه خمس مسائل المسألة الاولى في تعريفهما لغة
واصطلاحا وما يتعلق بهما وتحتوي هذه المسألة على سبعة ابحاث الاول في الحقيقة
واقسامها ه قال رحمه الله تعالى الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع اول
مسألة

سوله ماحوة

أقول للحقيقة معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فحقيقة كل شيء ذاته الثابتة
من حق الله الامر اذا اثبته وقيل من حق الشيء اذا ثبت ولزم و وجب وقيل من حققت
الامر اذا كنت منه على يقين و الكل راجع الى معنى واحد وهو كونها فعيلة ماخوذة من الحق
والحق هو الثابت لانه يذكر في مقابلة الباطل فاذا قيل هذا حق قيل في مقابله هذا
باطل و الباطل هنا المعدوم فالحق هو الثابت ثم فعيل يجي في اللغة بمعنى فاعل كالقدير
بمعنى قادر و عليم بمعنى عالم واخرى بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى مقتول و جريح بمعنى
مجروح مالم يكن فعله على وزن فعل بضم العين فعلى التقدير الاول يكون معنى الحقيقة
فعيلة بمعنى فاعلة اي الثابتة وعلى التقدير الثاني يكون معناها فعيلة بمعنى مفعولة اي
المثبتة والتاء فيها ليست للتانيث بل لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فان العرب
اذا وصفوا المؤنث بفعيل وذكروا الموصوف به وحذفوا منه التاء اكتفاء بتانيث
الموصوف فقالوا امراة قتيل وجريح ولا يقولون قتيلة ولا جريحة واذا حذفوا الموصوف
واقاموا صفته مقامه وجعلوها اسما يفيد ما كان للموصوف يفيده اثبتوا التاء لتدل
على النقل فقالوا امراة قتيلة بني فلان وجريحتهم ولا يقولون قتيلهم ولا جريحهم اذ ليس في الكلام
ما يدل على المذكر و المؤنث هذا اصلها في اللغة ثم نقلها العرف الاصولي الى اللفظ المستعمل
في موضوعه الاول فصارت حقيقة مجازا لغويا واما الاصطلاحي فقد عرفها المصنف عرفية
بان قال هو اللفظ المستعمل في وضع اول فقوله اللفظ جنس للحقيقة وغيرها وقوله
المستعمل ليخرج المهمل و ابتداء وضع الواضع فانه قبل الاستعمال لا يوصف بكونه حقيقة
ولا مجاز كما سياتي وقوله في وضع اول ليخرج المجاز لغويا و عرفيا وشرعيا على راي
من اشترط فيه الوضع وعلى راي من لا يشترطه لانه لم يستعمل في وضع اول وانما يكون
الحد شاملا للحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية لان شموله لها لان الوضع يطلق
بازاء معنيين احدهما ان يتصور الانسان لفظا ويتصور معنى فيجعل ذلك اللفظ علامة
على ذلك المعنى ليتميز عن غيره ثم يعرف غيره باي طريق امكن انه متى اراد العبارة
عن ذلك المعنى عبر عنه بذلك اللفظ فمتى سمعه غيره يتكلم بذلك اللفظ فهم منه ذلك
المعنى لانه قد علمه انه وضع ذلك اللفظ بازاء ذلك المعنى وهذا شان جميع الموضوعات

اللغوية وثانيهما ان الوضع يطلق بازاء غلبة الاستعمال كما في الموضوعات العرفية قالوا
والشرعية اما العرفية فلانه لم ينقل عن اهل العرف انهم اجتمعوا في صعيد واحد و
قد وضعت لفظ الدابة للحمار او الفرس وقد وضعت لفظ الجوهر للجزء الذي لا يقبل القسمة
واما الشرعية فلانه لم ينقل عن الشارع انه قد وضعت لفظ الصلاة للاركان
المخصوصة بل غلب استعمال اهل العرف للالفاظ العرفية وغلب استعمال اهل
الشرع للالفاظ الشرعية غلبة ظاهرة حتى صارت الحقائق اللغوية مهجورة في تلك
الالفاظ بحيث اذا اطلق اللفظ يتبادر الى الذهن منها الا معانيها العرفية و الشرعية
واذا كان الوضع يطلق بازاء هذين المعنيين كان الحد المذكور شاملا للحقيقة اللغوية
والعرفية و الشرعية وهذا الحد الذي ذكره مختل من وجهين احدهما انه غير منعكس
لانه يخرج منه ما وضع لمعنى ولم يستعمل فيه قط بل استعمل في غيره كلفظ عسى فانه
وضع اولا للفعل الماضي ولم يستعمل فيه بل استعمل في الانشاء وصار فيه حقيقة عرفية
وثانيهما ان قوله في وضع اول غير صحيح لان اللفظ انما يستعمل في موضوعه لا في
وضعه الا ان يقال المراد بالوضع الموضوع لان المصدر قد جاء بمعنى اسم الفاعل كقولهم
درهم ضرب الامير اي مضروبه وثوب نسج اليمن اي منسوجه لانا نقول فيكون اللفظ
الموضوع زائدا والحدود تصان عنه كما تقدم في المنطق واذا كان كذلك وجب ان
يزاد في الحد قيد ليكون منعكسا ويبدل لفظ الوضع بالموضوع فيقال الحقيقة
هي اللفظ المستعمل في موضوعه الاول في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب فيستقيم عنه
التعريف المذكور قال في الاحكام بعد ان ذكر حد الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية
وان شئت ان تحد الحقيقة على وجه يعم جميعها قلت هي اللفظ المستعمل فيما
وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب وهذا لا غبار عليه وقال المصنف
في مختصره الكبير حقيقة الشيء ذات الشيء اللازمة له من حق الشيء اذا لزم وثبت وفي ع
اللفظ المستعمل في وضعه الاول في الاصطلاح الذي به التخاطب فابدل لفظ الموضوع
بالوضع وكان يجب ان يذكره كما ذكره في الاحكام لما تقدم وقال في هذا المختصر الحقيقة
اللفظ المستعمل في وضع اول فاخل بتقييد الاصطلاح الذي به التخاطب ولابد منه
لما تقدم وابدل لفظ الموضوع بالوضع وكان يجب ان يذكره كما هو في الاحكام

لما تقدم ورأى في هذا المختصر الحقيقة كما قدمناه قال رحمه الله تعالى ومن لغوية
وعرفية وشرعية كالأسد والدابة والصلاة ه أقول لما عرف الحقيقة قسمها
الى ثلاثة اقسام لغوية وعرفية وشرعية أما اللغوية فهي اللفظ المستعمل في موضوعه
الأول في العرف وتنقسم العرفية الى ثلاثة اقسام أحدها أن يكون قد وضع في اللغة
لمعنى عام واستعمل ثم نقله أهل العرف بكثرة استعمالهم له فقصروه على بعض مسمياته
كلفظ الدابة فإنه موضوع لمطلق ما دب على الأرض وقد قصره العرف على
الفرس والبغل والحمار اما لسرعة دبيبها او لكثرة مشاهدتها او لكثرة استعمالها او
لغير ذلك فمدلول الحقيقة العرفية في هذا القسم بعض مدلول الحقيقة اللغوية
وثانيها أن يكون اللفظ قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل فيه ثم نقله أهل العرف
بكثرة الاستعمال الى معنى آخر واشتهر استعماله في المعنى المنقول اليه حتى صار المعنى اللغوي
مهجورا كلفظ الغائط فإنه موضوع في اللغة للمطمئن من الأرض وفي العرف للفضلة
المستقذرة من الانسان بحيث انه لا يفهم منه عند الاطلاق غيره اما لكثرة مباشرته
أو غلبة التي يطلب به للاستنكاف من ذكر اسمها الصريح لنفرة الطباع عنه فكنوا عنه
بلازمه أو لغير ذلك وثالثها أن يكون اللفظ قد وضع في اللغة لمعنى ولم يستعمل فيه ثم
نقله أهل العرف لمعنى آخر واستعملوه فيه كلفظ عسى فإنه موضوع في اللغة للفعل
الماضي ولم يستعمل فيه واستعمله أهل العرف في الانشاء وتنقسم العرفية أيضا
باعتبار العرف الى عرفية عامة والى عرفية خاصة ه أما العرفية العامة فكالأمثلة المتقدمة
واما العرفية الخاصة فكالمنقولات التي نقلها أهل علم الى معان مخصوصة كالمبتدأ
والخبر في اصطلاح النحويين والموضوع والمحمول في اصطلاح المنطقيين والجمع والفرق
في اصطلاح الفقهاء والجوهر والعرض في اصطلاح المتكلمين والسبب والوتد في اصطلاح
العروضيين والجذر والمال والكعب في اصطلاح الحسابيين وسميت الأولى عامة
لشمولها وسميت الثانية خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف ولا يشترط في الالفاظ
العرفية العامة أن تكون عامة في جميع الأقاليم ولا في اقليم كامل فإنه قد يخالف
جنوب اقليم شماله في ذلك بل المراد بالعموم أن يكون في المدينة الواحدة

واما الشرعية فهي اللفظ المستعمل في موضوعه الأول في الشرع وذلك كالصلاة
للأركان المخصوصة والزكاة للقدر المخرج وهي على قسمين أولهما أن يكون اللفظ
قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل فيه ثم نقله الشارع الى معنى آخر كلفظ الصلاة
الموضوع في اللغة للدعاء وفي الشرع للأركان المخصوصة وثانيهما أن لا يكون اللفظ
موضوعا في اللغة لشيء أصلا بل وضعه الشارع ابتداء لمعنى كالحروف المقطعة في
أوائل السور مثل كهيعص وحم عسق على مذهب من يقول انها موضوعات شرعية
البحث الثاني في المجاز وأقسامه قال رحمه الله تعالى والمجاز المستعمل في غير
وضع أول على وجه يصح ه أقول المجاز معنيان لغوي واصطلاحي ه اما اللغوي
فأصله مجوز على وزن مفعل فنقلت حركة الواو الى الساكن قبلها فانقلبت ألفا فصار
مجازا والأصل الذي أخذ منه يحتمل أمرين أحدهما أنه من الجواز بمعنى التعدي والانتقال
من موضع الى موضع كما يقال جاز فلان من موضع كذا الى موضع كذا أي تعداه وانتقل
وهذا المعنى مختص بالأجسام لأن الانتقال انما يكون حقيقة فيها فإذا استعمل في الألفاظ
المنتقلة من معنى الى معنى آخر كان من اطلاق لفظ المجاز على اللفظ المستعمل في غير
موضوعه الأول حقيقة عرفية خاصة مجازا لغويا ه وثانيهما أن يكون مأخوذا من
الجواز بمعنى الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لأن المعلوم اما أن يستحيل
قبوله للعدم وهو الواجب أو يستحيل قبوله للوجود وهو الممتنع أو يكون قابلا
للوجود مرة وللعدم أخرى وهو الممكن المعبر عنه بالجائز لكونه جائز الوجود مرة وجائز
العدم أخرى وهذا أرجح عند المحققين الى المعنى الأول لأن الجائز ينتقل من العدم الى
الوجود ومن الوجود الى العدم واما الاصطلاحي فقد عرفه المصنف بأن قال هو
اللفظ المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح ه فقوله اللفظ جنس للمجاز والحقيقة
وقوله المستعمل يخرج المهمل وابتداء وضع الواضع ه وقوله في غير وضع
أول يشمل المجاز لغويا وعرفيا وشرعيا وقد تقدم تفسير الوضع في تعريف
الحقيقة ويخرج الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية لأن كل واحد منها مستعمل
في وضع أول على ما تقدم من التفسير ه وقوله على وجه

يصح ليخرج اطلاق لفظ القارورة على الحوض والجرة والكوز باعتبار انها مقر للمائع
وليخرج اطلاق نخلة على طويل غير الانسان الطويل وليخرج اطلاق ابن على الاب
وشبهه على القيد كما سيأتي . وهذا التعريف الذي ذكره مدخول من ثلاثة اوجه
اولها انه غير مطرد لانه يدخل فيه ما وضع لمعنى ولم يستعمل فيه بل استعمل في غيره
شرعا او عرفا حتى صار حقيقة فيه كلفظ عيسى . وثانيها انه لم يتعرض لذكر العلاقة
في التعريف ولا بد من ذكرها تنبيها في الحد والا بطل التعريف بالاعلام المنقولة
فان اسماء الاجناس كاسد وفضل والمشتقات كزيد ويشكر قد تنقل اعلاما لاشخاص
من غير علاقة فيصدق عليها حد المجاز وليست مجازا بالاتفاق . وثالثها ان اللفظ انما
تستعمل في موضوعه لا في وضعه كما تقدم . واذا كان كذلك يجب ان نصلح التعريف وجب
المذكور بان يزاد فيه قيدان ويبدل لفظ الوضع بلفظ الموضوع . فيقال المجاز
هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الاول بلفظ الموضوع فيقال المجاز هو
اللفظ في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما على وجه يصح . فتستقيم
التعريف . وينقسم الى ثلاثة اقسام مجاز لغوي ومجاز عرفي ومجاز شرعي وانما
لم يذكر المصنف اقسام المجاز اكتفاء بذكر اقسام الحقيقة لكونهما متقابلين . اما
المجاز اللغوي فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الاول في اللغة لعلاقة بينهما
على وجه يصح كلفظ الاسد المستعمل في غير الموضوع له الشجاع ولفظ الحمار
المستعمل في الرجل البليد . واما المجاز العرفي فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه
الاول في العرف لعلاقة بينهما على وجه يصح كلفظ الدابة المستعمل في صورة الفرس
المنقوشة على الحائط . واما المجاز الشرعي فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه
الاول في الشرع لعلاقة بينهما على وجه يصح كلفظ الصلاة المستعمل في الدعاء .
البحث الثالث في ان العلاقة شرط في التجوز . قال المصنف رحمه الله تعالى ولا بد من
العلاقة وقد تكون بالشكل كالانسان للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع
لا على الابخر لخفائها او لانه كان عليها كالعبد او آيل كالخمر او للمجاورة مثل جرى الميزاب
اقول لا بد من علاقة مصححة للتجوز في المجاز بين الثلاثة بين المعنى الذي وضع لو
اللفظ له حقيقة وبين المعنى المجازي اذ لو لم تعتبر العلاقة بينهما لكان

اللفظ بالنسبة الى الثاني وضعا جديدا فيكون حقيقة لا مجازا . ثم العلاقة لا بد وان
يكون لها اختصاص وشهرة ولا يكفي مجرد الارتباط اذ ما من شيئين الا وبينهما علاقة
ولو نفي سواء كانت عنهما او اشتراكهما في الوجود فيجوز تجوز كل شيء الى كل شيء وهو باطل
لتصريحهم بالمنع منه حيث قالوا لا يصح اطلاق لفظ السماء على الارض مجازا وان كان بينهما
علاقة المقابلة والتلازم . ومما تميز انواع العلاقات بيس . واعلم ان الامام فخر الدين
ذكر في المحصول من انواع المجاز اثنا عشر نوعا ولم يدع الحصر فيها . واما الامام سيف
الدين فقال في الاحكام التعلق بين الحقيقة ومحل التجوز اما المشابهة لمحل الحقيقة في شكله ل
او صورته او صفته او بانه كان حقيقة فيه كاطلاق لفظ العبد على المعتق او لانه يؤول
اليه غالبا كالخمر او لانه مجاوره كقولهم جرى الميزاب ثم قال في جميع جهات المجاز
وان تعددت غير خارجة عما ذكرناه فادعى حصر انواع المجاز في الاقسام الاربعة
والمصنف رحمه الله تعالى تابعه على الحصر في الاقسام الاربعة . القسم الاول مشابهة
محل التجوز لمحل الحقيقة اما في الشكل كاطلاق لفظ الانسان على صورته المنقوشة
في الحائط واما المشابهة في صفة من اظهر صفاته واشهرها كاطلاق لفظ الاسد
على الانسان الشجاع فان الشجاعة اظهر صفات الاسد واشهرها فلو كانت الصفة
خفية امتنع التجوز فلا يصح اطلاق لفظ الاسد على الانسان الابخر وان شابه الاسد
في البخر لكون البخر صفة خفية . القسم الثاني ان تكون العلاقة صفة كان محل التجوز
عليها كاطلاق لفظ العبد على المعتق باعتبار انه كان عبدا في الماضي . القسم
الثالث ان تكون العلاقة صفة يؤول الشيء اليها غالبا كاطلاق لفظ الخمر على العصير
والنكاح على العقد لان الغاية المقصودة من العصير هي الخمر عند اكثر الناس والغاية
المقصودة من العقد هي النكاح بمعنى الجماع في الغالب . القسم الرابع ان تكون
العلاقة هي المجاورة كقولهم جرى الميزاب وسال الوادي فان الجاري والسائل انما هو
الماء الذي يسند الجريان الى الميزاب والسيلان الى الوادي لانهما محل العلاقة المجاورة
بينهما فهذه الاقسام الاربعة هي التي حصر المصنف والآمدي جميع انواع المجاز
فيها سواء كانت تلك الانواع هي التي ذكرها

الامام فخر الدين وغيره مما لم يذكره واختلف في المشتق فقيل انه مشتق وللمجاز
فكل مجاز مشتق ولا بالعكس لان محل الحقيقة يستحق اللفظ بالوضع فهو يملكه واستعماله
في غيره انما هو بطريق العارية وقيل بل المستعار اخص منه لانه نوع من انواع المجاز
وهو الذي تكون العلاقة فيه لاجل الشبه كالقسم الاول من الاقسام الاربعة دون غيره
لان كل استعارة من باب البديع وليس كل مجاز منه البحث الرابع في ان المجاز
هل يشترط فيه النقل عن اهل اللغة ام لا قال المصنف رحمه الله تعالى ولا يشترط النقل اوح
في الآحاد في الاستعارة وفي ملاحظة فيه اصل شامل على الاصح لنا لو كان نقليا لتوقف
اهل العربية عليه ولا يتوقفون واستدل لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة
واجيب بان النظر للواضع وان سلم فللاطلاع على الحكمة اقول اتفق
الكل على ان الواضع لم يضع جزئيات المجاز كالتجوز بشيء معين الى شيء معين
واختلفوا في انواعه هل وضعها الواضع ام لا فذهب قوم الى انه لم يضعها كما
انه لم يضع الجزئيات واذا لم يضع شيئا من جزئياته ولا من انواعه فلا يشترط النقل
عن العرب في شيء منها بل العلاقة كافية وهو اختيار المصنف وذهب اخرون
الى انه وضع انواع المجاز واشترطوا في استعماله في جزئياته نقل انواعها نقل انواعه
عنهم وهو اختيار الامام فخر الدين وتوقف الامام سيف الدين احتج الاولون من
وجهين الاول وهو الذي عول عليه المصنف ان المجاز لو كان مشروطا بالنقل عن
اهل اللغة لتوقف اهل العربية في استعمالهم تلك الالفاظ في محل التجوز على النقل
لكنهم لم يتوقفوا عليه ودليله الاستقراء التام لكلام العرب فالنقل غير
مشروط في التجوز وفيه نظر لان لقائل ان يقول قولهم ان اهل العربية لم يتوقفوا
على النقل ان عنوا به نفس تجوزهم بعلم التوقف فذلك ممنوع لانه لا يكاد يوجد
وان عنوا به انه لا يوجد متنوعا في نظمهم ونثرهم فممنوع ايضا اذ ما من مجاز
الا ويمكن رده الى قاعدة كلية من القواعد المتجوز بنوعها الثاني ان المجاز لو كان
نقليا لما افتقر المتجوز الى النظر في العلاقة بين الحقيقة ومحل التجوز بل كان
النقل كافيا لكنهم اتفقوا على ان للتجوز لا بد له من النظر في

العلاقة واعمال الفكر في استخراجها والمصنف استضعف هذا الدليل ولذلك قال
واستدل لانه قد اجابوا عنه بان نظر اهل النظر في العلاقة انما هو للواضع في ابتداء
وضعه لا لكل واحد ممن اراد التكلم بالمعنيين ولئن سلمت ان غير الواضع له ان ينظر
في العلاقة فنظره فيها لاحد امرين اما للاطلاع على حكمة الواضع واما
لاستخراج حسن المجاز لان بعض انواع المجاز ابلغ من بعض في التشبيه قال
رحمه الله تعالى قالوا لو لم يكن لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد وابن للاب
وبالعكس واجيب بالمنع قلنا لو جاز لكان قياسا او اختراعا واجيب باستقراء انواع
العلاقة مصححة بدون تبع الفاعل اقول احتج القائلون باشتراط النقل في المجاز
من وجهين الاول لو لم يكن النقل شرطا فيه لجاز ان يسمى الطويل الذي ليس بانسان
نخلة لتحقق العلاقة بينهما وكان يسمى الصيد شبكة والشبكة صيدا لتحقق العلاقة مة
بينهما وكان يسمى الاب ابنا والابن ابا لتحقق العلاقة بينهما لكنه لا يجوز التجوز بشيء من
ذلك مع ان العلاقة متحققة في الصور المذكورة فوجب ان يكون النقل شرطا في
التجوز واجيب عنه بان العلاقة انما تكون كافية اذا لم يمنع مانع من التجوز وقد
وجد المانع في الصور المذكورة وهو عدم شرط العلاقة لان من شرطها ان يكون
اخص صفات الموصوف واظهرها كما تقدم والعلاقة في الصور المذكورة ليست
كذلك اي المانع عدم شرط العلاقة لا عدم النقل ولو سلم فلم لا يجوز ان يمنع الواضع من
التجوز في بعض الالفاظ دون البعض الثاني قالوا لو لم يكن النقل شرطا لكان اللفظ
الموضوع لمحل الحقيقة اذا اطلق على محل التجوز اما قياسا وهو باطل في اللغات
كما سيأتي واما اختراعا فهو باطل ايضا لكونه وضعا جديدا فلا يكون مجازا بل
حقيقة واجيب عنه بانا لا نسلم ان تسمية محل التجوز باسم الحقيقة منحصر في
القياس والاختراع بل ثم قسم ثالث وهو انه علم بالاستقراء التام للغة العرب
ان العلاقة مصححة للتجوز فحيث وجدت العلاقة المعتبر نوعها صح التجوز الا ان
يمنع مانع ونظيره رفع الفاعل فانه ليس بقياس على بعض الصور ولا باختراع
بل هو قسم ثالث وهو كونه علم بالاستقراء

ع

لأن الفاعلية مصححة للرفع حيث وجدت ولم ينقض أهل العربية على الرفع في آحاد
صور الفاعل على انفرادها بل نصوا على أن الفاعلية مصححة نصا إجماليا بحيث وجدت وجب
الرفع إلا أن يمنع مانع من بناء أو غيره وكذلك مثاله البحث الخامس في الفرق بين
الحقيقة والمجاز قال رحمه الله تعالى وقالوا يعرف المجاز بوجوه بصحة النفي
كقولك للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة لامتناع ليس بإنسان وهو دور وبأن [illegible] يتبادر
غيره لولا القرينة عكس الحقيقة وأورد المشترك فإن أجيب بأنه يتبادر غير معين
لزم [illegible] المجاز المعين وبعدم اطراده ولا عكس وأورد السخي والفاضل لغير
الله تعالى والقارورة للزجاجة فإن أجيب بالمانع فدور وبجمعه على خلاف جمع
الحقيقة كأمور جمع أمر للفعل وامتناع أوامر ولا عكس وبامتناع تقييده مثل
جناح الذل ونار الحرب وبتوقفه على المسمى الآخر مثل ومكروا ومكر الله أقول
إذا وجد لفظ دال على معنى فتردد الذهن في دلالته على ذلك المعنى هل هو بالحقيقة
أو بالمجاز فقد ذكروا على ذلك فروقا كثيرة يفرق بها بينهما وأكثرها أو كلها ضعيفة
وقد ذكر المصنف منها ستة والحق ضعفها بسبب الغير حيث قال وقالوا الفرق
الأول قالوا يعرف المجاز بصحة نفي اللفظ عن المعنى في نفس الأمر كقولك للإنسان
الذي يشبه الحمار البليد إنه ليس بحمار وللإنسان الذي يشبه الأسد الشجاع إنه ليس بأسد
فصحة نفي اللفظ عنهما دليل على أنه مجاز فيهما وهذا بخلاف الحقيقة فإن اللفظ الموضوع
للمعنى حقيقة لا يصح نفيه عنه في نفس الأمر فلا يقال في الإنسان البليد ولا في الإنسان
الشجاع إنه ليس بإنسان ولا في الحيوان الناهق إنه ليس بحمار ولا في الحيوان المفترس
إنه ليس بأسد فامتناع نفي اللفظ عن المعنى دليل الحقيقة وصحة النفي دليل
المجاز وإنما قيد بكون النفي في نفس الأمر ليندفع قول الجاهل لغيره ما أنت بإنسان
يريد أنه ليس بكامل في صفات الإنسانية وهذا الفرق ضعيف لأنه يلزم
منه الدور لأن صحة نفي اللفظ عن المعنى لا يعرف إلا بعد معرفة كون اللفظ مجازا
في ذلك المعنى فلو عرف كون اللفظ مجازا بصحة النفي لزم الدور وكذا في الحقيقة
فإن امتناع نفي اللفظ عن المعنى لا يعرف إلا بعد معرفة كونه حقيقة فلو عرف

كونه حقيقة بامتناع نفيه للزم الدور الفرق الثاني قالوا يعرف المجاز بأن يتبادر
غيره إلى الذهن عند إطلاق اللفظ لولا وجود القرينة وهذا بخلاف الحقيقة
فإن الأمر فيها بالعكس فإن معناها يتبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظ وعدم القرينة
والفرق بين القرينة والعلاقة مر وتقريره أن القرينة هي التي ترشد السامع إلى
أن المتكلم أراد بكلامه المجاز وقد تقدم والعلاقة هي الارتباط بين محل التجوز
ومحل الحقيقة وهي حاصلة في نفس الأمر سواء تجوز بها أو لم يتجوز فهي غير منفكة
عن المجاز والفرق بينهما أن القرينة غير مصححة للتجوز والعلاقة مصححة له قوله
وأورد المشترك أي وأورد على هذا الفرق اللفظ المشترك فإنه حقيقة في مدلولاته
مع أنه إذا أطلق لم يتبادر إلى الذهن شيء منها عند عدم القرينة فيلزم أن يكون
استعمال اللفظ المشترك في مدلولاته مجازا وهو باطل بالاتفاق قوله وقد أجاب عنه
الإمام سيف الدين بأن قال اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من مدلولاته على سبيل
البدل لا في واحد منها على سبيل التعيين وواحد من مدلولاته يتبادر إلى الذهن عند
الإطلاق قطعا وقد رد المصنف هذا الجواب بأن قال فعلى هذا يلزم أن يكون المشترك
مجازا في مدلولاته التي لا يتبادر الذهن إليها وهو باطل بالاتفاق الفرق
الثالث قالوا يعرف المجاز بعدم اطراده في مدلولاته فإنه يصح إطلاق نخلة على
الإنسان الطويل ولا يصح إطلاقها على غير الإنسان وإن كان طويلا وكذلك يصح أن
يقال واسأل القرية أي أهل القرية ولا يصح أن يقال واسأل الفرس أو البساط على أن يكون
المراد صاحب الفرس أو صاحب البساط فاللفظ المجازي غير مطرد في مدلولاته فعدم
اطراده دليل كونه مجازا قوله ولا عكس أي ولا يلزم من انتفاء عدم
الاطراد انتفاء المجاز فإن المجاز قد يكون مطردا وقد يكون غير مطرد لمانع يمنع
من اطراده فيصدق كل ما هو مجاز فهو غير مطرد ولا يصدق عكسه كل ما
هو غير مطرد فهو مجاز قوله وأورد السخي والفاضل لغير الله تعالى أي أورد على
الفرق المذكور أن عدم الاطراد لا يدل على المجاز فإن كثيرا من الحقائق غير مطرد في
مدلولاتها فيلزم أن يكون مجازا وهو باطل بالاتفاق

مثاله أن لفظ السخي والفاضل حقيقة في غير اسم الله تعالى أما السخي فباعتبار كونه كريماً
وأما الفاضل فباعتبار كونه عالماً والكرم والعلم موجودان في الباري تعالى لأنه
أكرم الأكرمين وأعلم العالمين ومع ذلك لا يصح إطلاق السخي والفاضل عليه
تعالى وكذلك لفظ القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة باعتبار أنها مقر
للمائع وهذا المعنى موجود في الحوض والجرة والكوز ومع ذلك فلا يصح إطلاق
القارورة على شيء منها قوله فإن أجيب بالمانع فدوراني فإن أجيب عن الأول
بأن إطلاق لفظ السخي والفاضل على الله تعالى منع منه مانع شرعي وهو أن أسماءه
تعالى توقيفية وعن الثاني بأن إطلاق لفظ القارورة على غير الزجاجة منع منه
مانع لغوي قلنا فحينئذ يلزم الدور لأنكم سلمتم أن بعض الحقائق لا يكون مطرداً
كالمجاز فبعض المجاز لا يكون مطرداً فكل واحد منهما مطرد وغير مطرد فيحصل الاطراد
المعرف للمجاز هو المختص به فيتوقف معرفة المجاز على معرفة عدم الاطراد المختص
به ضرورة لكنه مشارك لغيره في عدم الاطراد وعدم الاطراد المختص بالمجاز
يتوقف على معرفة المجاز ضرورة توقف معرفة المختص بالشيء على معرفة ذلك الشيء فهو
دور محال الفرق الرابع قالوا يعرف المجاز بأن يكون جمعه على خلاف جمع
الحقيقة لأن اختلاف صيغة الجمع يدل على كون اللفظ مجازاً في أحدهما حقيقة
في الآخر مثاله أن لفظ الأمر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل كاضرب
واخرج ومجاز في الفعل كقوله تعالى وما أمرنا إلا واحدة وما أمر فرعون
برشيد فإن جمع باعتبار حقيقته قيل فيه أوامر وإن جمع باعتبار مجازه قيل
فيه أمور ولا يصح جمع الأمر بمعنى الفعل على أوامر قوله ولا عكس أي ولا يلزم
من انتفاء مخالفة جمع المجاز لجمع الحقيقة انتفاء المجاز لأن لفظ الحمار يقال على
الحيوان الناهق حقيقة وعلى الرجل البليد مجازاً وجمعه حمر في الصورتين وكذا لفظ
الأسد يقال على الحيوان المفترس حقيقة وعلى الرجل الشجاع مجازاً وجمعه أسد
في الصورتين وهذا الفرق لم يذكره المصنف لكونه ضعيفاً وبيان ضعفه من وجهين
أحدهما أن اختلاف صيغ الجمع لا إشعار له بكون اللفظ حقيقة في معناه أو
مجازاً فيه أصلاً وثانيهما أنه لا يمتنع اختلاف صيغتي

جمع اللفظ باعتبار معنيين حقيقيين فكذلك لا يمتنع اختلاف جمعه باعتبار
معنيين أحدهما حقيقة والآخر مجاز الفرق الخامس قالوا يعرف المجاز بالتزام
أهل اللغة تقييد اللفظ به عند استعماله في معناه المجازي مثل جناح الذل
ونار الحرب بخلاف الحقيقة فإنهم إذا استعملوا اللفظ في معناه الحقيقي أطلقوه
من غير تقييد لأنه لما تقرر في نفوسهم أن المعنى المجازي لا يستحق اللفظ المتجوز به قيدوه
بغيره وأن المعنى الحقيقي يستحقه لم يقيدوه بل أطلقوه فالتزام التقييد دليل المجاز
والإطلاق دليل الحقيقة الفرق السادس قالوا يعرف المجاز بكون اللفظ الموضوع
يتوقف إطلاقه عليه على تعلقه بمسمى في وضع آخر وليس كذلك إذا كان حقيقة فيكون
استعماله في المتوقف مجازاً وفي المتوقف عليه حقيقة مثل قوله تعالى ومكروا ومكر
الله البحث السادس في أن اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز قال
يعني الله تعالى واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز أقول يجوز خلو
اللفظ عن كونه حقيقة ومجازاً في الوضع الأول والأعلام أما الوضع الأول
فكما لو قال الواضع سميت هذه العين فرساً أو سموها فرساً فلفظ الفرس حال التلفظ
الواضع به ليس بحقيقة ولا مجاز لأن من شرط الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه
الأول والاستعمال منتف في ابتداء وضع الواضع فلا يكون حقيقة وليس مجازاً أيضاً لأن
من شرط المجاز الاستعمال في غير موضوعه الأول والاستعمال منتف فلا يكون مجازاً
وأما الأعلام فلأن الرجل إذا سمى ولده صخراً أو زيداً فاستعماله هو أو غيره لفظ صخر أو
زيد في ولده للعين ليس بحقيقة لغوية لأن واضع اللغة لم يضعه بإزائه ولا عرفية
لأن أهل العرف لم يغلب استعمالهم لذلك اللفظ في ذلك المعنى المعين وليس مجازاً
أيضاً لأن المجاز يستدعي تقدم وضع ذلك اللفظ لغير ذلك الشخص إما من واضع
اللغة إن كان المجاز لغوياً أو من أهل العرف إن كان عرفياً مع استلزام العلاقة بين
المنقول عنه والمنقول إليه وكل ذلك منتف عن الأعلام فلا يكون مجازاً فإن قيل
فقد وجد المجاز في الأعلام فإن النحوي يقول هذا سيبويه يقول كذا وقال سيبويه كذا
والفقيه يقول هذا المزني يقول كذا وقال المزني ويعني بذلك بكل واحد منهما كتابه لا
سيبويه نفسه والمزني

نفسه وانما يذكرونه بكل واحد منها ليستشهدوا به على انه كان يقول تلك المقالة فقط
لأن اللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا واعلم ان المصنف ذكر ان اللفظ في الوضع
الأول لا يكون حقيقة ولا مجازا ولم يتعرض للأعلام وابو الحسين البصري ذكر في المعتمد
وفي شرح ان الأعلام لا تكون حقيقة ولا مجازا ولم يتعرض للوضع الأول والامام
فخر الدين ذكر ان كل واحد من الألفاظ في الوضع الأول والأعلام لا تكون حقيقة ولا
مجازا وانما لم يتعرض المصنف للأعلام لسؤال قوي اورد على من ذكر انها ليست
بحقيقة ولا مجاز وهو ان المجاز واقع فيها كما لو سمي انسان ولده سعيدا لما اقترن بحمله
او وضعه من السعادة وكذا لو سماه صخرا اذا ولد على صخرة او حربا اذا ولد عند
وقوع حرب او حمزة اذا اقترن بحمله او وضعه مشقة فكل ذلك مجاز في الأعلام لانه
استعمل اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينهما قال رحمه الله تعالى وفي
استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس الملزم لو لم تستلزم لعري عن الفايدة
النافي لو استلزم لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو
منتف الالزام للأزمنة ذ الوضع قوله اختلفوا في اللفظ المجازي هل يستلزم
ان يكون حقيقة في معنى آخر اولا فذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري
والامام فخر الدين الى انه يستلزمه ذلك وذهب الامام سيف الدين الى انه لا يستلزمه
وهذا معنى قوله وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف واتفقوا على انه اذا كان حقيقة
في معنى لا يستلزم ان يكون مجازا في معنى آخر وهذا معنى قوله بخلاف العكس
قوله الملزم اي احتج القائلون بان المجاز يستلزم ان يكون له حقيقة بان قالوا المجاز فرع
والحقيقة اصل ومتى وجد الفرع وجد الأصل فمتى وجد المجاز وجبت الحقيقة فالمجاز
يستلزم الحقيقة واعترض عليه بان المجاز لا يستدعي الا مجرد الوضع لمعنى آخر
واللفظ في الوضع الأول قبل استعماله لا يكون حقيقة ولا مجازا فالمجاز لا يتوقف
على الحقيقة بل على مجرد الوضع لغيره ومجرد الوضع لا يكفي في كونه حقيقة في
الموضوع له بل لابد من استعماله فيه فالمجاز منفك عن الحقيقة فبطل الاستلزام لها
واجابوا عنه بان قالوا الاصح ما ذكرتموه من عدم استلزام المجاز الحقيقة لكون الشرط
في المجاز وضع لغيره من غير استعماله فيه اعني لعرى

الوضع عن الفايدة وهو ممتنع وهذا الجواب ضعيف لأنا لا نسلم ان الوضع الأول
يعرى عن الفايدة قبل فايدة استعماله في معناه المجازي لأن المجاز مفتقر الى الوضع
كما ان الحقيقة مفتقرة اليه والاستعمال لابد منه فيهما اذ هو فايدة الوضع وهذا
اللفظ قد استعمل في معناه المجازي فحصلت الفايدة قوله النافي اي احتج
النافون لكون المجاز يستلزم الحقيقة بان قالوا لو استلزمها لكان لنحو قامت الحرب
على ساق وشابت لمة الليل حقيقة لها في معناها المجازي فثبت ان المجاز لا
يستلزم الحقيقة قوله وهو مشترك الالزام اي هذا الدليل الذي ذكره النافي
لكون المجاز يستلزم الحقيقة يصح ان يحتج به المثبت للاستلزام كما يصح ان
يحتج به النافي لأن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول فلابد ان يتقدمه
استعمال في موضوعه الأول ليكون حقيقة فيه فالوضع الأول لازم قطعا وحينئذ
يقول المثبت لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لم يكن لنحو قامت الحرب على ساق وشابت
لمة الليل حقيقة وهو باطل لما تقدم من ان كل مجاز لابد وان يكون له حقيقة قد استعمل
فيها والا لعري الوضع الأول عن الفايدة وهو غير جايز فيلزمه ان يكون لنحو قامت الحرب
على ساق وشابت لمة الليل حقيقة يستلزمها بعين ما ذكرتموه قال رحمه الله تعالى
والحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب وقول عبد القاهر احياني اكتحالي بطلعتك ان
المجاز في الاسناد بعيد لاتحاد جهته ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمن حقيقة كنحو
ولعسى كان قويا قوله غرضه من هذا الكلام نصرة مذهب النافي للاستلزام
المجاز الحقيقة لانه لما ذكر ما احتج به النافي وانتهى ما اجاب به المثبت من كونه مشترك وذكر
الالزام اراد ان يجيب عنه بجواب حقيقي وهو منع انتفاء اللازم وكأنه يقول لا
نسلم ان المجاز واقع في المركب ليلزم ان يكون شيء من الحرب على ساق وشابت
لمة الليل مجازا بل المجاز انما وقع في المفردات دون التركيب واشار اليه بقوله
والحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب ومن هذه المسألة اختلف الناس فيها
فذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفراييني الى انه لا مجاز في اللغة اصلا وذهب الجمهور الى
انه واقع فيها ثم اختلفوا انه هل وقع

في المفرد وحده أو فيه وفي المركب فذهب الشيخ عبد القاهر الجرجاني إلى أنه واقع في
المركب كما هو واقع في المفرد واختاره الإمام فخر الدين وتبعه عليه مختصر وأكثر الأئمة
والمتكلمون في علم البيان وسموه بالمجاز وذهب آخرون إلى أنه واقع في المفرد غير
واقع في المركب واختاره المصنف والسكاكي في المفتاح ورد ما ورد من هذا
النوع إلى المجاز في المفرد بطريق وهو أن يجعل الربيع في نحو قولنا أنبت الربيع البقل
استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بواسطة المبالغة في التشبيه التي عليها مبنى
الاستعارة وإذا علمت ذلك فنقول أما من نفى وقوع المجاز في اللغة والكلام معه
في مسألة بعد هذه وأما من قال إنه واقع في المركب فعنده أنه يقع عنده في الإسناد
دون مفرداته وتارة يقع في المفردات وفي الإسناد معا أما وقوعه في الإسناد
دون مفرداته فهو أن يستعمل كل واحد من الألفاظ في موضوعه الأول ويسند بعضه
إلى بعض مع غير ما هو مسند إليه في نفس الأمر ولا فرق بين الفاعل والمفعول والمضاف
وغيرها كقولك أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشي
فكل واحد من الإشابة والإفناء مستعمل في موضوعه الأول لكن إسناد الإشابة
والإفناء إلى كر الغداة ومر العشي إسناد إلى غير ما هو مسند إليه في نفس الأمر لأن
الإشابة والإفناء إنما يحصلان بفعل الله تعالى فإسنادهما إلى كر الغداة ومر العشي
مجاز في الإسناد فقط وكذا قوله [illegible]
والملك لا يعلفه وكذا قول الفرزدق نام ليلي وتجلى همي والليل لا ينام وإنما الهم
لا يتجلى وكذا قولهم فلان غرق في العلم والعلم لا يغرق فيه وإنما يغرق في الماء وأكلت
الملاء وإنما يؤكل الطعام ونهاره صائم وليله قائم والنهار لا يصوم والليل لا يقوم
فجميع مفردات هذه الأمثلة حقيقة لأن كل واحد منها مستعمل في موضوعه
الأول في اللغة إلا أن إسناد العلف والأكل إلى الماء والنوم والقيام إلى الليل والصوم
إلى النهار والتجلي إلى الهم والغرق إلى العلم مجاز في الإسناد لأنه إسناد إلى غير من هو
مسند إليه في نفس الأمر وأما وقوعه فيهما معا أي في المفردات والإسناد
فكقول القائل أحياني اكتحالي بطلعتك أما أنه مجاز في المفردات فلأنه استعمل

لفظ الإحياء في السرور ولفظ الاكتحال في الرؤية فهو استعمال المفرد في غير
موضوعه الأول فكان مجازا وأما أنه مجاز في الإسناد فلأنه أسند الإحياء إلى
غير من هو مسند إليه في نفس الأمر لأن الإحياء إنما هو مسند في نفس الأمر إلى الله تعالى
إذ لو كان مسندا في الحقيقة إلى الكحل لكان من وضع الكحل في عينيه من الموتى يعود حيا
وهو محال وأنكر المصنف وقوع المجاز في الإسناد واستبعد ما قاله عبد القاهر من أن
المجاز في التركيب في نحو أشاب الصغير وأفنى الكبير وفي نحو أحياني اكتحالي بطلعتك لاتحاد
جهته أي لاتحاد جهة الإسناد لأنها لا تكون إلا واحدة فلا يتصور فيها المجاز بمعنى
أنه لو كان المجاز في الإسناد لكان له جهتان جهة هو فيها حقيقة وجهة هو فيها مجاز
كالأسد إذا تجوز به فإن له جهتين جهة هو فيها حقيقة كما إذا استعمل في الحيوان المفترس
وجهة هو فيها مجاز كما إذا استعمل في الرجل الشجاع وليس في إسناد الإشابة والإفناء
إلى كر الغداة ومر العشي في البيت المذكور ولا في إسناد الإحياء إلى الاكتحال في قوله
أحياني اكتحالي بطلعتك إلا جهة واحدة فالمجاز إذن ليس إلا في المفرد وأما البيت المذكور
فإنه يتجوز فيه بأن وضع كر الغداة ومر العشي في موضع الفاعل الحقيقي من خلق الله
تعالى الإشابة والإفناء بأن الإشابة والإفناء لا يتعلقان إلا في الزمان الذي هو كر الغداة ومر العشي
ويتجوز بأن وضع اسم الظرف الواقع فيه فعل الفاعل موضع الفاعل الحقيقي بواسطة
المبالغة في التشبيه كما تقدم وأما الإسناد فلا تجوز فيه عنده وكذلك
قوله ما أحياني اكتحالي بطلعتك فإن المراد منه أسرتني رؤيتك فوضع لفظ أحياني موضع
أسرتني ولفظ اكتحالي بطلعتك موضع رؤيتك فالمجاز أيضا إنما حصل في المفردين من
حيث إنه وضع الإحياء موضع السرور ووضع الاكتحال موضع الرؤية وفاعل الكل هو الله
سبحانه وتعالى كما تقدم وأما الإسناد فلا تجوز فيه بل جهته متحدة غير متعددة
ولهم أن يمنعوا اتحاد جهة الإسناد مطلقا لأن الاسم إذا وجب إسناد شيء إليه
بجهة الفاعلية والمفعولية وأسند إليه بتلك الجهة كان الإسناد حقيقة وإن أسند
إليه ما هو بجهة الفاعلية بجهة المفعولية أو العكس كان مجازا فإذا قيل أشاب الله
الصغير وأفنى الله الكبير كان حقيقة لأن الإشابة والإفناء قد أسندا إلى

فاعلها د وإذا قيل أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشي كان مجازا
لإسناده إلى الظرف الواقع في زمنه فقد تعددت جهة الإسناد وكذا إذا قيل أحياني
الله تعالى باكتحالي بطلعتك كان حقيقة وإذا قيل أحياني اكتحالي بطلعتك كان مجازا لما تقدم
فقد تعددت جهات الإسناد د قوله ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمان حقيقة
ولنحو عسى كان قوما أي احتج النافي لاستلزام المجاز الحقيقة بأنه لو استلزم المجاز
الحقيقة للزم أن يكون للفظ الرحمان حقيقة لأنه موضوع في اللغة بإزاء ذات له
الرحمة والعطف عبارة عن رقة الطبع ورقة الطبع إنما تكون في الحيوان لكن لفظ الرحمان لم
يستعمل في الحيوان ليكون حقيقة فيه بل أطلق على الله تعالى خاصة فهو مجاز لم يستعمل
في موضعه الأول فلم يستلزم المجاز الحقيقة وكذلك لفظ عسى وضع في اللغة للإخبار
عن الفعل الماضي ولم يستعمل فيه أصلا بل استعمل في الإنشاء فلم يستلزم المجاز
الحقيقة د واعلم أن ما ادعاه المصنف قوته أشد بقوي لكونه مشترك الإلزام أيضا لأن
المثبت لاستلزام المجاز الحقيقة يصح أن يحتج به كما يحتج النافي لأن المجاز هو اللفظ المستعمل
في غير موضوعه الأول كما علمته فلا بد وأن يتقدمه استعماله في موضوعه الأول
ليكون حقيقة فيه في الوضع الأول لازم له وحينئذ نقول المثبت لو لم يستلزم المجاز
الحقيقة لم يكن للفظ الرحمان ولا للفظ عسى حقيقة استعمل فيها وهو باطل لما
تقرر من أن كل مجاز لا بد أن تكون له حقيقة قد استعمل فيها وإلا لعري الوضع
الأول عن الفائدة د المسألة الثانية قال رحمه الله تعالى مسألة إذا دار اللفظ
بين المجاز والاشتراك فالمجاز أقرب لأن الاشتراك يخل بالتفاهم ويؤدي إلى مستبعد من
ضد أو نقيض ويحتاج إلى قرينتين ولأن المجاز أغلب ويكون أبلغ وأوجز وأوفق ويتوصل
به إلى التسجيع والمقابلة والمطابقة والزيادة والروي د أقول قد تقدم أن من
العوارض الذاتية للألفاظ المجاز والاشتراك والنقل والإضمار د والتخصيص وقد يقع
التردد بين احتمالين منها فأكثر ويكون بعضها أرجح من بعض ولم يتعرض المصنف
إلا لدوران اللفظ بين المجاز والاشتراك وأغفل الباقي وقد سئلت لم لا ذكر ما
أغفله للمتيسر الحاجة إليه فنقول التعارض بينهما من عشرة أوجه الأول إذا دار
اللفظ بين المجاز والاشتراك لأنه إذا ورد لفظ مستعمل

في معنيين ولا ندري هل استعمل فيهما بطريق الحقيقة فيكون مشتركا أو بطريق
الحقيقة في أحدهما والمجاز في الآخر اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور إلى أن حمله على الحقيقة
والمجاز أولى من حمله على الاشتراك وخمسة لعرقون إلى أن حمله على الاشتراك أولى د وذلك
كما لو قال الشافعي في المطلقة ثلاثا إنها لا تحل الأب لو طء والدليل عليه قوله تعالى
حتى تنكح زوجا غيره فالنكاح حقيقة في التداخل الذي هو الوطء مجاز في العقد
والأصل حمل اللفظ على حقيقته فيقول سعيد بن المسيب بل تحل بالعقد والدليل عليه قوله له
تعالى حتى تنكح زوجا غيره ولا نسلم أن النكاح مجاز في العقد بل هو حقيقة فيه كما هو
حقيقة في الوطء كما هو مذكور اتفاقا د فيقول الشافعي فهو إذن مشترك عندك وحمله على يخل ح
المجاز أولى من حمله على الاشتراك والدليل عليه من ستة أوجه أولها أن الاشتراك مخل
بالتفاهم عند عدم القرينة لأنه متردد بين معانيه فلعل السامع حمله على خلاف
مراده فيقع في المحذور بخلاف المجاز فإن المقصود منه حاصل على كل تقدير لأن اللفظ
الذي له مجاز إن تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة وإن لم يتجرد عنها حمل على المجاز فلا
يخل بالتفاهم د وثانيها أن المشترك قد يكون موضوعا للضدين أو النقيضين كلفظ الجون
الموضوع للسواد والبياض ولفظ القرء الموضوع للطهر والحيض فعند إطلاقه يؤدي
إلى مستبعد إذ لا علاقة بين الضدين ولا بين النقيضين بخلاف الحقيقة والمجاز فإن التجوز
لا يقع إلا بعد ثبوت العلاقة بينهما فكان الحمل على المجاز أولى د وثالثها أن كل واحد
خ من مدلولات المشترك يحتاج في فهمه إلى قرينة فتكثر القرائن بخلاف المجاز فإنه يحتاج
إلى قرينة واحدة ولا شك أن المحتاج إلى قرينة واحدة أرجح من المحتاج إلى قرينتين
فأكثر د ورابعها أن المجاز أغلب وقوعا في الكلام من الاشتراك ودليله الاستقراء
ولا شك أن إدراج المحتمل تحت الأغلب الأكثر أولى من إدراجه تحت النادر الأقل د
الكثرة مغلبة للظن في محل الشك د وخامسها أن التعبير عن الشيء بالمجاز أبلغ وأوجز
وأوفق من التعبير عنه بالحقيقة د أما أنه أبلغ فلأن قول القائل سلام على المجلس العالي
أبلغ من قوله سلام عليك لاختصاصه بمزية التعظيم د وأما أنه أوفق فلأن التعبير
بلفظ الغائط عن الفضلة المستقذرة من الإنسان أوفق من التعبير

عنها باسمها المخصوص بها حقيقة ه وسادسها ان المجاز يتوصل به الى السجع و المقابلة
والمطابقة والمجانسة الروي وساير انواع البديع التي لا يمكن ان يتوصل اليها الا
بالالفاظ المشتركة فثبت بهذه الوجوه ان حمل المشترك على المجاز اولى من حمله على الاشتراك
قال رحمه الله تعالى وعورض بترجيح الاشتراك باطراده فلا يضطرب وبالاشتقاق
فيتسع وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفايدة وبالاستغناء به عن العلاقة وعن الحقيقة
وعن مخالفة الظاهر وعن الغلط عند عدم القرينة وما ذكر انه ابلغ فمشترك فيهما
والحق انه لا يقابل الاغلب شيء مما ذكره اقول اعترض القايلون بان الاشتراك
اولى من المجاز قالوا ما ذكرتموه معارض بوجوه احدها اولها ان المشترك مطرد
في جميع مدلولاته لكونه حقيقة فيها فعند سماع المشترك ان اطلع على القرينة حصل
مراد المتكلم وان لم يطلع عليها وجب الوقف فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه غير
مطرد فقد يسمع اللفظ ولا يطلع على القرينة فيحمل على الحقيقة لانه الواجب عند
عدمها او عدم الاطلاع عليها فيحصل غير مراد المتكلم فيترتب عليه من المفاسد
ما ذكرنا ولئن قدر الاطلاع على القرينة فالاطلاع عليه كاف في جميع الصور فيضطرب
فلا يحصل مراد المتكلم وثانيها ان المشترك يمكن الاشتقاق منه باعتبار كل واحد
من معانيه فيتسع الكلام فيتسع فوايده بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه شيء
مثاله لفظ الامر فانه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في الفعل فيشتق منه
بمعنى القول الفعل الماضي والمضارع واسم الفاعل واسم المفعول وغيرها كقولك
امر يأمر امرا فهو امر ومامور ونشتق منه بمعنى الفعل كذلك ايضا بخلاف
ما اذا كان حقيقة في القول مجازا في الفعل فانه يشتق منه اذا كان بمعنى القول ولا
يصح ان يشتق منه اذا كان بمعنى الفعل لانه مجاز فتقيده وثالثها ان المشترك حقيقة في
كل واحد من مدلولاته فيصح ان يتجوز من كل واحد من تلك المدلولات الى معنى اخر
فتكثر الفايدة بخلاف المجاز فانه لا يصح ان يتجوز منه الى معنى اخر ه ورابعها
ان المشترك حقيقة في مدلولاته فيستغني عن الحقيقة العلاقة بخلاف

المجاز فانه لا

يتسع

المجاز فانه لا يؤمن فيه الغلط عند سماع اللفظ والغفلة عن القرينة ه قوله
وما ذكر انه ابلغ فمشترك فيهما اي القايلون بانه يحمل على الاشتراك قالوا ما ذكرتموه
من كون المجاز في الكلام ابلغ فهو مشترك بين المجاز والاشتراك فلا يصلح للترجيح قال
المصنف والحق انه لا يقابل الاغلب شيء مما ذكر لان وقوع المجاز في اللغة اكثر
من وقوع الاشتراك فلا تقاوم فلا تقابل الكثرة شيء مما ذكروه في ترجيح الاشتراك
الثاني اذا دار اللفظ بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة ففيه ثلثة اقوال
احدها ان المجاز الراجح مقدم قاله ابو يوسف ه وثانيها ان الحقيقة المرجوحة
مقدمة قاله ابو حنيفة ه وثالثها انهما سواء فلا يصرف اللفظ الى احدهما الا بالنية
قال الامام فخر الدين احتج ابو يوسف بان كل لفظ قدم على غيره في باب اللغات
فانما قدم لرجحانه والمجاز هنا راجح فوجب تقديمه ه واحتج ابو حنيفة بان
الاجماع منعقد على تقديم الحقيقة على المجاز في غير محل النزاع فكذا في محل النزاع وهو
ضعيف لان تقديمها في غير محل الاجماع انما هو لرجحانها ولا رجحان لها في محل النزاع
واحتج الامام فخر الدين بان كل واحد منهما قد اختص بجهة قوة وجهة ضعف ه اما
الحقيقة المرجوحة فلكون اللفظ حقيقة يوجب القوة ولكونه مرجوحا يوجب الضعف
واما المجاز فلكونه راجحا يوجب القوة وكونه مرجوحا يوجب الضعف فيتعادلان
واعلم ان النزاع في هذه المسألة مبني على تصويرها ولهم فيه طريقان احدهما ان يكون
المجاز قد بلغ الى حد تساوي به الحقيقة في التبادر الى الذهن ولم ينته الى حد الا مجاز
عليهما وهذا اعتبار الشيخ شرف الدين ابن التلمساني وهو الذي يفهم من تمثيل الامام
فخر الدين في المعالم حيث مثل بلفظ الطلاق فقال لا خلاف في انه يحمل على المجاز الراجح
وانما الخلاف في اذا ساوى المجاز الحقيقة ه ومثاله لفظ النكاح فانه حقيقة في
الوطء مجاز في العقد وقد ساواه ه فالنزاع في هذه الصورة مفروض في المجاز
المساوي للحقيقة لا في المجاز الراجح عليها ه وثانيهما ان النزاع مفروض فيما اذا
كان المجاز راجحا على الحقيقة بمعنى انه يتبادر الى الذهن والحقيقة مرجوحة بمعنى
انها لا تتبادر الى الذهن ه واذا تقرر ذلك فان فرضت صورة المسألة في ان

صح

المجاز مساوٍ للحقيقة من غير ترجيح فالصحيح ما قاله الامام فخر الدين في المعالم
لأن اللفظ يبقى مجملا فلا يحمل على احد المعنيين الا بقرينة وليس في صورة المسألة
في أن المجاز راجح على الحقيقة بحيث انه يتبادر الى الذهن دون الحقيقة فالصحيح
ما قاله ابو يوسف رحمه الله وقد طول بعض المتأخرين في هذه المسألة بكلام غير
محتاج اليه وفيما ذكرناه كفاية الثالث اذا دار اللفظ بين المجاز والتخصيص
فالتخصيص أرجح كما لو قال الشافعي العمرة فرض لقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة
لله والامر على الوجوب فيتعين أن تكون العمرة واجبة فيقول المعترض هذا مخصوص
بالحج والعمرة المشروع فيهما لأن استعمال الاتمام في الشيء قبل الشروع فيه مجاز فاذا ذهبت انا
اليه هو التخصيص وما ذهبت انت اليه هو المجاز والتخصيص أرجح من المجاز لوجهين
أحدهما أن في صورة التخصيص اذا لم يطلع السامع على القرينة المخصصة أجرى اللفظ
على عمومه لقيام المقتضي لذلك فيحصل مراد المتكلم وغير مراده جزما وفي صورة
المجاز اذا لم يطلع على القرينة الصارفة عن الحقيقة أجرى اللفظ على حقيقته لقيام الاصل
الدال على ذلك ولا يحصل مراد المتكلم بوجه ويحصل غير مراده اذ المفروض أن مراده
المجاز وثانيهما أن في صورة التخصيص قد انعقد اللفظ دليلا على كل الافراد الداخلة
تحت اللفظ بحكم العموم فاذا أخرج المخصص عن الارادة بدليل تعين حمله على الباقي
فلا يحتاج الى دليل واجتهاد وفي صورة المجاز انعقد اللفظ على الحقيقة فاذا
خرجت الحقيقة بدليل صارف عنها وجب حمل اللفظ على نوع من انواع المجاز وليس
ذلك النوع متعينا فيحتاج الصارف الى تأمل واجتهاد فكان التخصيص أبعد
عن الاشتباه فيتعين أن يكون أرجح من المجاز الرابع اذا دار اللفظ بين المجاز والاضمار
فهما سواء وليس لأحدهما رجحان على الآخر كما لو قال المستدل المرفق لا يجب
غسلها في الوضوء لقوله تعالى وأيديكم الى المرافق فجعلها حدا لما يغسل والحد
لا يدخل في المحدود فيقول المعترض اطلاق اليد ههنا مجاز من باب تسمية
جزء الشيء باسم كله لأن اليد حقيقة من المنكب الى رؤوس الاصابع واذا كان
كذلك تعين أن يكون في الكلام اضمار

تقديره فاغسلوا وجوهكم وأيديكم واتركوا منها كلها الى المرافق فتكون المرافق داخلة
في المغسول لكونها حدا للمتروك والحد لا يدخل في المحدود كما قلتم فقد دار اللفظ بين
المجاز والاضمار وعلى تقدير احدهما أرجح من الآخر فيسقط الاستدلال من الطرفين ويفتقر الى
دليل من خارج أو يتخير أو يتوقف كما سيأتي تفصيله وانما قلنا انهما سواء لأن كل واحد
منهما يفتقر الى قرينة تمنع المخاطب من فهم الظاهر من اللفظ فكما يتوقع وقوع الخطأ في
تعيين المضمر كذلك يتوقع ويتوهم في تعيين المجاز فان قيل الحقيقة تعين على فهم
المجاز فكان أولى مما قلناه قلنا والحقيقة ايضا تعين على فهم المضمر لأن حد الاضمار ان
سقط من الكلام شيء يدل عليه الباقي فلا بد من دلالة ظاهرة في الكلام على المضمر
الخامس اذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالمجاز أرجح كما لو قال الحنبلي تارك
الصلاة مع الاعتراف بوجوبها كافر لقوله عليه السلام بين العبد والكفر ترك الصلاة
والصلاة منقولة في عرف الشرع الى الاركان المخصوصة فمن تركها فهو كافر بالحديث
فيقول المعترض الصلاة في اللغة حقيقة في الدعاء أو المتابعة فمن ترك الصلاة فهو كافر
أي من أعرض عن الدعاء والطلب من الله تعالى وأظهر الغنى عنه أو أعرض عن متابعة
رسوله فيما جاء به فهو كافر واستعمال لفظ الصلاة في الاركان المخصوصة انما هو مجاز
من باب اطلاق اسم الجزء على الكل فما ذهبتم اليه هو النقل وما ذهبنا اليه هو المجاز
والمجاز أرجح من النقل لأن النقل يفتقر الى اتفاق أهل اللغة على تغيير وضع وهو متعذر
أو متعسر بخلاف المجاز فانه انما يحتاج لقرينة تمنع المخاطب من حمل اللفظ على حقيقته
وهو سهل متيسر فكان المجاز أرجح السادس اذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل
فالنقل أرجح كما لو قال الحنفي يجوز للمرأة الرشيدة أن تباشر عقد نكاح نفسها
لعله يجوز
لقوله تعالى أن ينكحن أزواجهن وقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فأضاف النكاح
اليهن فالمرأة مسلطة من الشارع على العقد فوجب أن لا يحجر عليها فيه فيقول المعترض
النكاح لفظ مشترك بين الوطء والعقد فيكون مجملا بالنسبة الى كل واحد من مدلوليه
فيسقط به الاستدلال فيقول الحنفي لا أسلم أنه مشترك بل هو منقول في عرف الشرع
عن مدلوله اللغوي الى العقد فقط ولذلك كل ما ورد في القرآن من

لفظ النكاح في المراد به العقد إلا بموضع واحد وهو قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره
على خلاف فيه فنحن ندعي النقل وأنتم تدعون الاشتراك والنقل أولى من الاشتراك لوجهين
أحدهما أن اللفظ المنقول موضوع لمعنى واحد في الأزمنة كلها أما قبل النقل فللمنقول
عنه وأما بعده فللمنقول إليه والمشترك موضوع لمعنيين في أكثر الأزمنة كلها ومعلوم
أن ما هو مقصور على معنى واحد أرجح مما هو متعدد في بعض الحدود وثانيهما أن اللفظ
قبل النقل يفهم منه المعنى المنقول عنه من غير قرينة وبعد النقل يفهم منه المعنى المنقول
إليه من غير قرينة أيضاً لأن النقل لا بد وأن يشتهر شهرة لا يرتاب معها وهذا
بخلاف المشترك فإنه عند عدم القرينة يبقى مجملاً فيخل بالتفاهم التاسع إذا دار بل
اللفظ بين الاشتراك والتخصيص فالتخصيص أرجح كما لو قال الحنفي الزنا توجب تحريم
المصاهرة لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف فهي منكوحة الأب
فوجب أن تحرم مراد النكاح حقيقة في التداخل وحمله على العقد مجاز فيقول المعترض
لا نسلم أنه مجاز في العقد بل هو حقيقة فيه كما هو حقيقة في التداخل فيكون
مشتركاً بينهما والمشترك إذا وجدت قرينة تمنع من حمله على أحد مدلوليه استحال
حمله عليه وهاهنا قد وجدت قرينة تمنع من حمله على التداخل ومتى أن التداخل يكون في
العضو المخصوص وفي البنت وفي البلد ومعلوم أنه لا يحرم على الابن شيء مما دخله الأب
غير الوطء فيكون النكاح عاماً دخله التخصيص فلا يكون حجة وإذا لم يكن حجة امتنع
حمل النكاح في الآية على التداخل وإذا امتنع حمله على التداخل تعين حمله على العقد
وهي قرينة على العقد فوجب أن لا يحرم فيقول الحنفي فقد دار اللفظ بين الاشتراك
والتخصيص فيكون التخصيص أرجح لأنه راجح على المجاز كما تقدم والمجاز راجح
على الاشتراك كما تقدم آنفاً فالتخصيص أرجح من الاشتراك ضرورة أن الراجح على
الراجح على الشيء راجح عليه العاشر إذا دار اللفظ بين الاشتراك والإضمار فالإضمار
أولى كما لو قال الشافعي فاتحة الكتاب واجبة في الصلاة على الجنب لقوله عليه
السلام كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ومنه صلاة فيجب أن تكون الفاتحة
واجبة فيها فيقول المعترض لا نسلم أن لفظ الصلاة منقول فهو في عرف الشرع

مشترك بين الأركان المخصوصة السابقة وبين ما لا ركوع فيه ولا سجود كصلاة الجنازة وبين ما
لا ركوع فيه ولا سجود ولا سلام كالطواف وبين ما لا قيام فيه كصلاة المريض وإنما
قلنا إنه مشترك بين المذكورات لأنه ليس بينها قدر مشترك حتى يمكن أن يقال إن لفظ الصلاة
موضوع لذلك القدر المشترك تواطياً وإذا ثبت أنه مشترك كان مجملاً كالنسبة إلى كل
واحد من مدلولاته فيسقط به الاستدلال فيقول الشافعي المشترك عندهم من الألفاظ
العامة فيحمل على جميع مدلولاته عند قيام القرينة فتندرج صلاة الجنازة في عمومه
فيقول المعترض في الكلام إضمار يجب المصير إليه دفعاً للاشتراك الذي هو على خلاف
الأصل وتقديره كل صلاة من الصلوات الخمس لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج
والإضمار أرجح من الاشتراك لأنه وإن كان كل واحد منهما على خلاف الأصل لكن
الإضمار إنما يحسن حيث يكون المضمر معيناً كقوله تعالى واسأل القرية فإن كل أحد
يعلم أن المراد منه واسأل أهل القرية وعلى هذا التقدير لا يخل بالتفاهم بخلاف الاشتراك ك
فإنه متى ورد لفظ مشترك مجرد عن القرينة الأولى احتمل أن يكون المراد منه الكل وأن يكون المراد
منه البعض الحادي عشر إذا دار اللفظ بين النقل والإضمار فالإضمار أرجح كما لو قال
الحنفي في الذهب بالذهب يفيد صحة الملك لقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا
والربا في اللغة الزيادة وهو في الشرع يفيد ما كان يفيده في اللغة إلا أنه فيه إضمار
تقديره وحرم أخذ الربا أي الزيادة فيكون المحرم إنما هو أخذ الزيادة فقط
وأما ما عداها فلا يحرم والعقد ليس هو الزيادة بل غيره فوجب أن يكون العقد
يفيد العاقد الملك فيقول المعترض الربا منقول في الشرع عن موضوعه في
اللغة إلى العقد الذي تقترن به الزيادة فهو في الشرع عبارة عن مجموع العقد
والزيادة فيكون حراماً فلا يفيد صحة الملك فيقول الحنفي قد ثبت أن الذي هو
الإضمار وما ذكرت أنت إليه هو النقل والإضمار أولى من النقل لما ذكرناه في المجاز
سواء بسواء الثاني عشر إذا دار اللفظ بين النقل والتخصيص فالتخصيص أولى
كما لو قال المالكي يظاهر من الأمة وأم الولد لا يعم لقوله تعالى والذين يظاهرون من
نسائهم وهي من جملة النساء لغة وأهل اللغة فيقول المعترض لفظ النساء منقول
في العرف إلى الحرائر مقصور عليهن فلا يتناول محل النزاع إذ لو لم يكن منقولاً للنعم

يكون مخصوصًا لأن ذوات المحارم من نسائهم باتفاق أهل اللغة ولا يلزم منه
ظاهره فيقول المستدل قد تعارض النقل والتخصيص والتخصيص أرجح لأن التخصيص
راجح على المجاز كما تقدم والمجاز راجح على النقل كما تقدم أيضًا فيكون التخصيص
أرجح من النقل ضرورة أن الراجح على الراجح على الشيء أرجح من ذلك الشيء الحادي
عشر إذا دار اللفظ بين الإضمار والتخصيص فالتخصيص أرجح كما قال المالكي
إذا تاب المرتد لا يجب عليه قضاء ما تركه من الصلوات لقوله تعالى قل للذين كفروا
إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولقوله عليه السلام الإسلام يجب ما قبله فيقول
المعترض هذا مخصوص بأنه يجب عليه قضاء الديون والودائع بالإجماع فيقول
المستدل التخصيص على خلاف الأصل فيحتمل أن يكون في الكلام إضمار صونًا له عن
التخصيص الذي هو على خلاف الأصل تقديره يجب إثم ما قبله وكون الصلاة متقررة
في الذمة ليس إثمًا فلا تسقط فيقول المعترض حينئذ فقد دار اللفظ بين التخصيص
والإضمار والتخصيص أولى لأنه أرجح من المجاز كما تقدم والإضمار والمجاز متساويان
كما تقدم آنفًا فيلزم أن يكون التخصيص أرجح من الإضمار ضرورة أن الراجح على أحد
المتساويين راجح على المساوي الآخر المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى الشرعية
واقعة خلافًا للقاضي وأثبتت المعتزلة الدينية أيضًا أقول قد تقدم أن الحقائق
ثلاث لغوية وعرفية وشرعية أما الحقائق اللغوية فأجمع الكل على جوازها ووقوعها
وأما الحقائق العرفية فهي إما عامة أو خاصة كما تقدم وأجمع الكل على جواز القسمين
لأنه لا يمتنع عقلًا أن ينقل لفظ عن معناه اللغوي إلى معنى آخر لغرض من الأغراض
المقصودة للعقلاء فكان الوضع الأول لغرض الواضع ويكون النقل أيضًا لغرض
الناقل وأما وقوعها فالمشهور في كتب الأصوليين أنه مجمع عليه كجوازها لكن كلام
الإمام فخر الدين في كتبه كالمحصول وغيره يشعر بثبوت الخلاف في وقوعها لأنه قال
في المحصول الحقيقة العرفية هي التي انتقلت عن معناها إلى الغير بعرف الاستعمال ثم ذلك
العرف قد يكون عامًا وقد يكون خاصًا ولا شك في إمكان القسمين وإنما النزاع في الوقوع
فأثبت الخلاف في وقوعها كما تراه وهو غريب وأما الحقيقة الشرعية فالمشهور
أن جوازها مجمع عليه لأنه لا يمتنع عقلًا أن يضع الشارع لفظًا لمعنى

سواء كان ذلك اللفظ والمعنى معلومين عند أهل اللغة أو مجهولين أو كان أحدهما معلومًا
والآخر مجهولًا ونقل أبو الحسين البصري عن قوم أنهم منعوا من الجواز قال في
المعتمد وقد أبى قوم جواز ذلك واختلف تعليلهم فعلله بعضهم بدلالة على أنه منع من
إمكان ذلك وعلله الآخرون بدلالة على أنهم منعوا من حسنه والحق أنه لا شك في جوازها
لما ذكرناه واعلم أن لنا لفظين لفظ الشرعية ولفظ الدينية وكل واحد منهما يطلق
على نحو الصلاة والزكاة وعلى نحو الإيمان والفسق ولا فرق عند أصحابنا بين
اللفظين وفرق المعتزلة بعرف الاصطلاح بينهما فقالوا ما نقله الشارع من
نحو الصلاة والزكاة والصوم والحج نسميه حقائق شرعية وما نقله من نحو الإيمان
والكفر والفسق والمؤمن والكافر والفاسق نسميه حقائق دينية لتفرقة بين القسمين
ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعنى وإذا علم ذلك فالخلاف واقع في القسمين
ولنبين كل واحد منهما ببحث البحث الأول في الحقيقة الشرعية وقد اختلفوا في
وقوعها على ثلاثة أقوال أولها مذهب المعتزلة وكثير من الفقهاء واختاره المصنف
وهو أن الشارع نقلها عن مدلولاتها اللغوية إلى معان شرعية من غير مراعاة كونها
مجازًا في المعنى المنقول إليه فهي عندهم كمنقول ذي جد فلا بد من لفظ يدل عليه وثانيها
مذهب القاضي أبي بكر والخوارج وكثير من الفقهاء وهو أن الشارع لم ينقلها عن معانيها
اللغوية بل استعملها فيها وزاد فيها شروطًا صارت بها شرعية وثالثها مذهب
إمام الحرمين والغزالي واختاره الإمام فخر الدين في كتبه وهو أن الشارع لم ينقلها وإنما
استعملها في مجازاتها اللغوية حتى اشتهرت وصارت إذا أطلقت لم يفهم إلا تلك
المجازات قال رحمه الله تعالى لنا القطع بالاستقراء أن الصلاة للأركان والزكاة
والصوم والحج كذلك وهي في اللغة الدعاء والنماء والإمساك والقصد مطلقًا
أقول لما قدم الخلاف في المسألة شرع يذكر دليل كل مذهب على انفراده وقد بدأ
بدليل المذهب الذي اختاره وهو مذهب المعتزلة وإنما أفرد الدليل على إثبات
الحقائق الشرعية عن الدليل على إثبات الحقائق الدينية لأنه لم يوافقهم إلا في الشرعية
وأما الدينية فقد ظاهر منعه فيها وقد احتجوا على إثبات الأسماء الشرعية بأن
قالوا القطع حاصل لنا بأن لفظ الصلاة موضوع في الشرع بإزاء الأركان المخصوصة

من الركوع والسجود وغيرهما ولفظ الزكاة موضوع للقدر المخرج كثيرا على الوجه
المخصوص ولفظ الصوم موضوع للامساك عن الاكل والشرب والجماع في زمن مخصوص
ولفظ الحج موضوع للقصد الى الامكنة المخصوصة كعرفة ومكة ومنى فكل من الاسماء
منقولة عن معانيها اللغوية قطعا لان لفظ الصلاة في اللغة موضوع للدعاء مطلقا
سواء كان في الصلاة او غيرها ولفظ الزكاة موضوع للنماء مطلقا سواء كان في
المال الذي بلغ نصابا او غيره ولفظ الصوم موضوع للامساك مطلقا من غير تعيين
زمان ولا اعتبار شرط ولفظ الحج موضوع للقصد مطلقا من غير تعيين مكان ولا
زمان ثم ان هذه الالفاظ اذا اطلقت الان لم يتبادر الى الذهن الا معانيها الشرعية
وهو دليل الحقيقة كما تقدم ذكره قال بعضهم الله تعالى فوقهم باقية والديانات ذات
شروط وديانة في الصلاة غير داع ولا متبع ه اقول لما ذكر دليل المذهب الذي
اختاره شرع يذكر دليل المذهب الثاني وهو كون الشرع لم ينقلها عن معانيها
اللغوية وقد احتجوا على ذلك بان قالوا المراد من قوله تعالى اقيموا الصلاة معناه اللغوي
الذي هو الدعاء لكن الشارع زاد عليه شروطا لا يصح شرعا الا بها وتلك الشروط هي
الركوع والسجود والقراءة والقيام والقعود وغيرها ه وكذلك قوله تعالى واتوا الزكاة
المراد به معناه اللغوي الذي هو النماء لانه مستفاد من تحصين بركة دفع حاجة المحتاجين
على ما ورد به الخبر ه ثم ان الشارع زاد عليه شروطا وهي حولان الحول وتمام النصاب
ومجيء الساعي وغيرها ه وكذلك قوله تعالى كتب عليكم الصيام المراد به معناه اللغوي
الذي هو الامساك مطلقا لكن الشارع زاد عليه شروطا وهي تخصيصه بزمان معين
وترك الاكل والشرب والجماع ومقارنة النية ه وكذلك قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
المراد به معناه اللغوي الذي هو القصد مطلقا لكن الشارع زاد عليه شروطا كالوقوف
بعرفة والطواف بالبيت بمنى وغيرهما وليس في جميع ذلك ما يدل على ان الشارع غير
الوضع اللغوي بالنقل واذا كان كذلك بطل القول بكون الشارع نقلها ه قلنا الجواب
عنه ان ما ذكروه مردود لانا لا نسلم ان تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية
لان لفظ الصلاة مثلا موضوع في اللغة اما على الدعاء كقوله تعالى وصل

للدعاء

عليهم ان صلواتك سكن لهم ه واما المتابعة كما يسمى التالي مصليا لكونه تابعا
للسابق ه واما لتعظيم الورك كما افتاه بعض العلماء لانه قال انما سميت الصلاة صلاة
لان عبادة المسلمين في الصلاة لن يقفوا صفوفا فاذا ركعوا كان راس الكريم عند صلى
الاخر وهو عظم وركه ونحن نجد لفظ الصلاة عند اطلاقه في الشرع لا يفيد شيئا من
من المعاني الثلاثة اما انه لا يفيد الدعاء فكما في صلاة الاخرس فانها صلاة شرعية
ولا دعاء فيها ه واما انه لا يفيد المتابعة فكما في صلاة الامام والمنفرد فان
كل واحد منهما ليس تابعا لغيره ه واما انه ليس راس احدهم عند صلى الاخر فكما
في الامام والمنفرد ايضا لان راس كل واحد منهما ليس عند عظم ورك غيره ه فلو
كان معنى الصلاة في الشرع هو نفس معناها في اللغة لما سميت صلاة الاخرس
والامام والمنفرد صلاة واللازم باطل فالملزوم مثله ه واذا ثبت ان لفظ الصلاة لا
يفيد شيئا من المعاني الثلاثة التي وضع لها في اللغة بل يفيد الاركان المخصوصة
ثبت انه موضوع بازائها وهو المطلوب ه قال رحمه الله تعالى قولهم مجاز
قلنا لو اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى ولو اريد اهل اللغة فخلاف الظاهر لانهم
لم يعرفوها وانها تعرف بغير قرينة ه اقول لما ذكر دليل المذهب الذي اختاره وذكر
دليل المذهب الثاني واجاب عنه شرع يذكر دليل المذهب الثالث وقد احتجوا على
ان الشارع لم ينقل هذه الالفاظ الكلية وانما استعملها في غير معانيها اللغوية ه بان
قالوا كما تكلمت العرب بالحقيقة تكلموا بالمجاز وهو من انواع المجاز المشهور تسمية الشيء
باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود ه والمجموع المسمى بالصلاة لفظ الصلاة اي الدعاء بل
هو الجزء المقصود لقوله تعالى اقم الصلاة لذكري ولا شك ان دعاء الفاتحة ذكره
لله تعالى ولكن المقصود من الصلاة انما هو التضرع والاقرار له بالعبودية وذلك
لا يوجد في ركن من اركان الصلاة الا في دعاء الفاتحة واذا كان الدعاء لفظها
هذا المجموع كان اطلاقه عليه من باب اطلاق اسم الجزء على الكل فيكون مجازا
لغويا ه واما لفظ الزكاة فانما اطلق على المجموع من حولان الحول وتمام النصاب
ومجيء الساعي لكون النماء الذي به يتم النصاب سببا للوجوب فاطلاق لفظ
الزكاة على المجموع من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وذلك من

انواع المجاز المشهورة وكان اطلاق لفظ الزكاة على المجموع مجازا لغويا واما لفظ الصوم
فانما اطلق على المجموع من الامساك عن الاكل والشرب والجماع في زمن مخصوص مع
مقارنة النية لكون الامساك عن الاكل والشرب هو الجزء المقصود من الصوم لما فيه
من كسر الشهوة والانجذاب الى عالم القدس وكان مجازا لغويا واما لفظ الحج فانما
اطلق على المجموع من الاحرام والطواف والوقوف بعرفة والمبيت بمنى وغيرها
لكون القصد الى تلك الافعال هو الجزء المعتبر اذ لا يصح شيء منها الا بالقصد اليه فكان من فيكون مجازا ح
باب اطلاق اسم الجزء على الكل لغويا ثم لو كان المراد بالنقل ما ذكرناه من
كون الشارع استعمل تلك الالفاظ في مجازاتها اللغوية فقد ارتفع النزاع وان
كان المراد به ما حكيتموه عنهم فيحتجون بالدليل المذكور والجواب عنه من وجهين
الاول انه لا نزاع في ان الشارع اطلق هذه الالفاظ على تلك المعاني الشرعية فقولكم
انها مجازات ان اريد به ان الشارع استعمل تلك الالفاظ في تلك المعاني حتى صارت
حقايق شرعية ومع كونها حقايق شرعية فهي مجازات لغوية فهو الذي ندعيه
اذ لا نزاع في جواز كون اللفظ الواحد مجازا لغويا باعتبار وحقيقة شرعية باعتبار
لغة وان اردتم به ان اهل اللغة تجوزوا باستعمال لفظ الصلاة من الدعاء التي هو احد اجزاء ان ح
الصلاة المجموعة وكذا غيره من الالفاظ فهو خلاف الظاهر لان استعمال اللفظ
في معنى يستدعي معرفة ذلك المعنى ومعلوم ان اهل اللغة قبل ورود الشرع لم يعرفوا
تلك المعاني المشروعة واذا لم يعرفوها فكيف يمكن ان يقال انهم تجوزوا بتلك المعاني
الثاني ان الالفاظ المذكورة اذا اطلقت فهم منها تلك المعاني الشرعية من غير
قرينة وهو دليل الحقيقة فلو كانت مجازا لم تفهم الا بقرينة فوجب ان تكون حقايق
شرعية قال رحمه الله تعالى القاضي لو كانت كذلك لفهمها المكلف ولو
فهمها لنقل لانا مكلفون مثلهم والاحاد لا تفيد ولا تواتر والجواب انهم فهموها
بالقراين كالاطفال اقول لما ذكر ما تمسك به ارباب المذهبين الاخيرين
واجاب عنه شرع يذكر ما احتجوا به على بطلان القول بالنقل فقد احتجوا على ذلك
من وجهين الاول ما ذكره القاضي ابو بكر وهو انه يقال لو نقل الشارع تلك
الالفاظ عن معانيها اللغوية بحيث صارت حقايق شرعية لفهمها

الشارع للمكلفين والا لكان تكليفا بالمحال ولو فهمها لنقل الينا لانا مكلفون
مثلهم والنقل لا بد وان يكون بطريق الاحاد او بطريق التواتر والاحاد لا يفيد المطلوب ب
في مثل هذا المقام والتواتر مفقود بالاتفاق والجواب عنه انا لا نسلم ان
التكليف بالمحال غير جائز على ما عرف من مذهب اصحابنا ولئن سلمنا انه غير جائز لكن
انما يكون تكليفا بالمحال ان لو كلفهم بفهمها قبل تفهيمهم اياها ولئن سلمنا ذلك ولئن
سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان التفهيم لا طريق له الا النقل ولم لا يجوز ان يكون التفهيم
بالاشارة الى الشيء وبالقراين الحالية بحيث ينتهي ذلك الى حد يفيد اليقين كدلالة
الاخرس على ما في ضميره باشارته وكفهم الاطفال اللغة من الوالدين بالقراين ولئن
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز الاكتفاء في مثل هذا المقام بالاحاد لا بد لهذا المنع من
دليل قال رحمه الله تعالى لو كان كذلك لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها
والقرآن عربي ولانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا اقول هذا هو الدليل الثاني
من الدليلين اللذين احتجوا بهما على بطلان القول بالنقل وهو ان الشارع لو نقل لو جاز
تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة فلان اللفظ انما يكون عربيا او عجميا لدلالته على ما وضعه
واضع لغة من تلك اللغات بازائه لا لذاته وصورته لما سنذكره من ان دلالة
الالفاظ على معانيها ليست ذاتية بل تابعة للوضع فاذا علمنا ان الوضع الاول صدر
من واضع لغة العرب سميناه عربيا وان علمنا انه صدر من واضع لغة العجم سميناه
عجميا وان لم نعلم شيئا من ذلك امتنع وصف اللفظ بكونه عربيا او عجميا سواء
قلنا ان الواضع هو الله تعالى او البشر اما ان قلنا ان الواضع هو الله تعالى فلان
كل لغة تنسب الى طايفة بالاستعمال واما ان قلنا ان الواضع هو البشر فظاهر
واذا ثبت ذلك فمعلوم ان اهل اللغة لم يضعوا لفظ الصلاة والزكاة والصيام
والحج بازاء معانيها الشرعية فلا تكون عربية وهذا معنى قول المصنف لانهم
لم يضعوها اي بيان الملازمة ان العرب لم تضع هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني
الشرعية لكونهم لم يعرفوها على الوجه الذي ذكرناه فلا تكون عربية

ومن هذه الملازمة نظر لانا لا نسلم ان العرب لم تضع هذه الالفاظ ليلزم ان يكون
غير عربية بل وضعتها لمعانيها اللغوية ونقل الشارع لها عن تلك المعاني الى المعاني
المشروعة لا يخرجها عن كونها عربية لان العرب اذا وضعت لفظا لمعنى لم يسبق
بوضعه كان ذلك اللفظ عربيا سواء نقل ذلك اللفظ لمعنى يعرفه العرب او لمعنى
لا تعرفه كان ابراهيم واسما على الفاظ عجمية لكون العجم وضعها اولا لمعان
لم يسبق اليها وقد نقلها العرب الى معان لا يعرفها العجم فنقل العرب لتلك الالفاظ
التي لم يعرفها العجم لا يخرجها عن كونها عجمية ولاجل ذلك امتنع صرفها بالاتفاق
واذا كان كذلك وجب ان تكون تلك الالفاظ عربية لكون العرب ابتداء وضعها
ونقل الشارع لها لا يخرجها عن كونها عربية ه واما بطلان التالي فلان تلك
الالفاظ متى كونه في القرآن فلو كانت غير عربية لم يكن القرآن بتمامه عربيا لكن
القرآن بتمامه عربي بدليل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا ه وقوله تعالى قرآنا عربيا
غير ذي عوج وقوله تعالى عربي مبين فصرح بكون القرآن عربيا ه وبدليل قوله وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ومحمد صلى الله عليه وسلم من العرب فيجب ان
يكون مبعوثا بلسان العرب وهذا معنى قول المصنف لما الصغرى فلانه يلزم ان
لا يكون القرآن عربيا اي ولما بطلان التالي ثم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا
بتمامه لما ذكرنا من الآيات ه وانما اطلق الصغرى على بطلان التالي وان كان ذلك لا
يطلق في الاصطلاح الا على المقدمة التي يكون فيها الحد الاصغر من حدود البرهان ه
الاقتراني لكون التالي جزء من المقدمة الشرطية التي تستثنى احد طرفيها فاطلق الصغرى
عليها باعتبار اندراجه فيها ه قال رحمه الله واجيب بانها عربية بوضع الشارع
لها مجازا او انزلناه ضمير السورة ويصح اطلاق اسم القرآن عليها كالماء والعسل بخلاف
نحو المائة والرغيف ولو سلم فيصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه
فارسية او عربية ه اقول لما ذكر الدليل الثاني من دليل خصمه شرع يجيب عنه
وبيانه ان يقال لا نسلم صدق الملازمة ه وسنده المنع ان اللفظ كما يكون عربيا باستعماله
في حقيقته اللغوية تكون عربيا باستعماله في مجازه اللغوي وتلك الالفاظ وان كانت
حقائق شرعية بوضع الشارع لها فهي مجازات لغوية فتكون عربية

باستعمال اهل العربية لها في مجازاتها اللغوية ه ولئن سلمنا صدق الملازمة ولا نسلم بطلان
اللازم وهو كون القرآن غير عربي بل هو عربي لان الضمير في قوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا في سورة يوسف عليه السلام عائد الى السورة فقط لا الى جميع القرآن ه وكذا
قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا في سورة الشورى يعود الى تلك السورة ايضا لان
لفظ القرآن موضوع لمعنى مشترك بين الكل والبعض فكما يقال للكل انه قرآن يقال
للبعض انه قرآن فهو حقيقة في المعنيين لان العرب اطلقته عليهما والاصل في الاطلاق
الحقيقة لان القرآن ماخوذ من الجمع ومنه قولهم قرأت الناقة اذا جمعت لبنها
في ضرعها وقرأت الماء في الحوض اذا جمعته فيه والسورة الواحدة فيها معنى الجمع لكونها
مشتملة على حروف الهجاء وكلمات واذا تقرر صح اطلاق القرآن عليهما واذا كان كذلك
فليس حمله على الكل اولى من حمله على البعض ولا يتعين احدهما الا بمرجح لكن حمله على
البعض ارجح لانه المتفق عليه ه فان قيل اجمع الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا قرآنا
واحدا فلو كان البعض قرآنا والكل قرآنا للزم التثنية في القرآن وهو خلاف الاجماع
واذا لم يكن القرآن الا واحدا تعين ان يكون هو الكل لاجماع الامة على تسميته قرآنا
قلنا اما الذي تعنون بالاجماع ان عنيتم به انهم اجمعوا على ان الله لم ينزل الا قرآنا
واحدا فمسلم لكن لا يمنع ذلك من اطلاق اسم القرآن على بعضه ه وان عنيتم به انهم
اجمعوا على ان المجموع قرآن والبعض ليس بقرآن فممنوع لما ذكرناه ه قوله ويصح
اطلاق اسم القرآن عليها كالماء والعسل بخلاف نحو المائة والرغيف هو جواب
عن سؤال مقدر كان قائلا يقول ما ذكرتموه من الدليل على كون بعض القرآن قرآنا
معارض بما يدل على انه ليس بقرآن وهو صحة قول القائل في السورة والآية انها
بعض القرآن والبعض مغاير للكل ه اجاب عنه بان قال المراد بان السورة والآية
بعض القرآن انهما بعض الجملة المسماة بالقرآن وليس في ذلك ما يدل على ان بعض القرآن
ليس بقرآن حقيقة لان الاشياء البسيطة يشارك جزؤها كلها في الاسم والحقيقة
وذلك كالماء والعسل واللحم والشحم فان بعض كل واحد من هذه مشارك لكله في
حقيقته وفي اسمه ه فيقال لبعض الماء ماء ولبعض العسل عسل ولبعض اللحم
لحم ولبعض الشحم شحم وكذا حكم سائر البسائط ه وانما يمتنع اطلاق اسم الكل

على الجزء في الاشياء المركبة التي لا يكون البعض فيها مشاركا للكل في حقيقته كالمائة
والعشرة والرغيف والدار فلا يقال البعض المائة مائة والبعض الرغيف رغيف
ولا البعض الدار دار والقرآن بسيط فيصح اطلاق لفظ القرآن على بعضه وقيل
كله الا ترى انه لو حلف ان لا يشرب الماء ولا ياكل العسل ولا يقرأ القرآن فانه
يحنث بشرب نقطة من الماء وباكل نقطة ولعقة من العسل وبقراءة اية ولعله من
القرآن بخلاف ما لو حلف انه يعطي له مائة درهم او ياكل رغيفا فانه اذا اعطاه
اقل من المائة او اكل اقل من الرغيف لم يحنث باتفاق الفقهاء للعشرين على ذلك في
القوتين ولئن سلمنا ان هذه الاية تدل على كون القرآن تماما عربيا لا كن لا نها
عليه بطريق الحقيقة او بطريق المجاز الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يقدح في
غرضنا لانه يصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي مجازا كالزنجي يسمى اسود
وان كان بعضه ابيض كاسنانه وشحمة عينيه وكالتركي يسمى ابيض وان كان
بعضه اسود كالناظر من عينيه وكشعر عربي فيه الفاظ قليلة من الفارسية
فانه يسمى عربيا او شعر فارسي فيه الفاظ قليلة من العربية فانه يسمى
فارسيا وكذلك القرآن يسمى عربيا وان كان فيه الفاظ قليلة غير عربية فان
الذي فيه من تلك الالفاظ القليلة التي ليست بعربية لا تخرجه عن كونه عربيا
البحث الثاني في الحقيقة الدينية قال رحمه الله تعالى نقلت المعتزلة
الايمان التصديق وفي الشرع العبادات لانها الدين المعتبر والدين الاسلام
والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ فثبت ان الايمان العبادات لقوله تعالى فاخرجنا من
كان فيها من المومنين اقول لما ذكر ما سبق ان نقال على اثبات الحقايق
الشرعية دليلا وجوابا شرع بذكر ادلة المعتزلة على اثبات الحقايق الدينية
وانما افرد لها دليلا لانه لم يوافقهم على اثباتها كما وافقهم على اثبات الحقايق
الشرعية ولا بد من تقديم مقدمة يحتاج اليها في فهم هذا الدليل وهي ان
نقول للايمان معنيان لغوي وشرعي اما اللغوي فهو التصديق لاجماع
اهل اللغة على ذلك يقول اهل اللغة امن فلان بكذا اي صدق به

118

وفي القرآن الكريم وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي مصدق لنا واذا قيل
فلان مومن بالحشر والنشر لم يفهم منه عند الاطلاق الا انه مصدق بذلك واما
الشرعي فاختلف المتكلمون فيه فمنهم من قال انه اسم لعمل القلوب فقط ومنهم من قال
انه اسم لعمل الجوارح فقط ومنهم من قال انه اسم لمجموعهما اما الذين قالوا انه
اسم لعمل القلب فلهم فيه مذهبان احدهما انه اسم للتصديق النفساني وهو
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واصحابه وثانيهما انه اسم للمعرفة وهو مذهب
الشريف المرتضى وسائر اهل البيت وجمهور صفولين واصح الروايتين عن الاشعري
واما الذين قالوا انه اسم لعمل الجوارح فقط فمنهم من جعله اسما للنطق بكلمتي الشهادة
فقط وهو مذهب الكرامية ومنهم من جعله اسما لسائر الاعمال وهو مذهب
المعتزلة ثم اختلفوا فمنهم من جعله اسما لفعل الواجب واجتناب المحظور
وهو مذهب ابي علي وابي هاشم وجمهورهم ومنهم من جعله اسما لجميع الطاعات
واجبة كانت او مندوبة واجتناب جميع المحظورات وهو مذهب ابي الهذيل والقاضي
عبد الجبار واما الذين قالوا انه اسم لمجموعهما فهم الذين قالوا الايمان تصديق
بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح وهم اكثر السلف واذا علم ذلك فقد
احتج المعتزلة على اثبات الحقايق الدينية من وجهين الاول ان الايمان في اللغة
التصديق باتفاق اهل اللغة كما تقدم وقد نقله الشارع الى فعل العبادات من اقام
الصلاة وايتاء الزكاة وغيرهما والدليل عليه ان فعل العبادات هو الدين المعتبر
والدين المعتبر هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل العبادات هو الايمان
اما ان فعل العبادات هو الدين المعتبر فالدليل عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة وذلك دين القيمة
ووجه الاستدلال بهذه الاية ان قوله وما امروا الا ليعبدوا الله نفي واستثناء
ومن ذلك النفي والاستثناء ان النفي اثبات والمستثنى هو قوله ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة فيجب ان يكون جميع من المستثنيات

اثباتا للكون استثناء من النفي وذلك لانه يدل على انه امرهم بالعبادة الخالصة لله تعالى واقام الصلاة وايتاء الزكاة وما امروا بغيرها وذلك دين القيمة اشارة الى جميع ما تقدم من العبادات فيجب ان يكون جميع ما تقدم من العبادات هو الدين المعتبر واما الدين المعتبر هو الاسلام والدليل عليه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فالدليل عليه من وجهين احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من متبعه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لاكنه مقبول من متبعه بالاجماع فلا يكون الاسلام غير الايمان وثانيهما قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين استثنى المسلمين من المومنين وذلك يدل على ان الاسلام هو الايمان والا لكان الاستثناء من غير الجنس وهو غير جائز لكونه على خلاف الاصل فثبت ان الشارع قد نقل الايمان عن معناه اللغوي الذي هو التصديق الى فعل العبادات قال رحمه الله تعالى وعورض بقوله قل لم تومنوا ولاكن قولوا اسلمنا اقول لم يستوف المصنف الجواب عن الدليل المذكور وانما ذكر هذه الاية على سبيل المعارضة لقولهم ان الاسلام هو الايمان فلنذكر الجواب عما ذكروه بافساد مقدماته ثم نذكر المعارضة بالاية المذكورة فنقول لا نسلم صحة مقدمات الدليل المذكور اما قولهم ان فعل العبادات هو الدين المعتبر فممنوع لان اسم الاشارة في قوله وذلك دين القيمة لا يمكن رجوعه الى المذكور السابق لوجهين احدهما ان لفظ ذلك مفرد بالاتفاق فلا يصح عوده الى الامور الكثيرة وثانيهما انه اشارة الى المذكر والصلاة والزكاة مونث فتمتنع الاشارة به اليهما واذا امتنع عوده الى ما ذكروه فلا بد من اضمار شيء يصح به الكلام الذي قرروه فيكون التقدير وذلك الذي امروا به دين القيمة واذا كان لا بد من الاضمار فلنضمر ما ذكرنا بان نضمر غيره من الاخلاص او الدين فيكون وذلك الاخلاص او ذلك الدين دين القيمة ويدل على صحة اضماره قوله مخلصين له الدين ولما تعارض الاحتمالان فلا بد من الترجيح فنقول ما ذكرناه من الاضمار اولى مما ذكروه لانه لا يلزم معه تغيير اللغة عن وضعها

التقليد

١١٦

بخلاف ما ذكروه فانه يلزم معه تغييرها بالنقل وما لا يلزم معه نقل اولى مما يلزم معه لما في عدم النقل من ابقاء على الاصل واما قولهم ان الاسلام هو الايمان فممنوع بل هما امران متغايران وما استدلوا به من الاية معارض بقوله قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولاكن قولوا اسلمنا فان هذه الاية تدل على ان الاسلام مغاير للايمان قال رحمه الله تعالى وقالوا لو لم يكن كذلك لكان قاطع الطريق مومنا وليس بمومن لانه مخزي لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته والمومن لا يخزى لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه اقول لما ذكر دليلهم الاول شرع يذكر دليلهم الثاني وهو ان يقال احتج المعتزلة ايضا على ان الشارع قد نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي الى فعل العبادات بان قالوا لو لم يكن الايمان في الشرع عبارة عن فعل العبادات لكان قاطع الطريق مومنا لانه مصدق بالله وملايكته وكتبه ورسله لاكنه ليس بمومن لانه من اهل النار وكل من هو من اهل النار فهو مخزي يوم القيامة والمومن لا يخزى يوم القيامة اما كونه من اهل النار فلقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا الى قوله عظيم واما كل من هو من اهل النار فهو مخزي فلقوله تعالى حكاية عنهم ولم يكذبهم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما ان المومن لا يخزى يوم القيامة فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه واذا ثبت ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمومن لا يخزى يوم القيامة ثبت ان قاطع الطريق ليس بمومن وهو المطلوب قال رحمه الله تعالى واجيب بانه للصحابة او مستانف اقول لما ذكر دليلهم الثاني شرع يجيب عنه وقد اجاب عنه من وجهين احدهما ان قوله تعالى والذين امنوا معه لا يتناول كل مومن بل هو مخصوص بالصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم الذين كانوا معه في عصره والذين كانوا معه في عصره لم يصدر منهم ما دل عليه صدر الاية من الحراب لله ورسوله والسعي في الارض بالفساد الذي اوجب دخول النار في الاية واذا كان كذلك فلا يلزم من نفي الخزي عن الصحابة نفي الخزي عن غيرهم وثانيهما انه كلام مستانف لا تعلق له بقوله يوم لا يخزي الله النبي

انه و

بدليل قوله خ

لأن قوله تعالى والذين امنوا معه مبتدأ وخبره نورهم يسعى بين أيديهم ٥ المسألة
الرابعة قال رحمه الله تعالى مسئلة المجاز واقع خلافا للاستاذ بدليل
الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل قالوا مخل بالتفاهم وهو
استبعاد ٥ اقول قلت تقدم ان المصنف انكر وقوع المجاز في المركب والمجاز قد بان
في المفرد لا نزاع هنا على مقتضى مذهبه انما هو في وقوعه في المفرد ٥ وقد
اختلفوا في ذلك فذهب جمهور المحققين الى انه واقع في اللغة ٥ وذهب الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني وغيره الى انه غير واقع ٥ والصحيح ما ذهب اليه الجمهور
والدليل عليه انه قد شاع عن اهل اللغة انهم اطلقوا لفظ الاسد على الرجل
الشجاع ولفظ الحمار على الرجل البليد واطلقوا ايضا شابت لمة الليل وقامت
الحرب على ساق وفلان على جناح السفر وركب متن الطريق وتوسطت الشمس
في كبد السماء الى غير ذلك مع اتفاقهم على ان جميع هذه الالفاظ حقيقة في معان
اخر اذ الاسد حقيقة في الحيوان المفترس والحمار حقيقة في الناهق واللمة حقيقة
في شعر الراس اذا جاوز شحمة الاذنين والجناح حقيقة في عضو الطاير والمتن حقيقة الاذن
في الظهر والكبد حقيقة في العضو المخصوص من آلة الغذاء فاطلاق هذه الالفاظ
على هذه المعاني لا يخلو اما ان يكون بطريق الحقيقة او بطريق المجاز لا سبيل الى ان يطلق الالفاظ
اللغوية عليها بغير ما في الوضع الاول كما تقدم ٥ والاول باطل لانه لو كان حقيقة
في معنى لغوي لزم الاشتراك لما تقدم من ان كل واحد منها حقيقة في معنى لغوي والاشتراك
منتف بدليل ان المشترك هو الذي لا يتبادر احد مدلوليه الى الذهن ٥ وهنا ليس كذلك
بل اذا اطلق لفظ الاسد تبادر الى الذهن الحيوان المفترس واذا اطلق لفظ الحمار يتبادر
الذهن الى الحيوان الناهق وكذلك في البواقي ٥ فلو كان مشتركا لما كان كذلك واذا
انتفى الاشتراك ثبت المجاز وهو المطلوب ٥ قوله المجاز مخل بالتفاهم الى آخره احتج
الاستاذ ابو اسحاق على امتناع وقوعه في اللغة من وجهين احدهما وهو الذي ذكره
المصنف انه ما من معنى الا ويمكن ان يعبر عنه بلفظ الحقيقة الموضوع له اولا بحيث
اذا عبر عنه بذلك اللفظ فهمه السامع منه فلا يقع فيه اخلال بالتفاهم واذا
كان كذلك فالتعبير عنه بلفظ المجاز مفتقر الى القرينة من غير حاجة اليه بعيد
عن اهل الحكمة والبلاغة لانه ربما لم يطلع السامع على القرينة

فيحمله على الحقيقة او يبقى مترددا بين حمل اللفظ على حقيقته او مجازه فيختل
التفاهم ولا يحصل مقصود المخاطب ٥ وثانيهما انه لو كان في لغة العرب لفظ مجازي
فاما ان يفيد معناه مع القرينة او لا مع القرينة فان كان مع القرينة فهو معها لا
يحتمل غيره فيكون حقيقة في ذلك المعنى وان كان لا مع القرينة فهو ايضا حقيقة اذ
لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من غير قرينة ٥ قوله وهو استبعاد
هو جواب عن الشبهة الاولى من الشبهتين اللتين ذكرناهما الآن ٥ وتقريره انا نقول
لا نسلم انه مخل بالتفاهم بل يفهم المراد بالقرينة لان القرينة لا بد وان يكون
نوعها معتبرا بحيث لا يخفى على السامع المراد من اللفظ معها فقوله ربما لم
يطلع السامع على القرينة فيحمله على الحقيقة او يتردد استبعاد ٥ واستبعاد الشيء
لا ينافي وقوعه ٥ والجواب عن الشبهة الثانية انا نختار انه يفيد معناه مع
القرينة ولا نسلم انه حقيقة بل مجاز لان دلالة القرينة ليست وضعية لينتفي
ان يكون المجموع المركب من اللفظ والقرينة لفظا ولا دالا على المسمى ٥ فروع
ثلثة الاول اذا قلنا ان الشارع نقل الاسماء الشرعية فهل وقع فيما نقله منها
المتواطئة والمشترك والمترادف اولا اما المتواطئة فالظاهر انه واقع كلفظ
الركوع والسجود فان كلا منهما لفظ موضوع في الشرع لمعنى كلي مستو في محاله
واما المشترك ففيه خلاف واختار الامام فخر الدين وقوعه واحتج عليه بلفظ
الصلاة فانه يطلق في الشرع على معان مختلفة بالحقيقة كصلاة الاخرس بغير
قراءة ولا تكبير ولا سلام ٥ وصلاة المريض بلا قيام وصلاة الجنازة بلا ركوع
ولا سجود وليس بينها قدر مشترك يمكن جعله مسمى اللفظ ليكون متواطئا
وجوابه لم لا يجوز ان يكون بينها قدر مشترك وهو كونها فعلا مخصوصا واقعا
على احد الوجوه المخصوصة يقصد به التقرب الى الله تعالى واما المترادف
فالظاهر عدم وقوعه لانه خلاف الاصل ولا حاجة تدعو اليه لا يقال
فان الفرض والواجب مترادفان كما تقدم وهما شرعيان لانا نقول هذا يتوقف على
ان الشارع نقل لفظ الوجوب وهو كالمتعذر ٥ الفرع الثاني هل نقل الافعال
والحروف كما نقل الاسماء اولا ٥ اما الافعال فقد نقلها لا لذاتها بل لكونها
تابعة للاسماء لان الاصل كون الفعل مشتقا من المصدر لانه

صيغة تدل على وقوع المصدر في زمان مخصوص من الأزمنة الثلاثة وإذا
ثبت نقل المصدر الشرعي كما في الصلاة والزكاة ثبت نقل الفعل الشرعي
كصلى وزكى وأما الحروف فغير منقولة لكونها غير تابعة للأسماء
كما تبعته الأفعال على ما ذكره الفرع الثالث قال ابن جني أكثر اللغة مجاز
واحتج عليه من وجهين أحدهما أن الفعل يفيد المصدر فقولك قام زيد
معناه حصل منه القيام أي هذا الجنس من الفعل والجنس يتناول جميع الأفراد
الداخلة تحته ولا شك أنه لم يصدر منه جميع أفراد القيام الداخلة تحت
الوهم إذ لا يمكن اجتماعها لشخص واحد ولو عاش مائة سنة وثانيهما
قولك ضربت زيدًا لأنك لم تضرب إلا بعضه وكذا قولك رأيت عمرًا لأنك لم تر
إلا لونه وسطحه وأجيب عن الأول بأن المصدر لا يدل على الأفراد وإنما
يدل على القدر المشترك بينها وعن الثاني بأنه لا دلالة فيما ذكره من المثالين
على أن أكثر اللغة مجاز المسألة الخامسة قال رحمه الله تعالى وهو
في القرآن خلافًا للظاهرية بدليل ليس كمثله شيء واسأل القرية يريد أن ينقض
فاعتدوا عليه سيئة مثلها وغولته أقول اختلف القائلون بوقوع
المجاز في اللغة هل وقع في القرآن أم لا فذهب الجمهور إلى أنه واقع فيه
وذهب أهل الظاهر ومحمد بن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة والرافضة
إلى امتناع وقوعه في القرآن وفرق قوم فقالوا إن كان المجاز من جنس
الكلام الذي ينسب قائله إلى العي امتنع وقوعه فيه وإن كان من جنس
الكلام وبديعه جاز وانفرد الإمام فخر الدين بنقل الخلاف في وقوعه
في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهو غريب لم ينقله غيره اللهم إلا
من اختصر المحصول فإنه ذكره لوجوده فيه ثم إن أحدًا منهم لم يذكر
دليلًا على وقوعه في كلامه عليه السلام وكذا خصومهم لم يذكروا
أيضًا دليلًا على الامتناع من وقوعه وهو الصحيح ما ذهب إليه الجمهور
وقد ذكر المصنف دليله على ذلك خمس آيات من القرآن الآية الأولى ليس كمثله
فإنه قد وقع التجوز فيها بزيادة الكاف والدليل على زيادتها

أنها لو حذفت لبقي الكلام مستقلًا بلا فائدة فإن قيل لا نسلم أن الكاف
زائدة حتى يقال إنه وقع التجوز بها بل هي للتشبيه والمراد بالمثل في الآية الذات
ومنه قوله تعالى فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به أي بذات ما آمنتم به ومنه قولهم
مثلك لا يفعل هذا ولا تفعل مثلك كذا والمراد نفسه فيكون التقدير ليس كذاته
شيء وإذا كان كذلك فالكاف ليست زائدة واعلم أن الجواب عن هذا السؤال
لا ينكشف إلا بعد تقرير الخلاف في الكاف هل هي زائدة أم لا فنقول
ذهب الجمهور إلى أن الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء زائدة وذهب بعضهم إلى أنها
ليست زائدة والحق ما ذهب إليه الجمهور لأنها لو لم تكن زائدة للزم إثبات مثل
لله تعالى لأنها إذا لم تكن زائدة كانت بمعنى مثل فيكون تقدير الكلام ليس مثل مثله
شيء فيكون في الآية نفي لمثل مثله لا لمثله فيلزم منه إثبات مثل لله تعالى حتى
يصح أن ينفي المثلية عنه وذلك مستحيل في حقه تعالى فالكاف زائدة واحتج
من قال إنها غير زائدة بأنه إذا انتفى المثل انتفى لازمه الذي هو مثل واجب الوجود
لازم من لوازم المثلية التساوي في الأحكام فنفي مثل المثل نفي للمثل فالكاف غير
زائدة وهذا باطل لأنه يلزم منه نفي واجب الوجود تعالى ضرورة أنه من أمثال مثله
والأمر بين المثل المنفي مثلًا لواجب الوجود والمقصود خلافه وإذا علم
ذلك ظهر الجواب عن السؤال المذكور وهو أن الكاف لو كانت زائدة للزم نفي واجب
الوجود لكونه من جملة أمثال مثله الآية الثانية قوله تعالى واسأل القرية
التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها فإن المراد واسأل أهل القرية وأهل العير
لأن من المعلوم أن القرية التي هي الجدران والعير التي هي البهائم لو سئلت لم تجب
فقد وقع التجوز بالنقصان كما وقع بالزيادة في الآية التي قبلها فإن قيل
لا نسلم أن المراد أهل القرية وأهل العير بل المراد سؤال القرية والعير لأن
المراد بالقرية نفس اجتماع الناس لأنها مأخوذة من القرى ومنه قريت
الماء في الحوض أي جمعته فيه والمراد بالعير البهائم مع الناس الذين معها
ولئن سلمنا أن المراد بالقرية الجدران وبالعير البهائم لكن الله تعالى قادر

على انطاقهما وزمن النبوة زمان خرق العادة فلا يمتنع نطقهما بسؤال النبي لهما
قلنا الجواب عن الاول ان المراد بالقرية المحل الذي يجتمع فيه الناس لا نفس
اجتماع الناس لنقل عن ائمة اللغة ولذلك سمي الزمان الذي يجتمع فيه دم الحيض
قرءا والمراد بالعير البهائم المجتمعة مع الناس الذين معها وقد وقع اسناد
السؤال الى الجميع فلا بد من تقدير محذوف كما تقدم والجواب عن الثاني
ان جواب الجدران والبهائم غير واقع على وفق اختيار الناس ولا في عموم
الاوقات بل ان وقع فانما يقع عن قصد نبي الى التحدي به وذلك التحدي مفقود
فيما نحن فيه وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم ان ذلك لم يكن لقصد التحدي
بل كان لقصد الآية الثالثة قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض
فاطلق الارادة على الاشراف على الوقوع ونسبتها الى الجدار حقيقة لاستحالة
قيام الارادة التي هي القصد بالجماد فان قيل لا نسلم ان حمل اللفظ على حقيقته
متعذر لجواز ان يخلق الله تعالى للجدار حياة وعلما فلا يكون في قيام الارادة به
محال قلنا الجواب عنه على ما تقدم في الآية التي قبلها الآية الرابعة
قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فاطلق لفظ
العدوان على القصاص وليس موضوعا له بل هو موضوع للظلم والجور وهو
من باب التجوز باطلاق اسم احد الضدين على الآخر كما تقدم الآية الخامسة
قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاطلق السيئة على المجازاة التي هي حسنة
وليس موضوعا لذلك وهو ايضا من باب التجوز باطلاق اسم احد الضدين
على الآخر قوله وهو لا يشتبه على من استقرأ كلام الله تعالى وفهم معانيه وعلم
معنى المجاز وعلم ما يجوز على الله تعالى من الصفات وما يجب له وما يستحيل عليه
وجد في القرآن المجيد من المجاز ما لا يحصى كثرة بحيث لا يمكن انكار وقوعه وذلك
كقوله تعالى تجري من تحتها الانهار والانهار غير جارية تحتها وكقوله واخفض
لهما جناح الذل والذل لا جناح له وكقوله تعالى واشتعل الراس شيبا
والراس غير مشتعل وكقوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات والصلاة لا تهدم
وكقوله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر ليست هي الحج وانه

من ظرف لا فعل له وكقوله او جاء احد منكم من الغائط وكقوله كلما اوقدوا نارا
للحرب اطفاها الله وكقوله نارا احاط بهم سرادقها وكقوله الله يستهزئ
بهم وكقوله ويمكرون ويمكر الله وكقوله انهم يكيدون كيدا واكيد
كيدا وان كيدي متين وذلك كثير جدا قال رحمه الله تعالى قالوا المجاز
كذب لانه ينتفي فيصدق قلنا انما يكذب اذا اثبتا معا للحقيقة قالوا المتجوز
لو كان البارئ متجوزا قلنا مثله يتوقف على الاذن اقول احتج المانعون
من وقوع المجاز في القرآن بوجهين الاول ان المجاز كذب والكذب لا يدخل
في كلام الله تعالى فالمجاز لا يدخل في كلام الله تعالى اما انه كذب فلانه يصح نفي
اللفظ عن معناه المجازي فيصدق ذلك النفي كقول القائل للانسان البليد انه ما
حمار البليد بحمار وللانسان الذي يشبه الاسد الشجاع انه ليس بشجاع واذا
كان نفي اللفظ عن معناه المجازي صادقا كان اثباته له كاذبا ضرورة ان نقيض
النفي الصادق كاذب قلنا لا نسلم ان استعمال اللفظ في معناه المجازي يكون كذبا
لانه انما يكون كذبا ان لو كان استعمال الحمار في الرجل البليد حقيقة حتى يتحد جهة النفي
والاثبات بان يكون نفي اللفظ عنه واثباته له معا بطريق الحقيقة اما اذا لم يتحد
جهة النفي والاثبات بان يكون نفي اللفظ عنه بل كان نفي المجاز عنه بطريق الحقيقة
واثباته له بطريق المجاز فلا يلزم كذب المجاز اذ التناقض مع اختلاف جهة النفي
والاثبات ممتنع وكيف يمكن ان يقال ان المجاز كذب مع كون جميع العقلاء
صح يستحسنون التجوز والاستعارة ويستقبحون الكذب الثاني قالوا لو
وقع المجاز في كلام الله تعالى لكان المستعمل للكلام متى تكلم بالمجاز ولو كان كذلك لوجب ان
يكون تعالى متجوزا لكن وصفه بالتجوز باطل اما انه يكون متجوزا فلان
المتجوز هو المتكلم بالمجاز نظرا الى الاشتقاق كما في الوليد والتقدير انه تعالى
خاطب بالمجاز فيلزم ان يصدق عليه تعالى انه متجوز واما بطلان وصفه
تعالى بالمتجوز فبالاجماع قلنا لا نسلم ان المجاز اذا وقع في القرآن يلزم منه
ان يكون البارئ تعالى متجوزا لان المجاز من عوارض الالفاظ الصادرة عن المتكلم
والمتجوز هو المستعمل للفظ في غير ما وضع له اولا والاستعمال اطلاق اللفظ

والله تعالى ليس مطلقا ولا متصفا بالأصوات إذ هو خالق الأصوات ومخترعها
بل المتصف بذلك جبريل عليه السلام على سبيل التبليغ ثم من بعده على سبيل الاتباع
وإن سلم ذلك لا لكن إنما يصح وصفه تعالى بكونه متجوزا إن لو لم يمنع منه مانع
شرعي وقد وجد هنا مانع شرعي يمنع منه وهو أن الموصوف بالتجوز
يوهم أنه متسمح بفعل ما لا ينبغي فعله لأن المفهوم منه عند قول القائل فلان
متجوز ٥ سلمنا عدم المانع لا لكن إنما يصح إطلاق التجوز عليه تعالى إن لو أذن
الشارع في ذلك فإن أسماءه تعالى عندنا توقيفية فيتوقف إطلاق المتجوز
عليه على إذنه في ذلك ولم يرد منه إذن فيمتنع إطلاقه عليه تعالى ولا بد من تمهيد
قاعدة ينبني عليها امتناع وصفه تعالى بالمتجوز ٥ فنقول الأسماء بالنسبة إلى
وصفه تعالى على أربعة أقسام أحدها ما ليس فيه إيهام نقص وورد
الشرع به كعالم وقادر فهذا يجوز وصفه تعالى به في جميع المواطن إجماعا
وثانيها أنه يوهم نقصا ولم يرد به شرع كعارف فهذا لا يجوز وصفه به اتفاقا
أما الأول فلأن العارف من يدرك الشيء بعد الجهل أو من يدركه بآثاره لا بذاته كمن
يدرك المسك برائحته ٥ وثالثها ما يوهم نقصا وورد الشرع به كماكر ومستهزئ
فهذا يجب الاقتصار به على محله ولا يتجاوز به إلى غيره إجماعا ٥ ورابعها
ما ليس فيه إيهام نقص ولم يرد به الشرع فلهم في هذا القسم أربعة أقوال
أحدها أنه جائز قاله القاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين ٥ وثانيها أنه
ممتنع قاله الشيخ أبو الحسن الأشعري ٥ وثالثها الفرق بين الاسم والصفة
فيمتنع في الاسم ويجوز في الصفة قاله الغزالي ٥ ورابعها الوقف قاله إمام الحرمين
وإذا علم ذلك فإطلاق المتجوز على الله تعالى ممتنع على قول الأشعري وإمام
الحرمين ٥ وأما على قول القاضي أبي بكر والغزالي فالظاهر أنه جائز إذ ليس في
لفظه إخلال بالتعظيم ولا في العقل ما يمنع منه ٥ المسألة السادسة
في المعرب ٥ قال رحمه الله تعالى في القرآن المعرب وهو عن ابن عباس وعكرمة
ونفاه الأكثرون لنا المشكاة هندية والإستبرق وسجيل فارسية والقسطاس
رومية

وقسطاس رومية قوله مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد وإجماع
العربية على أن نحو إبراهيم منع من الصرف للعجمة والتعريف يوضحه ٥ أقول المعرب
ما ليس من لغة العرب وإنما نقلوه إلى لغتهم وأصلحوه نوع إصلاح واستعملوه في
كلامهم كالإهليلج والفرند واللجام ٥ واختلفوا هل وقع في القرآن أم لا
فأثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه الأكثرون ٥ احتج المثبتون من ثلاثة أوجه ٥
الأول ولم يذكر المصنف غيره وهو أن القرآن مشتمل على لفظ المشكاة وهي
لغة هندية وعلى لفظ استبرق وسجيل وهما لغتان فارسيتان وعلى لفظ قسطاس وهي لغة
رومية وعلى لفظ طه وهي لغة نبطية ٥ وأيضا القرآن مشتمل على قبطية
كلمات لا تعرفها العرب كالأب وغيره ولذلك روي عن عمر أنه قرأ وفاكهة وأبا قال
هذه الفاكهة فما الأب ٥ الثاني أن النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى أهل كل لغة على ما
أخبر تعالى به في قوله وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا وعلى ما صرح به عليه السلام
في قوله بعثت إلى الأحمر والأسود وإذا كان كذلك فلا ينكر أن يكون القرآن جامعا لسائر
اللغات ليتحقق خطابه للكل إعجازا وبيانا ٥ الثالث أنه عليه السلام لم يدع أنه كلامه
بل الذي ادعاه أنه كلام الله تعالى المحيط بجميع اللغات فلا يكون خطابه باللغات
منكرا لا يقال خطابه إنما هو للعرب فلو خاطبهم بغير لغتهم لكان مخاطبا لهم بما
لا يفهمونه وهو غير جائز لأنا نقول ليس ذلك منكرا بدليل الألفاظ المتشابهة في حروف
المعجم الواقعة في أوائل السور ٥ والجواب عن الأول أنا لا نسلم أن الكلمات التي
ذكرتموها غير عربية بل هي عربية غير أنه لا يبعد أن تشترك اللغات المختلفة في الكلمات
القليلة وذلك غير ممتنع بل واقع كما في قولهم الصابون والتنور فإنه قد قيل إنهما
اتفق فيه جميع اللغات والمصنف رحمه الله استبعد هذا الجواب ولا وجه
لهذا الاستبعاد بعد ثبوت إمكانه ووقوعه إذ استبعاد الشيء لا ينافي وقوعه
ولما استبعده أجاب عنه بأن قال قد أجمع أهل العربية على أن نحو إبراهيم وإسحق
ويعقوب إنما منع من الصرف للعجمة والتعريف وذلك يوضح وقوع الأسماء
الأعجمية المعربة في القرآن ٥ وأما قول عمر فلا حجة فيه لأنه لا يلزم من خفاء

واحد

كلمة الأب عليه لزم أن لا تكون عربية إذ ليس جميع الكلمات العربية مما أحاط به كل واحد
من آحاد العرب فلذلك قال ابن عباس ما كنت أعرف معنى الفاطر حتى اختصم إلي
شخصان في بئر فقال أحدهما أنا فطرتها أي اخترعتها وقال الأصمعي ما كنت
أعرف ما معنى الدهاق حتى سمعت جارية رومية تقول اسقني دهاقا أي ملآنا
والجواب عن الثاني أن بعثته عليه السلام إلى الكل لا يوجب اشتمال القرآن
على غير لغة العرب وإلا لزم اشتماله على جميع اللغات ولما جاز اقتصاره من
كل لغة على كلمة واحدة لتعذر البيان والإعجاز بها والجواب عن الثالث
أنه لا يلزم من كون القرآن يدل على المحيط بجميع اللغات أن يكون مشتملا على جميع اللغات
المختلفة وإن كان ذلك ممكنا فلا يقع في مقابلة النصوص على عدمه التي سنذكرها — الدالة
قال رحمه الله تعالى المخالف بما ذكر في الشرعية وبقوله أعجمي وعربي فبقي
أن يكون مسوغا وأجيب بأن المعنى في السياق أكلام أعجمي ومخاطب عربي
لا يفهمه وهم يفهمونها ولو سلم نفي التنويع فالمعنى أعجمي لا يفهمه ه أقول احتج
النافون لوقوع المعرب في القرآن من وجهين الأول الأدلة التي ذكرها القاضي أبو بكر
ومتابعوه على نفي الحقائق الشرعية وهو أنه لو وقع المعرب في القرآن لفهمه
الشارع للمكلفين وإلا كان مخاطبا لهم بما لم يفهموه وفيه تكليف ما لا يطاق وهو
غير جائز ولو فهمه لهم لنقلوه إلينا لأنا مكلفون مثلهم وعلى تقدير النقل فلا بد
وأن يكون ذلك النقل إما بطريق الآحاد أو بطريق التواتر والآحاد لا يفيد في مثل
هذه المسألة العلمية والتواتر مفقود بالاتفاق ه وأيضا لو كان القرآن مشتملا
على المعرب للزم أن لا يكون القرآن كله عربيا لكنه عربي لقوله تعالى إنا أنزلناه
قرآنا عربيا ولقوله بلسان عربي مبين وتقرير الجواب عن ذلك قد تقدم ه الثاني
قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي
فإنه تعالى نفى أن يكون أعجميا وقطع اعتراضهم بتنويعه إلى أعجمي وعربي فلا يحصل
نفي الاعتراض وفيه أعجمي ولو كلمة واحدة ه والجواب

١٢٤

وسباق

أنا لا نسلم أنه نفى التنويع بل الذي نفاه عدم فهمهم لما فيه من الكلمات المعربة وسياق
الآية شاهد لذلك لأنهم قالوا لولا فصلت آياته أي هلا بينت آيات القرآن وقطع الله
سؤالهم بأن قال أعجمي وعربي أي هذا الكلام الذي خاطب المتكلم به أعجمي والمخاطب الذي
خوطب به عربي لا يفهمه ولا يستدل المخاطب به يفهم ما وقع في الخطاب من الكلمات
العجمية إذ من المعلوم أن الكلمات المعربة الواقعة في القرآن كانت معانيها مفهومة
عندهم لكونها مستعملة في أبنائهم قبل نزول القرآن ولئن سلمنا نفي التنويع لكن لا
نسلم نفيه مطلقا بل المسلم إنما هو نفي تنويع حاصر وهو أن يكون بعضه عربيا وبعضه
عجميا لا يفهمه المخاطب وهم يفهمون ما فيه من الكلمات العجمية ه الفصل
الرابع في المشتق وفيه خمس مسائل المسألة الأولى في تعريفه ه قال رحمه الله تعالى
المشتق ما وافق أصلا بحروفه الأصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما وقد يطرد كاسم
الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران ه أقول الاشتقاق افتعال من
الشق لأنه اقتطع أحد اللفظين من الآخر وفيه ثلاثة مذاهب نقلها ابن الخشاب
أحدها أن الكلام العربي كله مشتق وثانيها أن كله موضوع وليس فيه مشتق وثالثها
أن بعضه مشتق وبعضه غير مشتق وهو المشهور ه والاشتقاق على ضربين أصغر
كاشتقاق الفعل من المصدر على رأي البصريين أو اشتقاق المصدر منه على رأي الكوفيين
وأكبر كما يقال الغنم من الغنيمة والجمل من الجمال وهو جائز حتى في الحروف قال ابن
جني نحو سوفت من سوف ولوليت من لولا وقد عرفه المصنف بما ذكر فقوله ما
وافق أصلا احتراز من الأسماء الجامدة كرجل وفرس فإنها لم توافق أصلا فلا — عن
تكون مشتقة ه وقوله بحروفه الأصول احتراز عما وافق أصلا بمعناه دون حروفه
الأصول فلا يكون مشتقا منه ه وقوله ومعناه احتراز عما وافق أصلا بحروفه
الأصول دون معناه كزيد إذا وضع علما على شخص لأنه يوافق أصلا وهو الزيادة
بحروفه الأصول دون معناه ه قوله وقد يزاد بتغيير ما أي قد يزاد على
الحد قيد آخر فيقال المشتق ما وافق أصلا بحروفه الأصول ومعناه بتغيير ما
وهذا القيد لا بد من زيادته لأنه لو لم يحصل التغيير في اللفظ أو في البنية لكان

الأصول كالضعف ... يوافق أصلا وهو ... في معناه دون حروفه الأصول

المشتق غير المشتق منه وهو باطل ومثال التغير في اللفظ ضربا فإنه مشتق من الضرب
وقد تغير في اللفظ بحركة الراء التي كانت ساكنة في الأصل ومثال التغيير في
البنية فلك ودلاص إذا أريد بهما الجمع فإن لفظهما كلفظهما مفردين تقول في
المفرد فلك ودلاص وفي التثنية فلكان ودلاصان وفي الجمع فلك ودلاص ولفظ الجمع
وإن كان كلفظ المفرد لكن قد حصل التغيير في البنية لأن الحركات التي كانت في
المفرد ليست هي التي في الجمع وإذا كان لا بد من أخذ التغيير في الحد فلا
معنى لقول المصنف وقد يراد تغيير ما لأن كلامه يشعر بأن الأولى أن لا يراد
هذا القيد في الحد وهو باطل كما ذكرناه والمراد بالأصل من قوله ما وافق أصله
ما يكون الشيء مأخوذا منه كالمصدر فإنه أصل الأفعال عند البصريين إذ هي
مشتقة منه والأفعال أصل له عند الكوفيين وأدلة الفريقين مقررة في كتب
النحو وأما أسماء الفاعلين فقيل مشتقة من الأفعال التي هي مشتقة من المصادر والمفعولين
فالأفعال أصولها القريبة والمصادر أصولها البعيدة التي أصل الأصل
وقيل مشتقة من المصادر بنفسها والبحث على ذلك محال على كتب النحو إذا عرفت هذا
فاعلم أن التغيير تارة يكون بالزيادة وتارة يكون بالنقصان والذي يمكن زيادته
ونقصانه إما الحرف أو الحركة وإذا كان كذلك فالتغيير إما بزيادة الحرف
فقط أو نقصانه فقط أو بزيادته ونقصانه معا أو بزيادة الحرف والحركة
أو نقصان الحرف والحركة أو بزيادة الحرف ونقصان الحركة أو بزيادة الحركة
ونقصان الحرف وزيادته أو نقصان الحرف وزيادة الحركة أو بنقصان الحركة
وزيادة الحرف ونقصانه أو بزيادة الحرف والحركة ونقصانهما معا فهذه
خمسة عشر قسما منه يعرف اختلال تقسيم الإمام فخر الدين في المحصول حيث
ادعى أنها تسعة وقال لا يمكن الزيادة فيها ولا النقصان وأطال بتمثيلها على اللغويين
وبعض المتأخرين ادعى حصر الأقسام الممكنة في الخمسة عشر وهو ممنوع بل تزيد
على الألف ولكن عسر تمثيل بعضها ونحن نذكر مثل الخمسة عشر فنقول مثال القسم
الأول وهو الذي يكون التغيير فيه بزيادة فقط كاذب فإنه مشتق من الكذب فقد

الالف

فقد زيدت فيه الألف ومثال القسم الثاني وهو الذي يكون التغيير فيه بنقصان
الحرف فقط كخف فإنه مشتق من الخوف فقد نقصت منه الواو ومثال القسم
الثالث وهو الذي التغيير فيه بزيادة الحرف ونقصانه معا كمسلمات فإنه قد
زيدت فيه الألف والتاء ونقصت منه التاء التي كانت في المفرد ومثال القسم
الرابع وهو الذي يكون فيه التغيير بزيادة الحركة فقط كنصر فإنه مشتق من
النصر وقد زيدت فيه حركة الصاد ومثال القسم الخامس وهو الذي يكون
التغيير فيه بنقصان الحركة فقط كالضرب فإنه مشتق من ضرب على رأي الكوفيين
وقد نقصت منه فتحة الصاد ومثال القسم السادس وهو الذي يكون التغيير فيه
بزيادة الحركة ونقصانها معا كحذر فإنه مشتق من الحذر وقد زيدت فيه كسرة
الذال ونقصت منه فتحتها ومثال القسم السابع وهو الذي يكون التغيير فيه
بزيادة الحرف والحركة كضارب فإنه مشتق من الضرب فقد زيد فيه حرف
وهو الألف وحركة وهي كسرة الراء ومثال القسم الثامن وهو الذي يكون التغيير فيه
بنقصان الحرف والحركة كغلا فإنه مشتق من الغليان وقد نقص منه حرفان وهما
الألف والنون وحركة وهي الفتحة التي كانت في الياء التي هي الألف في غلا منقلبة عن
ياء لتحركها وانفتاح ما قبلها ومثال القسم التاسع وهو الذي يكون
التغيير فيه بزيادة الحرف ونقصان الحركة كعاد فإنه مشتق من العدد وقد زيدت
فيه الألف ونقصت منه حركة الدال المدغمة ومثال القسم العاشر وهو الذي يكون
التغيير فيه بزيادة الحركة ونقصان الحرف كنبت فإنه مشتق من النبات وقد
زيدت فيه حركة الباء اللازمة ونقصت منه الألف ومثال القسم الحادي عشر بان الخف
وهو الذي يكون التغيير فيه بزيادة الحركة ونقصان الحرف وزيادته كاضرب فإنه
مشتق من الضرب وقد زيدت فيه الألف ونقصت منه فتحة الضاد وزيدت
فيه كسرة الراء ومثال القسم الثاني عشر وهو الذي يكون فيه بزيادة الحركة ونقصان
الحرف وزيادته كخاف فإنه مشتق من الخوف فقد زيدت فيه حرف وهو الألف
ومثال القسم الثالث عشر وهو الذي التغيير فيه بنقصان الحرف وزيادة الحركة
ونقصانها كعد فإنه مشتق من الوعد وقد نقص منه حرف

وهو الواو وزيد فيه كسرة العين ونقص منه كسرة الدال. ومثال القسم الرابع عشر وهو
الذي يكون التغيير فيه بنقصان الحركة وزيادة الحرف ونقصانه ككالٍّ فإنه مشتق
من الكلال وقد نقصت منه حركة اللام الأولى المدغمة وزيد فيه حرف وهو الألف التي
قبل اللام ونقص منه حرف وهو الألف التي كان بين اللامين. ومثال القسم
الخامس عشر وهو الذي يكون التغيير فيه بزيادة الحرف والحركة ونقصانهما معاً كانم
فإنه مشتق من النمي وقد زيد فيه حرف وهو الألف وحركة وهي كسرة الميم ونقص
منه حرف وهو الياء وحركة وهي فتحة الياء. فإن قيل التعريف المذكور فاسد
من وجهين أحدهما أنه يلزم أن جبريل وميكائيل ونحوهما من أسماء الملائكة مشتقة وأن
يعقوب وإدريس ونحوهما من أسماء الأنبياء مشتقة لأنه قد ورد في الخبر ما يدل
على أنها وافقت أصلاً بحروفها الأصول ومعناها فإنه عليه السلام سئل لم سمي جبريل
جبريل ولم سمي ميكائيل ميكائيل وإسرافيل إسرافيل فقال لأنه يأتي بالخبر وبقتال الكفار
وسمي ميكائيل لأنه يكيل الأرزاق وسمي إسرافيل لعظم خلقه وكذا غيرهما. وأما يعقوب
فيمكن أن يكون مشتقاً من العقب لأنه خرج من بطن أمه عقيب لعيصه وقيل خرج آخذاً بعقبه
وإدريس سمي بذلك لكثرة درسه وكذا يمكن أن يقال في سائر الأسماء العجمية. لأنا نقول الاشتقاق
في الجميع ممتنع لأنها لو كانت مشتقة لم تكن أعجمية ولو كانت غير أعجمية لانصرفت
لاتفاق أئمة العربية على أنها لا تنصرف. وثانيهما أنه يدخل فيه المثنى والمجموع بالنسبة
إلى المفرد كضاربين وضاربين وضارب فإن الحد المذكور صادق عليهما وليس أحدهما
مشتقاً من الآخر وكذا يدخل فيه المضارع بالنسبة إلى الماضي كضرب ويضرب فإن
أحدهما ليس مشتقاً من الآخر. قلنا الجواب عن الأول أن المقصود بالحد تعريف الاشتقاق
في الألفاظ العربية وهذه الألفاظ غير عربية فلم تقصد بالتعريف والجواب عن الثاني
أن الاسم المفرد بعينه هو المثنى والمجموع لكن جعل له إعراب يدل على أن معه غيره
فلا مغايرة بينهما إلا فيما به الإعراب. نعم لو أوردوا جمع التكسير كأسد
وأُسْد لكان متجهاً لعدم الاتحاد. وأما المضارع والماضي فمتفقان بحسب الحروف
ومختلفان بحسب الزمان واختلافهما في زمانهما بحسب الصيغة ودلالتها ليست

لفظية فهما واحد. قوله: وقد يطرد كاسم الفاعل وغيرهما فإن اسم الفاعل من
الثلاثي على وزن فاعل كضارب وعالم واسم المفعول منه على وزن مفعول كمنصور
ومعلوم واسم الفاعل من الرباعي على مُفْعِل بكسر العين كمُكْرِم ومُخْرِج واسم المفعول منه
على وزن مُفْعَل بفتحها كمُكْرَم ومُخْرَج. وقد لا يكون المشتق مطرداً كالقارورة فإنها مشتقة
من القرار باعتبار أنها مقر للمائع وليس ذلك مطرداً في كل ما يكون مقراً للمائع فإن
الحوض والجرة والكوز لم يسم بها ذلك. وكالدبران فإنه مشتق من الدبور وليس ذلك مطرد
في كل ما يوصف بالدبور من الكواكب وغيرهما وكذا الثريا فإنه مشتق من الثروة وليس ذلك
مطرداً في كل ما يوصف بالثروة. المسألة الثانية قال رحمه الله: اشتراط بقاء المعنى
في كون المشتق حقيقة يعني إن كان ممكناً اشترط المشتق لو كان حقيقة بعد انقضا
لم يصح نفيه. وأجيب بأن المنفي الأخص فلا يستلزم نفي الأعم. قالوا لو صح بعده لصح
قبله. وأجيب إذا كان الضارب من ثبت له ضرب لم يلزم. أقول: هذا الإطلاق
الذي أطلقه المصنف ليس بجيد لأنه يشعر بأن الخلاف الذي ذكره جار في كل مشتق
وليس كذلك لأن المشتق إما أفعال أو أسماء أما الأفعال فأجمع العلماء على أن إطلاق
لفظ ضرب باعتبار وجود الضرب في الزمن الماضي بطريق الحقيقة وإن كان الضرب
قد انقضى وعلى إطلاق سيضرب باعتبار أن الضرب سيوجد في الزمن المستقبل بطريق الحقيقة
وإن كان الضرب لم يوجد. وأما النزاع في الأسماء فنقول استعمال الاسم المشتق
باعتبار المستقبل مجاز إجماعاً واستعماله باعتبار الحال حقيقة إجماعاً. وأما استعماله لهُ
باعتبار الماضي بعد انقضاء ما منه الاشتقاق كإطلاق اسم الضارب على من صدر
منه الضرب بعد انقضائه فاختلفوا فيه على ثلاثة أقوال. أحدها أنه اشترط في
إطلاقه بطريق الحقيقة بقاء المعنى الذي منه الاشتقاق. أما إذا انقضى وصار
ماضياً فلا يطلق عليه إلا بطريق المجاز وهذا هو اختيار الإمام فخر الدين. وثانيها
أنه لا يشترط بقاء المعنى بل يطلق عليه حقيقة وإن كان قد انقضى وحكى في المحصول لِ
هذا المذهب عن ابن سينا من الفلاسفة وأبي هاشم من المعتزلة. وثالثها إن كان
المعنى ممكن البقاء اشترط بقاؤه كالأعمى والأعرج والأعور وإن كان غير ممكن البقاء
لم يشترط كالمتكلم والمخبر وكل مشتق من المصادر السيالة التي لا توجد

الاشيا بعد شي ولا يمكن بقاوها فان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية لا
لكل واحد ومجموع تلك الحروف لا وجود له اصلا بل الموجود منه ليس الا حرف واحد
والحرف الواحد لا يمكن بقاوه والامام فخر الدين نقل المذهبين الاولين ولم ينقل هذا
المذهب الثالث ونقله الامام سيف الدين والمصنف ه قال النخجواني في شرح
المحصول لما ذكر المذهبين اللذين حكاهما الامام فخر الدين الحق في هذه المسالة التفصيل
وهو انه يقال ان لم يطرا على المحل معنى يضاده حتى يشتق منه اسم كالسارق والزاني فهو
حقيقة في الحال وان تقدم كان الله تعالى لعرنا بقطع السارق وجلد الزاني ولو ذهب ذلك
بالمعنى لا قمنا الحدود على غير السارق والزاني وهو باطل وان طرا الضد واشتق له منه
اسم كالثوب الابيض يصبغ اسود فلا ه وقال التبريزي في التنقيح الحق في هذه
المسالة التفصيل فان كان صفة او حلية كالعمى والعور او اسم محل قام به المعنى كالاسود
والعالم والمتحرك والمومن والكافر والنايم فيشترط وجه الاشتقاق لان العالم ولا
علم محال ه واما ما يرجع الى نسبة الفاعل كالقاتل والضارب والخالق فلا يشترط
وجود المعنى حينئذ ه والمعنى فيه ان العالم يفيد الذات التي هي محل قيام العلم
فلا يصدق ذلك مع انتفاء العلم ومعلوم ان مفهوم الذات التي هي مصدر القتل او
الخلق وذلك يصدق وعليه في الزمان الثاني والله اعلم ه احتج الشارطون لبقاء المعنى
من وجهين الاول انه لو كان اسم الضارب على من صدر منه الضرب وقد انقضى
بطريق الحقيقة لما صح نفيه عنه لان صحة النفي من خواص المجاز لكن يصح نفيه فيقال
ليس بضارب في الحال واذا صدق انه ليس بضارب في الحال صدق انه ليس بضارب
لان قولنا ليس بضارب سلب مطلق وقولنا ليس بضارب في الحال سلب مقيد بالحال
والسلب المطلق جزء من السلب المقيد ويستحيل صدق الكل بدون صدق الجزء
فيلزم من صدق ليس بضارب في الحال صدق ليس بضارب واذا صدق عليه بعد
انقضاء الضرب انه ليس بضارب وجب ان لا يصدق بطريق الحقيقة انه ضارب
لاستحالة صدق النقيضين معا بطريق الحقيقة فثبت ان اطلاق اسم الضارب
على من صدر منه الضرب بعد انقضائه به بطريق المجاز ه والجواب

ان لا نسلم ان قولنا ليس بضارب في الحال جزء من قولنا ليس بضارب مطلقا بل العكس
هو الواجب ولا بد من تمهيد قاعدة اتقرر هذا الجواب ه وهي ان يقال كلما كان اخص
في طرف الثبوت فهو اعم في طرف النفي وكلما كان اخص في طرف النفي فهو اعم
في طرف الثبوت فنفي الاخص اعم من نفي الاعم ونفي الاعم اخص من نفي الاخص ه مثاله
ان الانسان اخص من الحيوان مطلقا والحيوان اعم مطلقا فثبوت الانسان اخص من
ثبوت الحيوان ونفيه اعم من نفي الحيوان ونفي الحيوان اخص من نفي الانسان وثبوته
اعم من ثبوت الانسان ه اما ان ثبوت الانسان اخص من ثبوت الحيوان فلان الانسان
لا يوجد بدون الحيوان وقد يوجد الحيوان بدون الانسان ه واما ان نفي الانسان
اعم من نفي الحيوان فلان الانسان ينتفي اذا عدم الحيوان وقد ينتفي ولا يعدم الحيوان
لعدم فصله الذي هو الناطق ه واما ان نفي الحيوان اخص من نفي الانسان فلانه كلما
انتفى الحيوان انتفى الانسان وقد ينتفي الانسان لعدم فصله الذي هو الناطق ولا
ينتفي الحيوان كما تقدم ه واما ان ثبوت الحيوان اعم من ثبوت الانسان فلان الحيوان
يثبت مع وجود الانسان ومع عدمه كما تقدم ايضا اذا تقرر هذا فقولنا فلان
ضارب في الحال اخص من قولنا فلان ضارب ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لان
نفي الاخص اعم من نفي الاعم ه فقولنا ليس بضارب في الحال نفي لثبوت الضرب للقيد
بالحال الذي هو الاخص ه وقولنا ليس بضارب نفي لثبوت مطلق الضرب الذي هو
الاعم وقد علمنا ان نفي الاخص اعم من نفي الاعم فيكون سلب الضارب في الحال اعم
من سلب الضارب وسلب الضرب اخص من سلب الضارب في الحال ه واذا ثبت
ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا يلزم من صحة نفي الضاربية عنه في الحال نفيها
عنه مطلقا بطريق الحقيقة على ان الدليل المذكور بعد الجواب عنه ضعيف من وجهين
احدهما ان من شرط التناقض اتحاد الزمان والفعل المذكوران مطلقان
عاما فلا تناقض بينهما على ما تقدم في المنطق فلا يلزم من صدق انه ليس
بضارب كذبه انه ضارب ه لا يقال زمانهما متحد وهو الحال لان اهل اللغة متى
ارادوا تكذيب من قال فلان ضارب قالوا فلان ليس بضارب وبالعكس فلولا

لان زمانهما متحد لما استعملت احداهما في تكذيب الاخرى لانا نقول اتحاد الزمان
في المطلقتين ممنوع ٥ ولا نسلم ان اهل اللغة يكذبون احدى القضيتين بلفظ الاخرى
بل باللفظ مع القراين المختصة به فاتحاد الزمان مفهوم من القراين لا من اللفظ وحده
ولذلك يحسن ان يقال لمن قال فلان ليس بضارب او فلان ضارب في اي زمان هو ضارب
او في اي زمان هو ليس بضارب فلو كان اتحاد الزمان المعتبر مفهوما من اللفظ بحسب اللغة
لما حسن الاستفهام ٥ ولا يقال الاصل عدم القراين لان الذي يدعيه ان احد اللفظين ليس
موضوعا للمعنى يناقض معنى الاخر واذا لم يكن موضوعا له فلا بد من قرينة تدل على اراده
المتكلم والاستعمال المطلق لا يفيد في هذا المقام لانا نمنعه الا مع القرينة ٥ وثانيهما
ان الدليل المذكور معارض بمثله في النقيض لانه يصدق قولنا انه ضارب في الماضي
واذا صدق انه ضارب في الماضي صدق انه ضارب لان قولنا ضارب مطلق وقولنا
ضارب في الماضي مقيد والمطلق جزء المقيد ويستحيل صدق الكل بدون صدق الجزء
واذا صدق انه ضارب بطريق الحقيقة وجب ان لا يصدق انه ليس بضارب لما
ذكرتموه من لزوم التناقض من القضيتين ٥ الثاني انه لو صح اطلاق الضارب
حقيقة على من صدر منه الضرب بعد انقضائه لصح اطلاقه عليه حقيقة قبل صدوره
منه لان حصول الضرب مطلقا كما انه اعم من حصوله في الماضي اي انقسامه الى الماضي
والحال فهو ايضا اعم من المستقبل لانقسامه الى الماضي والحال فهو ايضا اعم
من المستقبل لانقسامه الى المستقبل والحال فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار
المعنى الاعم وصح اطلاق الضارب حقيقة على من صدر منه الضرب بعد انقضائه
فليصح ايضا حقيقة على من لم يوجد منه الضرب قبل صدوره منه لانه لا يصح اطلاق
الضارب على من لم يوجد منه الضرب بالاتفاق ٥ والجواب ان الضارب في وضع اللغة
حقيقة لمن ثبت له حصول الضرب وهذا المعنى يصدق على من صدر منه الضرب في الماضي
او الحال بخلاف من سيوجد منه الضرب في الاستقبال فانه لا يصدق عليه انه حصل منه
الضرب واذا كان كذلك فلا يلزم من صدق الضارب حقيقة على من ثبت له حصول
الضرب وصدر منه صدقه حقيقة على من سيوجد منه في المستقبل

ولم يوجد منه ٥ فان قيل هذا يشكل بقوله والسارق والسارقة والزانية والزاني وبقوله
اقتلوا المشركين ونظايرها وانه يلزم ان لا يكون هذه المشتقات حقيقة الا فيمن اتصف
بها في حال نزولها لقيام المعنى المشتق منه واذا اطلقت على من اتصف بها بعد نزولها
كانت مجازات لانها تناولتا بالنسبة الى زمان الخطاب مستقبل واذا كانت
مجازا لانه لا يمكن الاستدلال بها على قطع سارق ولا جلد زان ولا قتل مشرك فيبطل
الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة لانه ما من نص يستدل به في صورة الا
وللخصم ان يقول هذا مجاز والاصل عدم التجوز في مثل هذه الصورة فيفتقر كل
دليل منها الى دليل اخر يدل على عدم ارادة المجاز وذلك خلاف اجماع السلف ٥ والجواب
ان الوصف المشتق متى كان احدهما محكوما به على الموصوف باعتبار صدوره
منه كقولك زيد زان وزيد سارق وزيد مشرك فقد حكمت على زيد بالسرقة والزنى
والشرك وهذا هو المراد من هذه المسألة والنزاع واقع فيه ٥ والثاني ان يكون
الوصف غير محكوم به على الموصوف بل يكون الحكم معلقا على ذلك الوصف
اي اذا وجد ذلك الوصف ترتب عليه الحكم وهذا لم يقع فيه نزاع فما ذكر من
الايات انما هو من القسم المتنازع فيه بل من المتفق عليه لان الله تعالى لم يحكم في الايات
التي ذكروها بسرقة احد ولا بزنى احد ولا بقتل احد وانما عن القطع والجلد والقتل
على وجود هذه الاوصاف وجعل المتصف بها متعلق تلك الاحكام فيكون في
زمان وجود الوصف المرتب عليه الحكم حقيقة سوا كان في الماضي او في الحال او
في المستقبل فلا تعلق لهذه الايات ونحوها بمحل النزاع ٥ قال رحمه الله تعالى
الثاني لجمع اهل العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل اجيب مجاز كما في
المستقبل باتفاق قالوا لو صح لما صح مؤمن للنائم ٥ اجيب مجاز لامتناع كافر
لكفر تقدم قالوا لو شرط لم يكن في مثل متكلم ومخبر اجيب بان اللغة لم تبن على المشاحة
في مثله بدليل صحة الحال وايضا فانه يجب ان لا يكون كذلك ٥ اقول احتج
النافون لاشتراط بقاء المعنى بثلثة اوجه الاول ان اهل العربية اجمعوا على ان اسم

الفاعل اذا كان باعتبار الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال هذا ضارب زيدا
امس على ان ينصب زيدا بضارب وهذا تصريح منهم بان اسم الفاعل يطلق باعتبار
ما صدر منه في الماضي والاصل في الاطلاق الحقيقة و والجواب ان الذي
اجمع عليه اهل العربية انما هو اطلاق اسم الفاعل عليه لا انهم اجمعوا على
اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ونحن نسلم صحة الاطلاق لكن ندعي انه بطريق
المجاز والدليل عليه انهم اجمعوا على ان اسم الفاعل اذا كان باعتبار المستقبل
فانه يعمل عمل الفعل كقولك هذا ضارب زيدا غدا انتصب زيدا بضارب وليس
ذلك حقيقة بل هو مجاز بالاتفاق و وفي هذا الجواب نظر لان للقائل ان يقول
لو صح ما ذكرتم للزم منه تكثير المجاز وهو على خلاف الاصل و الثاني قالوا
قد تقدم ان العلم صفة توجب لنفس المتصف بها التميز بين حقائق المعاني تميزا
لا يحتمل النقيض ونعلم ايضا ان الائمة اجمعوا على ان الايمان اما تصديق بالقلب
او عمل بالجوارح او مجموعهما ثم ان الشخص يسمى عالما ومؤمنا حال ما يمتنع
تلبسه بشيء من تلك الامور كما لو كان نائما فلو كان صدق المشتق حقيقة بقاء
ما منه الاشتقاق لما صح اطلاق العالم والمؤمن على شخص حال نومه لكن يصح
اطلاقهما عليه بالاتفاق فثبت انه لا يشترط بقاء ما منه الاشتقاق و والجواب
ان صدق العالم والمؤمن على النائم انما هو بطريق المجاز و والدليل عليه
انه لو صح ما ذكرتم للزم ان يصدق على المسلم النائم انه كافر حقيقة باعتبار الكفر
المتقدم منه وذلك ممتنع والا لزم ان يطلق على اكابر الصحابة رضوان الله عليهم انهم
كفرة باعتبار ما صدر من الكفر السابق ولزم ايضا ان يقال للقائم انه قاعد نعم
وللقاعد انه قائم وللنائم انه مستيقظ باعتبار ما وجد من كل واحد منهم
من القعود والقيام والتيقظ والنوم وذلك غير جائز باجماع اهل اللغة و وفي هذا
الجواب نظر لان للقائل ان يقول قد تترك الحقيقة لمعارض يقتضي الترك كتعظيم
الصحابة والمسلمين او نظرا الى المحل فيمتنع العرف من اطلاق ذلك اللفظ
لوجود ذلك القيد و الثالث قالوا اشتراط بقاء المعنى

لتعذر اطلاق اسم المتكلم والمخبر حقيقة لان ذلك لا يصح الا بعد تحقق الكلام
والخبر حقيقة لان ذلك لا يصح الا بعد تحقق حقيقته منه وذلك اما بعد الفراغ
من الكلام والخبر او في حال تلبسه بهما و اما بعد الفراغ منهما فلا خفاء ان
المعنى غير باق فيلزم ان لا يكون متكلما ومخبرا حقيقة و واما في حال تلبسه
بهما فكل واحد منهما لا يتم الا بمجموع حروفه واجزائه لان كل واحد منهما اسم
لجملة من الحروف المركبة التي يستحيل قيام جملتها بالمتكلم حال التكلم ضرورة انه لا
يمكن النطق بالجملة دفعة واحدة بل على التدريج بحيث انه اذا نطق بالحرف
الاول لا يمكنه الانتقال الى الحرف الثاني الا وقد انقضى الحرف الاول فيستحيل قيام
تلك الحروف دفعة واحدة فيلزم ايضا ان لا يكون متكلما ولا مخبرا حقيقة لكن
اجمع اهل اللغة على انه متكلم ومخبر حقيقة بانقضاء آخر جزء من الكلام
والخبر و واذا كان كذلك ثبت انه لا يشترط بقاء ما منه الاشتقاق و والجواب
ان ما منه الاشتقاق اما ان يمكن بقاؤه بتمامه او لا يمكن فان امكن بقاؤه
بتمامه اشترط وان لم يمكن فلا يشترط بل يكون بقاء آخر جزء منه كافيا
لان اللغة لم تبن على المشاحة بدليل صحة اطلاق الحال على زمن الحال حقيقة
وان كان جميع اجزائه غير موجود دفعة واحدة و قوله وايضا فانه
يجب ان لا يكون كذلك اي يجب ان لا يشترط بقاء ما منه الاشتقاق بتمامه
في مثل المتكلم والمخبر لانه لو اشترط وجود جميع اجزائه دفعة لتعذر اطلاق
اسماء المشتقات على معانيها وتعذر اطلاق الحال على الفعل الواقع في الزمن
الحاضر لان المعهود من الزمان ليس الا الآن الواحد والآن الواحد منه لا
يمكن ان يقع فيه فعل لكن اطلاق الحال على الفعل الحاضر حقيقة وان كان
جميع اجزائه غير موجودة فوجب ان يكون اطلاق المتكلم والمخبر كذلك و
المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم
بغيره خلافا للمعتزلة لنا الاستقراء و اقول المعنى القائم بالشيء اما
ان يكون الواضع قد وضع لاجزائه اسما او لا فان لم يضع لاجزائه

وان ع

انهما استحال أن يشتق لمحله منه اسم وذلك كانواع الروائح والالام فان لم

يوضع بازائه اسما كالقتل والضرب فهل يجب أن يشتق لمحله منه اسم او لا — وضع ماان

فهل يشتق لغير محله منه او لا، اختلف الاصوليون في المسالتين فقال اصحابنا

يجب أن يشتق لمحله منه اسم ولا يجوز أن يشتق لغير محله، وقال المعتزلة

لا يجب أن يشتق لمحله ويجوز أن يشتق لغير محله، واختار الامام فخر الدين

مذهب المعتزلة في المسالتين وتحقق خلاف الفريقين بمثال وهو أن الله تعالى

يطلق عليه انه متكلم باتفاق الفريقين وهو اسم فاعل مشتق من الكلام،

فاصحابنا اطلقوه عليه تعالى باعتبار أن ما منه الاشتقاق قائم بذاته تعالى

وهو الكلام النفساني ولا يطلقونه على ما لم يقم به الكلام النفساني

والمعتزلة اطلقوه عليه تعالى باعتبار انه خالق الكلام في جسم كاللوح المحفوظ

او غيره ولا يعترفون بالكلام النفساني فالكلام قائم باللوح المحفوظ فلا

يسمى متكلما وغير قائم بذاته تعالى ويسمى متكلما فالذي قام به الكلام لم — الله ح

يشتق له منه اسم والذي لم يقم به اشتق له منه وهذا تلخيص محل النزاع، قوله

لنا الاستقراء اي احتج اصحابنا على صحة مذهبهم بان قالوا القطع حاصل

بعد استقراء كلام العرب بان اسماء الفاعلين كضارب وقاتل وقايم وقاعد

الى ما لا ينحصر اسامي لمن قام به الفعل لا لغيره وقد بحثنا عن جزئيات الكلام

وسبرناها فلم نجد في الكلام العربي مثل ما ادعيتموه وذلك دليل على

بطلانه، قال رحمه الله تعالى قالوا اثبت قاتل وضارب والقتل للمفعول

قلت القتل التاثير وهو للفاعل، اقول احتج المعتزلة على مذهبهم من

وجهين الاول انه قد ثبت أن قاتلا مشتق من القتل وضاربا مشتق من الضرب

وجارحا مشتق من الجرح والقتل قائم بالمقتول والضرب قائم بالمضروب والجرح

قايم بالمجروح ولا يسمى المقتول قاتلا ولا المضروب ضاربا ولا المجروح جارحا

فالمحل الذي قام به الفعل لم يشتق له منه اسم والذي لم يقم به قد اشتق له منه

اجاب اصحابنا عنه بان قالوا لا نسلم أن القتل والضرب

والجرح غير قائم بالفاعل بل هو قائم به لان القتل والضرب والجرح عبارة عن تاثير

الفاعل في المفعول والتاثير معنى قائم بالفاعل، وقد اجاب المعتزلة عنه بان

قالوا انما يلزم ما ذكرتموه أن لو كان التاثير امرا زائدا على نفس وقوع المقدور

وكون ذلك الزائد قائما بذات المؤثر القادر لكن التاثير عبارة عن نفس وقوع

المقدور فقط فلا يلزم ما ذكرتموه، والدليل على أن التاثير ليس زائدا على نفس

وقوع المقدور انه لو كان زائدا فاما أن يكون قديما او حادثا فان كان قديما

لزم قدم العالم لان التاثير نسبة بين المؤثر والمؤثر فيه ويستحيل وجود النسبة

بدون المنتسبين، وان كان حادثا افتقر الى تاثير اخر ويكون الكلام فيه كالكلام

في الاول ويلزم التسلسل وهو محال وهذا الجواب مردود لانا لا نسلم أن

التاثير امر وجودي بل هو من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج

قوله اما أن يكون قديما او حادثا قلنا لا نسلم لزوم التسلسل لان التاثير نسبة

والنسبة عدمية ولا شيء من العدمي مفتقر الى المؤثر فلا شيء من التاثير بمفتقر الى المؤثر

ولئن سلمنا أن النسبة وجودية فالتسلسل الممتنع انما هو في المؤثرات والعلل

واما التسلسل في الاثار فهو غير ممتنع كما في هذا الموضع، قال رحمه الله تعالى

قالوا اطلق الخالق على الله باعتبار المخلوق وهو الاثر لان الخلق المخلوق والا لزم قدم — صل

العالم او التسلسل واجيب اولا بانه ليس بفعل قائم بغيره وثانيا انه للتعلق الحاصل

بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب الى الباري صح الاشتقاق حقا ثبت

الادلة، اقول هذا هو الدليل الثاني من ادلة المعتزلة قال الامام فخر الدين

في المحصول وهو يخيم مادة الاشكال يعني عن مذهب المعتزلة في هذه المسالة

وهو أن يقال اجمع الكل على اطلاق الخالق على الله تعالى وانما اطلق عليه انما

هو باعتبار المخلوق والمخلوق هو الاثر الصادر عن القدرة القديمة وذلك

الاثر لا يجوز أن يكون قائما بذاته تعالى والا لزم أن تكون ذاته محلا للحوادث وهو

باطل واذا لم يقم بذاته تعالى فقد اشتق اسم الفاعل له والفعل قائم بغيره

وهو المطلوب، واما قلنا أن الخالق اطلق عليه باعتبار المخلوق لان الخالق

اسم فاعل مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق لانه لو كان غيره فاما ان يكون قديما او
حادثا فان كان قديما لزم قدم العالم لانه خلق لقوله تعالى هذا خلق الله لكن كون
العالم قديما باطل باجماع اهل الملة ه وان كان حادثا لزم احتياجه الى تاثير
اخر فيحتاج ذلك الخلق الى خلق اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم
التسلسل وهو باطل وهذا معنى قوله لان الخلق المخلوق والا لزم قدم العالم او
التسلسل ه واعلم ان هذا الدليل الذي قال الامام فخر الدين انه يحسم مادة الاشكال
هو نفس الجواب الذي حكينا ان المعتزلة ردوا به جوابنا عن دليلهم الاول
الا ان الكلام هناك في مطلق التاثير والكلام هنا في تاثير خاص وهو تاثير
البارى تعالى واذا كان كذلك بطل ما ذكره لان مطلق التاثير عدمي كما تقدم ومتى كان
مطلق التاثير عدميا كان كل فرد من افراده كذلك ه وقد اجاب المصنف عنه بجوابين
احدهما انا لا نسلم ان الخالق اطلق عليه تعالى باعتبار المخلوق بل اطلق عليه باعتبار
الفعل القائم بذاته تعالى والمخلوق اثر ذلك الفعل ه وهذا معنى قوله فاجيب اولا
بانه ليس بفعل قائم بغيره وثانيهما انا لا نسلم ان الخلق نفس المخلوق بل غيره ه وتقريره
ان المخلوق عبارة عن الاثر الصادر عن القدرة القديمة والخلق عبارة عن التعلق
الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الحدوث والمراد بالتعلق تاثير القدرة في المخلوق
والتاثير نسبة قائمة بالمنتسبين واحدهما القدرة القديمة ومتى قامت بذات الله
تعالى فلما نسب الخلق الى الله تعالى بهذا الاعتبار صح ان يشتق له منه اسم فاعل وهذا
معنى قوله وثانيا انه التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب
الى البارى الاشتقاق ه قوله جمعا بين الادلة اى يجب المصير الى هذا التاويل
الذي ذكرناه لان فيه جمعا بين الدليل الذي ذكرناه على انه لا يشتق اسم الفاعل لشيء
والفعل قائم بغيره وبين الدليل الذي ذكره هو وهو ان الامة اجمعوا على
اطلاق الخالق على الله تعالى والجمع بين الادلة بقدر الامكان واجب ه المسالة
الرابعة قال رحمه الله تعالى الاسود ونحوه من المشتق يدل على ذات متصفة بسواد
لا على خصوص من جسم او غيره بدليل صحة الاسود جسم ه اقول مفهوم
الاسود شيء ما قام به السواد ومفهوم الضارب شيء ما قام به الضرب ومفهوم

العالم شيء قام به العلم فالاسود يدل على ذات متصفة بسواد اما انه يدل على
خصوصية تلك الذات التي قام بها بكونها جسما او غيره فلا دلالة له عليه بطريق المطابقة
بوجه بل ان دل على خصوصيتها لكونها جسما فانما هو بطريق الالتزام ه اما انه لا
يدل عليها بطريق المطابقة فلانا اذا قلنا الاسود جسم كان كلاما صحيحا لان
المحمول فيه مغاير للموضوع وهو مما يصح حمله عليه فلو كان الاسود يدل على خصوصية
كون الذات التي قام بها جسما لكان ذلك بمنزلة قولنا الجسم جسم وليس ذلك بكلام
صحيح لكون المحمول فيه نفس الموضوع ه واما ان الاسود يدل على خصوصية الجسم بالالتزام
فلان السواد عرض والادلة القطعية دالة على ان العرض لا يقوم الا بالجسم فظهر ان
دلالته على محله بالالتزام بشرط اللزوم الذهني وهذا حكم سائر المشتقات اعني ان
كل واحد منها يدل على ذات ما قام بها المصدر الذي اشتق منه ذلك الاسم ولا دلالة لواحد
منها على خصوصية تلك الذات بكونها جسما او حيوانا او انسانا او غيرها ه المسالة
الخامسة قال رحمه الله تعالى لا تثبت اللغة قياسا خلافا للقاضي وابن سريج وليس
الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل اي الاسما مسكوتا عنه اتفاقا بل في تسمية لمعنى
يستلزمه وجودا وعدما كالخمر للنبيذ للتخمير والسارق للنباش للاخذ
خفية والزاني للائط للوطء المحرم الا بنقل او استقراء التعميم لنا اثبات اللغة بالمحتمل
اقول الاسماء اللغوية هل يجوز اثباتها بالقياس اولا ولا بد من تحرير محل النزاع
اعلم انهم اتفقوا على امتناع القياس في اسماء الاعلام وعلى امتناعه في اسماء
الصفات وعلى امتناعه في نحو رجل وفرس وعلى امتناعه في نحو رفع الفاعل ونصب
المفعول وجر المضاف ه اما اسماء الاعلام فلان كل واحد منها موضوع لشخص
معين لا لمعنى الا انه موضوع لمعنى مناسب فوجب التسمية والقياس لا بد فيه من جامع
مناسب اما معرف او داع ه فان قيل قد وجدنا القياس يجري في بعض الاعلام
كقولهم للمتبحر في الفقه هذا الشافعي وللمتبحر في النحو هذا سيبويه وللمتبحر في الطب
هذا جالينوس قلنا ليس ذلك بطريق القياس في التسمية بل معناه هذا حافظ فقه
الشافعي وكتاب سيبويه وعلم جالينوس ه واما اسماء

كالعالم والعاقد

الصفات فالموضوع منها للفرق بين المعاني كالقادر والعالم لمن قام به علم او
ليس بطريق القياس بل ثابت بالوضع لان واضع اللغة وضع لفظ العالم بازاء كل ذات
قام العلم بها ولفظ القادر بازاء كل ذات قام بها القدرة فهو واجب في جميع بها و الاطراد
الاشخاص التي قام بها ذلك المعنى في كل زمان نظرا الى تحقق معنى الاسم ه واما نحو
رجل وفرس فليس التسمية بهما للانسان الذكر وللحيوان الصاهل الموجود بين في زماننا
بطريق القياس على الرجل والفرس اللذين كانا في زمان الوضع بل الواضع وضع لفظ
رجل وفرس وغيرهما من اسماء الاجناس للحقيقة الكلية المندرج تحتها كل فرد من
افرادها شخصها بطريق التعميم لانه وضعه للمعنى ثم طرد القياس في الباقي ه واما
رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف فليس رفع الفاعل الموجود في زماننا بطريق
القياس على رفع الفاعل الموجود في زمانهم بل واضع اللغة جعل الفاعلية مصححة لرفع
الفاعل في جميع صوره على طريقة التعميم وكذا القول في المفعول والمضاف ه واذا
ثبت ان النزاع ليس في شيء من ذلك فالخلاف انما هو في قسم اخر وبيانه من المذكورات
وهو انه اذا وضع اسم بازاء شيء معين لاجل معنى قام بذلك المعين وكان ذلك
الاسم مع ذلك المعنى وجودا وعدما اي اذا وجد ذلك المعنى قائما بمحل سمي بذلك
الاسم واذا زال عنه لم يسم به فاذا وجد ذلك المعنى قائما بمحل اخر مسكوت عنه فهل
يسمى بذلك الاسم الحاقا له بذلك المعين الذي وضع الاسم بازائه ام لا وذلك كعصير
العنب فانه اذا وجدت فيه الشدة المطربة المحرمة للعقل يسمى خمرا واذا زالت عنه لم
يسم خمرا والنبيذ هو المسكوت عنه فاذا وجدنا فيه الشدة المطربة فهل يسمى خمرا
ام لا الحاقا له بعصير العنب لوجود الشدة المحرمة للعقل اولا ه وكذلك السارق
هل يصح اطلاقه على النباش الحاقا له بالسارق من الاحياء لمشاركته له في اخذ
مال الغير خفية ه وكذلك اسم الزاني هل يصح اطلاقه على اللايط الحاقا له بالزاني
بالمشاركة له في ايلاج الفرج في الفرج المحرم ه فذهب الجمهور من الشافعية
والحنفية واكثر علماء العربية الى انه لا يجوز القياس في شيء من هذه الصور وذهب
القاضي ابو بكر وابن سريج وغيرهما في كثير من الفقهاء وجماعة من علماء العربية كالمازني

١٣٢

وابي علي الفارسي وغيرهما الى انه جائز واختاره الامام فخر الدين في المحصول ولم يحرز
محل النزاع بل ذكر الخلاف في جواز القياس ونفيه في اللغة مطلقا والصواب ما سا
ذكرناه ه قوله الا بنقل او باستقراء لتعميم هو استثناء من قوله لا تثبت اللغة قياسا
وهو استثناء منقطع ومعناه لا تثبت اللغة بطريق القياس بل انما تثبت بالنقل عن
العرب او استقراء التعميم في لغتهم لانه اما ان ينقل عن العرب انهم وضعوا اسم
الخمر للمعتصر من العنب فقط او ينقل عنهم بالاستقراء انهم وضعوه لكل مسكر كيف
كان في اي زمان فرض وجوده او لا ينقل عنهم شيء من ذلك فان كان الاول امتنع تسمية
النبيذ خمرا لكونه على خلاف المنقول عنهم ه وان كان الثاني كان تسمية النبيذ خمرا بالاستقراء
فيكون ثابتا بالتوقيف لا بالقياس لان الاستقراء دل على ان كل محل قام به الاسكار
يسمى خمرا وان كان الثالث احتمل ان يكون الوصف الجامع دليلا على التعدية واحتمل ان
المنع دليله عليها ه واذا احتمل واحتمل فليس احد الامرين اولى من الاخر فيكون التعدية ممتنع
قوله لنا اثبات اللغة بالمحتمل لما لخص محل النزاع شرع يذكر دليل المذهب الذي
اختاره وهو المنع من جواز القياس في الصورة المذكورة ه وتقريره ان نقل اللغة
اصل من الاصول العظيمة من جهة ان الادلة الشرعية من الكتاب والسنة واقوال اهل الحل
والعقد من الامة وادلته بها والقطعية منها ظني يحتمل النقيض فلو جاز اثباتها بالقياس
لكان ذلك اثباتا لاصل من الاصول العظيمة بالمحتمل وهو غير جائز ه قال رحمه الله تعالى
قالوا دار الاسم معه وجودا وعدما ه قلنا وكذا مع كونه من العنب وكونه ماء
الحي وقلنا قالوا ثبت شرعا والمعنى واحد قلنا لولا الاجماع لما ثبت وقطع النباش
وحد النبيذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لانه سارق او خمر بالقياس ه
اقول احتج المثبتون للقياس في اللغة من وجهين الاول قالوا دار الاسم مع
الوصف المناسب في اصل القياس وجودا وعدما والدوران دليل على كون ذلك
الوصف المناسب علة للتسمية فيلزم من وجود ذلك الوصف في الفرع وجود
ذلك الاسم فيه ه قلنا الجواب ان دوران الاسم في الاصل مع الوصف وجودا
وعدما لا يدل على كونه علة للتسمية او باعثا عليها لانه كما دار اسم الخمر مع الشدة
المطربة دار مع كونه معتصرا من العنب وذلك غير موجود في النبيذ

فلا قياس وكذا اسم السارق كما دار مع أخذ مال الغير خفية دار مع كونه أخذا
لمال الحي وذلك غير موجود في النباش فلا قياس وكذا اسم الزاني كما دار مع كونه
إيلاج الفرج في الفرج المحرم مع كونه في القبل وذلك غير موجود في اللائط فلا قياس
ثم ما ذكره منقوض بتسمية العرب الفرس الأسود أدهم والفرس المتلون بالسواد
والبياض أبلق والرجل الطويل نخلة والاسم في هذه الصور دائر مع هذه الصفات
المناسبة التي تكون علة التسمية وجودا وعدما ومع ذلك لم يسموا الإنسان الأسود
أدهم ولا الحمار المتلون أبلق ولا الجمل الطويل نخلة وأيضا إنما سمي عصير العنب
خمرا لمخامرته العقل ثم هذه المخامرة موجودة في البنج والأفيون وغيرهما فلا يسمى
شيء من ذلك خمرا فكل ما هو جواب لكم في هذه الصورة فهو بعينه جواب لنا في محل
النزاع والشافعي قال لو أثبت القياس في الشرع ومعنى القياس واحد فيجب أن يكون
كذلك في اللغة وأيضا قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار عام في كل قياس والجواب
أن القياس إنما هو ثابت بإجماع الأمة لأن الإجماع هو الذي أوجب إلحاق
الفرع بالأصل عند ظن الاشتراك في علة الحكم في الأصل حتى إنه لو قدر انتفاء الإجماع حكم الأصل
لما ثبت القياس ولا إجماع فيما نحن فيه فلا قياس وأما قوله فاعتبروا يا أولي
الأبصار فلا نسلم عمومه الآية في كل اعتبار بل ذلك مخصوص بالاعتبار الشرعي
قوله وقطع النباش وحد اللائط يريد أن هذا جواب عن سؤال مقدر كأن قائلا يقول
الشافعي رحمه الله تعالى إمام من أئمة اللغة وقد سمى النباش سارقا وأوجب قطع
يده بطريق القياس وسمى النبيذ خمرا وأوجب الحد بشربه بطريق القياس وسمى
اللائط زانيا وأوجب عليه الحد بطريق القياس وأوجب الكفارة في اليمين الغموس
قياسا على اليمين في المستقبل فأجاب عنه بأن قطع النباش وحد شارب
النبيذ وغيرهما من الصور إنما ثبت الحكم فيه لثبوت التعميم بطريق الاستقراء
ولكن لا لأن النباش سارق ولا لأن النبيذ خمر ولا لأن اللائط زان بل لمساواة
النبش للسرقة والنبيذ للخمر واللواط للزنى في المعنى المناسب للحد المعتبر في
الشرع على أنه يحتمل أن تسمية النبيذ خمرا مستندا إلى قوله عليه السلام إن من

التمر لخمرا وذلك توقيف لا قياس وكذا تسمية يمين الغموس يمينا إنما هو مستند
إلى قوله عليه السلام اليمين الغموس تذر الديار بلاقع وذلك أيضا توقيف لا قياس
فصل في الحرف قال رحمه الله تعالى معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهو مية
أن نحو من وإلى مشروطة في دلالتها على معناها الإفرادي ذكر متعلقها ونحو الابتداء
والانتهاء وابتدأ وانتهى غير مشروط فيها ذلك أقول لما ذكر المباحث المتعلقة
بالاسم شرع يذكر المباحث المتعلقة بالحرف وإنما لم يتكلم على الفعل لأن المباحث
المتعلقة به قليلة الجدوى في علم الفقه والحروف جمع حرف وقد تقدم تعريفه على
اصطلاح النحاة والمنطقيين والكلام الآن إنما هو في تقرير أمرين أحدهما
معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية وثانيهما في معنى حروف يحتاج إليها
فلذلك انحصر الكلام على هذا الفصل في بحثين البحث الأول في معنى قولهم
الحرف لا يستقل بالمفهومية فنقول معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية والا سم
والفعل يستقلان بها أن كل واحد من الاسم والفعل والحرف وضع لمعنى مفرد
أما بيان ذلك المعنى الذي وضع له الآن الاسم والفعل يستقلان بالدلالة
على معناهما من غير افتقار إلى غيرهما والحرف لا يستقل بالدلالة على معناه بل
يفتقر إلى انضمام غيره إليه مثال ذلك أن من وإلى مثلا موضوع لا بتداء
الغاية وإلى موضوع لانتهائها والابتداء والانتهاء اسمان وابتدأ وانتهى فعلان
فإذا قلت ما معنى من وقيل لك ابتداء الغاية وتركت هذا اللفظ لم يفهم منه
معنى الابتداء بوجه بل لا بد أن تذكر مع متعلقها فإذا قلت سرت من البصرة فهم
منها معنى الابتداء وما ذاك إلا لانضمام المتعلق الذي هو البصرة إليها فيكون
المعنى البصرة هي ابتداء سيري وكذلك أيضا إذا قلت ما معنى إلى وقيل
لك انتهاء الغاية وتركت وهذا اللفظ لم تفهم منه معنى الانتهاء بوجه لا بد أن
تذكر مع إلى متعلقها فتقول سرت إلى الكوفة فحينئذ يفهم منها معنى الانتهاء
ويكون التقدير الكوفة هي انتهاء سيري فظهر أن الحرف لا يستقل بالمفهومية
بل هو شرط في دلالته على معناه الإفرادي ذكر متعلقه معه كالبصرة والكوفة
في المثالين المتقدمين فكان الواضع وضع من وإلى [illegible]

ورب وسائر حروف المعاني كل واحد منها لمعناه الافرادي وشرط في دلالته
عليه ذكر متعلقه بعده وهذا بخلاف الاسم والفعل فان كل واحد منهما لا يفتقر في
دلالته على معناه الافرادي الى ذكر غيره الا ترى انك لو قلت ما معنى
الابتداء وقيل لك هو الشروع في الشيء فتركت وهذا اللفظ فهمته منه من غير افتقار
الى غيره وكذلك ايضا اذا قلت ما معنى ابتدأ وقيل لك هو ابتدأ اي الشروع في
الشيء في الزمن الماضي وتركت وهذا اللفظ فهمته منه من غير افتقار الى غيره واذا
قلت ما معنى انتهى وقيل لك هو اقتران انقضاء الشيء وفراغه بالزمن الماضي وتركت
وهذا اللفظ فهمته منه من غير افتقار الى غيره قال رحمه الله تعالى واما
نحو ذو وفوق وتحت وان لم يذكر الا متعلقها فلأمر بغير مشروط فيها اذ لما علم
ان من وضع ذو بمعنى صاحب ليتوصل به الى الوصف باسماء الاجناس اقتضى ذكر المضاف
اليه وان وضع فوق بمعنى مكان ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذلك وكذلك البواقي
اقول هذا جواب عن سؤال مقدر كان قائلا قال يلزم على هذا التعريف الذي ذكرتموه
ان يكون كثير من الاسماء داخلة في قسم الحروف وذلك كذو بمعنى صاحب فانه لا يذكر
الا مع متعلقه وهو الوصف باسماء الاجناس وكذلك سائر الظروف اللازمة
للاضافة كفوق وتحت ويمين وشمال فانها لا تذكر الا متعلقها ولا تستقيم بالدلالة
على معانيها التي جيء بها لاجلها الا بذكر المتعلق وكذلك الموصولات نحو الذي والتي
فانها لا تستقل بالدلالة الا بذكر متعلقها وهو الصلة وكذلك اسماء الشرط
والاستفهام لا تستقل بالدلالة على معانيها الا بذكر متعلقها فيلزم
ان يكون جميع هذه الاسماء داخلة في قسم الحروف فقلنا الجواب عنه ان يقال
انما ذو وفوق وتحت ونحوها من الظروف اللازمة للاضافة والموصولات واسماء
الشرط والاستفهام فان دلالتها الوضعية غير مشروط فيها ذكر المتعلق بل
هي مستقلة بالدلالة على ما وضعت له فذو موضوعة بمعنى صاحب وفوق بمعنى
مكان مرتفع وتحت بمعنى مكان مستفل فكل واحد منها دال على مسماه من
غير افتقار الى ذكر المتعلق هذا هو الاصل فيه وفي غيرها مما ذكر وانما لم
معناه ذكر متعلقها لامر خارج عن دلالتها الوضعية وهو

انه لما علم ان المقصود من وضع ذو بمعنى صاحب التوصل الى الوصف باسماء الاجناس
اقتضى ذلك ذكر المضاف اليه وكذلك لما علم ان المقصود من وضع فوق بمعنى مكان
مرتفع التوصل الى علو خاص اقتضى ذكر المضاف اليه وكذلك لما علم ان المقصود
من وضع تحت بمعنى مكان مستفل التوصل الى سفل خاص اقتضى ذكر المضاف اليه
فظهر ان دلالة هذه الاسماء الوضعية لا يشترط فيها ذكر المتعلق بخلاف الحروف
فانه يشترط فيها ذلك البحث الثاني في معاني حروف يحتاج اليها
وقد جرت عادة الاصوليين بذكر حروف وبيان معانيها وبعضهم يكثر وبعضهم
يقل والمصنف رحمه الله لم يذكر منها الا الواو وحدها والسر في ذلك انهم سموا منه بل
عن قصد لان حروف المعاني كثيرة فذكر بعضها دون البعض ترجيح بلا مرجح لان
الحاجة فيها والى جميعها على السواء وذكر جميعها وجميع معانيها اكثر من
وظيفة الاصولي بل من وظيفة النحوي لكن لما احتيج الى الواو في كثير من مسائل
الفقه خصها بالذكر ونحن نذكر ما لا بد منه وذلك في مسائل المسألة الاولى في الواو
العاطفة قال رحمه الله تعالى الواو للجمع المطلق لا لترتيب ولا معية عند المحققين
لنا النقل عن الائمة انها كذلك واستدل لو كانت للترتيب لتناقض وادخلوا الباب
سجدا مع الاخرى ولم يصح تقاتل زيد وعمرو ولكان قام زيد وعمرو بعده تكرارا وقبله
تناقضا واجيب بانه مجاز لما سنذكره اقول اختلفوا في مدلول الواو
العاطفة على اربعة اقوال وقيدت بكونها عاطفة لتخرج غير العاطفة كالواو
التي بمعنى مع فانها تقتضي المعية بلا خلاف وكذا الواو التي بمعنى او كقوله
تعالى اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع فانها لا تقتضي المعية بلا خلاف والاقوال
المذكورة في الواو العاطفة ما ذكرته لا غير اولها انها للجمع المطلوب من غير
اشعار بترتيب ولا اشعار بمعية فاذا قيل قام زيد وخالد اشركت الواو
بينهما في القيام ودلت على انه حصل منهما من غير اشعار بكون احدهما قام قبل
الاخر او معه وهذا مذهب اكثر نحاة البصرة والكوفة وثانيها انها
للترتيب فاذا قيل قام زيد وخالد اشركت بينهما في القيام ودلت

على ان الاول منهما قام مقام الثاني لا غير وهذا مذهب الفرا وثعلب وقطرب وكثير
من فقهاء الشافعية ٥ وثالثها انها للمعية فاذا قيل قام زيد وخلد اشتركت بينهما
في القيام وقلت انهما قاما معا في زمان واحد لا غير وهذا مذهب كثير من الحنفية
وبعض النحويين ٥ ورابعها انها للجمع المطلق اذا تعذر الترتيب وان لم يتعذر فهي للترتيب
وهذا مذهب لغ للفرا فيكون له فيها قولان ٥ واعلم انه قد وقع في كلام الفرا
ما يدل على انها للجمع المطلق قال في كتابه في المعاني في سورة الاعراف فاما الواو
فان شئت جعلت الاخر هو الاول والاول هو الاخر فاذا قلت زرت عبد الله وزيدا
فايهما شئت كان هو المبتدا به هذا نصه فهو صريح في انها للجمع المطلق فعلى هذا
يكون له فيها ثلثة اقوال ٥ والتحقيق ان الواو العاطفة ان صحبتها قرينة تدل على
انها للترتيب او للمعية صرفت اليها وان تجردت عن القرينة كانت للقدر المشترك
وهو الجمع المطلق فيحتمل ان يكون قيامهما مرتبا وان يقع قيامهما معا وان يقع
قيام الثاني قبل قيام الاول ولذلك صح ان يقال قام زيد وخالد احدهما
وقام زيد وخلد معه وقام زيد وخلد قبله كما لدي في المثال الاخير وان كان مؤخرا
في اللفظ فهو مقدم في المعنى ٥ واحتج الاكثرون على انها للجمع المطلق بما ذكره
المصنف وهو ان ائمة اللغة نقلوا عن العرب ان الواو للجمع المطلق ٥ قال ابو علي
اجمع نحاة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق ولعله يريد اكثرهم والا فقد
حكينا عن الفرا وثعلب وقطرب انها للترتيب ٥ وذكر سيبويه في سبعة عشر
موضعا من كتابه انها للجمع المطلق وفيه نظر لانه كما نقل عن سيبويه وغيره من
الائمة عن اهل اللغة انها للجمع المطلق نقل الفرا وثعلب وقطرب وغيرهم
عن اهل اللغة انها للترتيب وليس نقل التقليد اولى من الاخر هذا هو الدليل الذي
عول عليه المصنف وقد علمت ما فيه ٥ قوله واستدل لو كانت للترتيب الى
اخره اي احتجوا على انها للجمع المطلق بوجوه ضعيفة ذكرها المصنف مع اجوبتها
الاول انها لو كانت للترتيب لتناقض قوله في سورة البقرة وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة مع الاية الاخرى التي في سورة الاعراف

ومن قوله

١٣٥

ومن قوله وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا وان القصة واحدة فلو كانت الواو
للترتيب لكان كل واحد من دخول الباب وقول الحطة متقدما متاخرا وهو محال وهذا
معنى قوله لتناقض وادخلوا الباب سجدا مع الاخرى ٥ الثاني لو كانت للترتيب
لم يصح قول القائل تقاتل زيد وعمرو لان المقاتلة لا تكون بين المتقاتلين الا في زمن واحد ٥
ولكنه يصح بالاجماع ٥ واعلم ان الاستدلال بهذا المثال انما يصح باعتبار جملة
المقاتلة دون افرادها ما يقع فيما بين المتقاتلين فان كل واحد من المتقاتلين من تبدر منه
للاخر شيئا بعد شي لكن جملة مقاتلة زيد لعمرو ولا تقع الا في زمان جملة مقاتلة عمرو
فلا يحسن الاستدلال بهذا المثال الا باعتبار الجملة دون اعتبار الافراد ٥ وهذا
معنى لم يصح تقاتل زيد وعمرو ٥ الثالث ان الواو لو كانت للترتيب لكان قول
القائل قام زيد وعمرو وبعده تكريرا او قام زيد وعمرو وقبله تناقضا ٥ اما الاول تكرير
فلان الواو تدل على التعدية ايضا فقد تكرر ما يدل على التعدية ٥ واما الثاني اي
تناقض فيه التناقض فلان الواو تقتضي ان قيام عمرو تعقيب قيام زيد لكونها للترتيب
وقبله يقتضي ان قيامه قبله كذلك فيكون قيام عمرو بعد قيام زيد وقبله معا وهو
محال ٥ وهذا معنى قوله لكان قام زيد وعمرو وبعده تكريرا وقبله تناقضا ٥ قوله
واجيب بانه مجاز ٥ لما سيذكره اي اجاب الخصم عن هذه الادلة الثلثة بان استعمال
الواو بطريق الحقيقة ليس الا في الترتيب وان استعمل في غيره فبطريق المجاز لما
سنذكره من الادلة على انها للترتيب فان استعملت في غيره فبطريق المجاز ٥ قال
لعنه الله تعالى قالوا اركعوا واسجدوا قلنا الترتيب مستفاد من غيره قالوا ان الصفا والمروة
وقال ابدءوا بما بدا الله به قلنا لو كان لما احتج الى ابدءوا قالوا رد على قايل ومن عصاهما
فقد غوى وقال قل ومن يعص الله ورسوله قلنا لترك افراد اسمه بالتعظيم بدليل ان
معصيتهما لا ترتيب فيها ٥ قالوا اذا قيل لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت
واحدة بخلاف انت طالق ثلاثا فانه يقع الثلاث واجيب بالمنع وهو الصحيح وقول مالك
والاظهر انها مثل ثم اذا قاله في المدخول بها يعني يقع الثلث ولا ينوي في التاكيد الا انها
بمعنى ثم ٥ اقول لما ذكر القايلين بان الواو للجمع المطلق شرع يذكر

وكون لازما في استعمالها في غير الترتيب

أدلة القائلين بأنها للترتيب وقد احتجوا على ذلك من وجوه الأول قوله تعالى يا أيها
الذين آمنوا اركعوا واسجدوا والاتفاق منا على أن الواو للترتيب لكون الركوع قبل
السجود قلت لا نسلم أن الترتيب مستفاد من الواو بل من دليل آخر وهو قوله
عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي وقد رأيناه رتب الركوع قبل السجود فالترتيب
مستفاد من فعله لا من الواو الثاني أنه لما نزل قوله تعالى إن الصفا والمروة
من شعائر الله قال الصحابة يا رسول الله بما نبدأ فقال عليه السلام ابدءوا بما بدأ الله
به فلو لا أن الواو للترتيب لما كان كذلك قلنا هذا دليل علينا لا لكم لأن الصحابة
من أهل اللسان فلو كانت الواو للترتيب لما احتاجوا إلى السؤال وحيث احتاجوا
إليه دل على أنها ليست للترتيب وفيه نظر لأن للخصم أن يقول ولو كانت للجمع المطلق
لما احتاجوا إلى السؤال أيضا فيتعارضان ويبقى قوله عليه السلام ابدءوا بما بدأ الله
به دليلا على الترتيب الثالث لو روي أن أعرابيا خطب بين يديه عليه السلام فقال
من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فرد عليه النبي صلى الله عليه
وسلم وقال بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى فلو كانت
الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين قوله ومن يعصهما وبين قوله ومن يعص الله ورسوله
قلنا الجواب عنه أن إفراد اسم الله تعالى أكثر مبالغة في التعظيم فرد عليه رسول الله
صلى الله عليه وسلم لترك إفراد اسم الله تعالى للتعظيم لا لأن الواو للترتيب بدليل أن
معصية الله ورسوله لا ترتيب فيهما من حيث أنه لا انفكاك لأحدهما عن الآخر حتى
يتصور فيهما الترتيب بل من عصى أحدهما فقد عصاهما ورد هذا الجواب بأنه صلى الله
عليه وسلم قد قال والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب
إليه مما سواهما فقد جمع الرسول بينهما كما جمع الشاعر بينهما ولم يفرد اسم الله تعالى
بالتعظيم وأجيب عن هذا الرد بأن التفهيم لما كان يشعر بالاهتمام والجمع بينهما يوهم
التسوية وكان منصب الشاعر قابلا لأن يظنوا التساوي فرد عليه السلام بالتفهيم
ليندفع عن السامعين توهم التسوية بخلاف منصب الرسول عليه السلام فإنه لفرط
تعظيمه وتبجيله في نفوسهم يندفع عنهم ذلك التوهم فتوهم المفسدة الرابع

قالوا إذا قال الزوج لزوجته التي لم يدخل بها أنت طالق وطالق وطالق وقعت عليه
طلقة واحدة بخلاف ما إذا قال أنت طالق ثلاثا فإنه يقع عليه الثلاث فلو كانت
الواو للجمع المطلق لما وقع فرق بين الصورتين وأجيب عنه بالمنع وهو أنا لا نسلم أنه
إذا قال لها أنت طالق وطالق وطالق لا يقع عليه إلا طلقة واحدة بل يقع عليه الثلاث كما في
قوله أنت طالق ثلاثا ولا فرق بين الصورتين وهو الصحيح عند كل من يعتقد أن الواو للجمع
وبه قال أحمد بن حنبل رضي الله عنه وكثير من أصحاب مالك والشافعي وابن أبي ليلى وربيعة
والليث بن سعد وابن أبي ليلى وأكثر أهل الظاهر ولئن سلمنا أنه لا يقع إلا واحدة فالفرق
أنه إذا قال أنت طالق ثلاثا كان الأخير تمييزا وتفسيرا للأول والكلام إنما يتم بآخره فبينونته
تحصل بمرة بتمام الخبر وهذا بخلاف قوله أنت طالق وطالق وطالق فإن عطف الطلقتين
على الطلقة الأولى ليست تمييزا وتفسيرا لها لكونه كلاما تاما وقد حصلت البينونة بالطلقة
الأولى والمحل فات المعطوف فكان عليهما لم يصادف محلا فلا يقع بهما شيء قوله أو قول
مالك وأهل الظاهر أنها مثل ثم وثم للترتيب بالاتفاق فيجعل مكون الواو مثله وأجاب
عنه بأن قال أنه نقل مالك أن الواو مثل ثم في غير المدخول بها التي هي الصورة التي استدل بها
بمقابل أنها ذلك في المدخول بها يعني إذا قال الزوج للزوجة المدخول بها أنت طالق وطالق
وطالق أنه يقع عليه الثلث كما يقع عليه بقوله أنت طالق ثم طالق ثم طالق فتكون الواو مثل
ثم إذا لم ينو فيها ما أراد بالتكرار التوكيد أو إيقاع الثلاث كما لا يخفى المسألة
الثانية في الفاء وهي للترتيب مطلقا عند المحققين وللتعقيب لغة ولا نعلم فيه
مخالفا إلا ما حكاه الإمام فخر الدين في المحصول فإنه قال بعد أن ذكر أنها للتعقيب احتج المنازع
ثم ساق ما يدل على أنها لغير التعقيب كقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب
والمعروف إجماع أهل اللغة على أنها للتعقيب والدليل على اختصاصها بالجزاء دون
غيرها من حروف العطف وجوب دخولها فيه إذا كان جملة اسمية كقولك من
دخل داري فله درهم فلو لم يأت بالفاء لكان إقرارا بالدرهم ولم يكن تعليقا للدرهم على
دخول الدار وكان الشرط المتقدم لغوا بلا جواب وكذا قولك إن دخلت الدار فأنت
طالق وأنت حرة فلو لم تأت بالفاء طلقت الزوجة وعتق العبد في الحال

والكثير ما يعطف بها ما تسبب عن ما قبله كقوله تعالى ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين
مما فيه وقوله فوكزه موسى فقضى عليه وقوله ونفخ في الصور فصعق وكذا
قولهم سها فسجد وزنى فرجم وسرق فقطع فان قيل فقد ورد ما يدل على انها لا
تقتضي التعقيب اما ما يدل على انها لا تقتضي الترتيب فقوله تعالى وكم من قرية
اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا ومجيء البأس متقدم على الاهلاك وقوله
تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ والاستعاذة متقدمة على القراءة واما ما يدل على
انها لا تقتضي التعقيب فقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقوله
تعالى وان كنتم مرضى او على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والاسحات بالعذاب
متراخ عن الافتراء بالكذب وقبض الرهن قد يتراخى عن المداينة قلنا الجواب عن
الاول ان المراد باهلكناها اردنا اهلاكها وبقرأت القرآن اردت القراءة فاطلق
الفعل على ارادته والعرب تقول اذا اردت كذا اي ان تفعله وقاربته كما في قولهم
قد قامت الصلاة اي قرب قيامها او اريد قيامها ومنه قول الشاعر
الى مالك كاد الجبال لفقده تزعزع وزال الراسيات من الصخر اي لزالت الراسيات ملك
ان تزول والجواب عن الثاني ان معنى حكم الافتراء بالكذب الاسحات بالعذاب وحكم
المداينة قبض الرهن فالحكم بالاسحات يتعقب الافتراء من غير تراخ والتراخي وقع عنه
وبحسب المصير الى ضده الفعل وترك موافقة النقل وقد يعطف بالفاء لمجرد الترتيب
في الجمل كقوله تعالى فراغ الى اهله فجاء بعجل سمين فقربه اليهم وقوله لقد كنت في غفلة
من هذا فكشفنا عنك غطاءك فاقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها ولمجرد
الترتيب في الصفات كقوله تعالى لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون
فشاربون عليه من الحميم وقد يقع بمعنى ثم كقولك دخلت البصرة فالكوفة
ومنه قوله تعالى ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فان دخول الكوفة متراخ
عن دخول البصرة واخضرار الارض متراخ عن نزول المطر وكذا قوله تعالى البصرة
ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا
العظام لحما فان تعقب النطفة في الاطوار المذكورة متراخ في الزمان وكذا جاء
في اول الحج معطوفا بثم في قوله تعالى فانا خلقناكم من تراب ثم

من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة هذا عند المحققين وفي الفاء وقد ذهب
بعض النحويين الى انها للجمع المطلق كالواو وذهب الفراء الى انها لا تكون للترتيب في
الفعلين اللذين احدهما سبب الآخر وراجع اليه في المعنى كقولك اعطيتني فاحسنت الي
واحسنت الي فاعطيتني فانهما قد تقدمه صح لان الاعطاء ولئن كان سببا للاحسان فهو
احسان في المعنى وذهب الجرمي الى انها لا تكون للترتيب في الاماكن والمطر كقولك
على موضع كذا فموضع كذا فان تلك المواضع وان عفت في وقت واحد فيفهم انها شيئت
جاء زيد المسألة الثانية في في ولها معان احدها الظرفية اما حقيقة كقولك زيد
في الدار ومنه قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد او مجازا كقولك الغنى في القناعة
ومنه قوله تعالى بل هم في شك وانا لنراك في ضلال وثانيها السببية كقوله
عليه السلام وفي النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه الامام فخر الدين وقال انه
لم يثبت عند احد من ائمة اللغة وما ذكره ممنوع فانها قد جاءت للسببية كقوله تعالى لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم ولمسكم فيما افضتم فيه وكقوله تعالى فذلكن
الذي لمتنني فيه وكقوله عليه السلام ان امرأة دخلت النار في هرة حبستها وقال جميل
فليت رجالا فيك قد نذروا دمي وهموا بقتلي يا بثين لقوني وهو متواتر ولا معنى لتضعيفه
وقد نقله عن العرب جماعة من النحويين الائمة كابن مالك وغيره وثالثها المصاحبة
كقوله تعالى ادخلوا في امم اي مع امم وخرج على قومه في زينته اي مع زينته ونتجاوز عن
سيئاتهم في اصحاب الجنة اي مع اصحاب الجنة ورابعها المناسبة وهي التي
تدل على ان التعظيم متلو او تحقير كقوله تعالى فما متاع الحياة الدنيا في الاخرة
الا قليل وكقوله عليه السلام ما انتم في سواكم من الامم الا كالشعرة البيضاء في
جلد الثور الاسود وكقول الخضر لموسى عليهما السلام ما علمي وعلمك في علم الله تعالى
الا كما اخذ هذا الطير بمنقاره من هذا البحر او كما قال وخامسها الاستعلاء كقوله
تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل اي على جذوع النخل وقال عنترة
بطل كأن ثيابه في سرحة يحذى نعال السبت ليس بتوأم وجعل الامام فخر الدين
هذا من مجاز التشبيه كانه شبه تمكن المصلوب على الجذع بتمكن الشيء في المكان وسادسها

الاستعانة كقوله تعالى يذرؤكم فيه اي يكثركم به قاله الفراء والمفسرون ٥
المسألة الرابعة من وهي معان اولها ابتداء الغاية مطلقا اما في المكان
فبالاتفاق كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ٥ واما في الزمان
فعلى الاصح لقوله تعالى لمسجد اسس على التقوى من اول يوم ٥ واما في غير الزمان
والمكان فكقولك قرأت السورة من اولها الى اخرها وضربتهم من الصغير الى الكبير
وثانيها انتهاء الغاية كقولك رايت الهلال من موضعي من خلل السحاب فمن الثانية
لانتهاء الرؤية قال ابن السراج اذا قلت رايت الهلال من موضعي فمن لك واذا
قلت رايت الهلال من خلل السحاب فمن للهلال فالهلال غاية رؤيتك ٥
وثالثها التبعيض كقوله تعالى منهم من كلم الله وقوله فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم
من يمشي على رجليه ٥ ورابعها التعليل كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل
ومن الصواعق حذر الموت وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ٥ وخامسها بيان
الجنس لقوله تعالى يحلون فيها من اساور من ذهب ٥ يسقون من رحيق ٥ وسادسها
التبعيض كقوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ٥ يا ايها الرسل كلوا من الطيبات
وسابعها البدل كقوله تعالى ارضيتم بالحياة الدنيا من الاخرة ولو نشاء لجعلنا
منكم ملائكة ٥ وثامنها الفصل كقوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح وحتى يميز
الخبيث من الطيب ٥ وتاسعها المجاورة كقوله تعالى فتحسسوا من يوسف واخيه
وعاشرها الاستعلاء كقوله تعالى ونصرناه من القوم اي على القوم وحادي عشرها
معنى الباء كقوله تعالى ينظرون من طرف خفي ٥ وكقوله تعالى يحفظونه من امر الله وثاني
عشرها معنى في كقولهم ما بحاجة تعشيت اليوم تيسير من الغدا اي في الغدا وثالث
عشرها الزيادة لتأكيد مضمون الجملة ولها مواضع مذكورة في الكتب النحوية كقولك
ما جاءني من احد وما رايت من رجل قال الامام فخر الدين في المحصول بعد ان ذكر من
معانيها ما ذكرنا الحق عندي انها للقدر المشترك وهو التمييز بيانه انك اذا قلت في
الغاية تميزت من الذي الى الشيء فقد ميزت الشيء عن غيره وتقول في بيان الجنس خاتم
الخاتم من الاشياء فقد ميزت الخاتم الذي اخترته به وفي التبعيض بان من جملة

ميزت الشيء الذي منه الابتداء عن غيره وكذا ما جاءني من احد ميزت الشيء الذي نفيت عنه
المجيء عن غيره فاذن التمييز قدر مشترك فوجب ان نحمل عليه دفعا للاشتراك والمجاز
ولا يقال كونها موضوعة لهذه المعاني منقول عن ائمة العربية فجعلها للقدر
المشترك يبطل وضعها للخصوص ولكل من هذه المعاني لانا نقول وضعها للكل ولكل غير
منقول عن ائمة العربية بل غايته ما يوجد في كلامهم ان لفظة من تراد لكذا ولكذا
فاما التصريح بالوضع بازاء كل واحد واحد فلا يوجد في كلامهم وكون اللفظ
يراد لكذا او يستعمل في كذا لا يدل على انه بازائه لجواز ان يكون استعماله في تلك الصورة
لاجل المشترك الموجود في تلك الصورة وفي غيرها فان قيل انا نقطع باجماع ائمة اللغة
انها موضوعة بازاء خصوص كل واحد واحد وجب اتباعهم ٥ وجوابه انا لا
نسلم ان التمييز يعم جميع معانيها فان قوله في الزيادة ما جاءني من احد ميزت
الشيء الذي نفي عنه المجيء ممنوع بل كان مميزا من قولنا ما جاءني احد قبل دخول من ولو
صح ما ذكره لم تختص بها لانها ... لان الزيادة تقتضي عدم اعتبار المعنى وما ذكره
يقتضي اعتباره على ان ما ذكره لا يتاتى في اكثر المواضع التي ذكرناها ٥ المسألة الخامسة
المرعد الباء وهي معان احدها الالصاق اما حقيقة كقولك وصلت هذا بهذا اي الصقته
به او مجازا كقولك مررت بزيد فان المار لم يلتصق به بل بمكان يقرب منه ٥ وثانيها التعدية
وهي القائمة مقام همزة النقل كقوله تعالى ذهب الله بنورهم ٥ وثالثها السببية كقوله
تعالى ترهبون به عدو الله وعدوكم ٥ وبعضهم يعبر عن هذه بالاستعانة ٥ والاول اولى
لان الفعل المنسوب الى الله تعالى يصح ان تستعمل فيه السببية ولا يصح ان تستعمل فيه الاستعانة
ورابعها المصاحبة كقوله تعالى اهبط بسلام منا ٥ وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به
اي مع سلام ودخلوا مع الكفر وخرجوا معه ٥ وخامسها المقابلة وهي الداخلة على
الاثمان والاعواض كقولك اشتريت الفرس بالف درهم وجازيت الاحسان بضعفه
وسادسها الظرفية كقوله تعالى ولقد نصركم الله ببدر ٥ انك بالواد اي في بدر وفي
الوادي المقدس ٥ وسابعها التعليل كقوله تعالى ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل ٥ فبظلم
من الذين هادوا اي بسبب اتخاذكم وبسبب ظلمهم ٥ وثامنها

الدلالية كقوله عليه السلام ما يسرني ان لي بها حمر النعم وكقول الشاعر
فليت لي بهم قوما اذا ركبوا شنوا الاغارة فرسانا وركبانا اي بدلهم وتاسعها معنى
عن كقوله تعالى فاسال به خبيرا اي عنه وعاشرها معنى على كقوله تعالى ان تامنه
بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك اي على قنطار وعلى دينار
وحادي عشرها القسم كقولك بالله لتقومن زيد وثاني عشرها التبعيض ذكره الفارسي
في التذكرة وحكي عن الاصمعي قالوا ومنه قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله اي منها
وقول الشاعر شربن بماء البحر اي ببعض ماء البحر ولا حجة في الاية ولا في البيت
لان الباء فيهما زايدة وانكر ابن جني كون الباء للتبعيض وقال هذا شيء لا تعرفه اهل
اللغة واجاب عنه الامام فخر الدين بان الشهادة على النفي غير مقبولة ورد بان النفي
اذا كان محصورا قطعا او ظنا قبلت الشهادة عليه كما في اللغة والحديث عنه عليه
السلام وفرق الامام فخر الدين فقال ان دخلت على فعل متعد فهي للتبعيض وان
دخلت على غير متعد فليست للتبعيض ولا وجه لهذا الفرق والكلام عليه
مستقصى في غير هذا الفن وثالث عشرها الزيادة اما مع الفاعل كقوله تعالى وكفى بالله
شهيدا اي كفى الله او مع المفعول كقوله تعالى تنبت او مع المبتدا كقول الشاعر
يقول اقتلوا قيسا وحز لسانه فحسبهم من يقطع الراس قاطع اي حسبهم او
مع الخبر في النفي والاستفهام خاصة على الاعرف كقولك ما زيد بقائم وهل زيد بقائم
واما الى وحتى فالكلام عليهما سياتي في فصل التخصيص بالغاية والكلام على انما ياتي
في مفهوم الحصر ولا تمس حاجة الاصولي الى غير ما ذكرناه وذكر الامدي في الاحكام
حروفا لا حاجة بالاصولي اليها ولم يستوعب معانيها قال رحمه الله تعالى
ابتدا الوضع اقول هذا هو الطرف الثالث من الاطراف الاربعة التي خص
الكلام على مبادي اللغة فيها وهو الكلام على ابتداء وضعها وفيه مسائل
المسالة الاولى قال رحمه الله تعالى ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية
اقول اختلفوا في وضع الالفاظ لمعانيها هل هي لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه
ام لا فذهب الجمهور الى انه ليس لمناسبة بينهما بل بتخصيص كل لفظ بمعناه بارادة الواضع
وذهب عباد بن سليمان الصيمري وارباب علم التكسير الى انه لمناسبة

طبيعية بينهما وقد اضطربوا في تحقيق مذهب عباد فحكي عنه فخر الدين ان دلالة اللفظ
على معناه لا تحتاج الى وضع واضع بل دلالته عليه طبيعية بالذات قال في المحصول
كون اللفظ مفيدا للمعنى اما ان يكون لذاته او بالوضع ثم ذكر ان الاول مذهب عباد ثم
استدل على ابطاله بانها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ثم
ذكر ان القايلين بالوضع اختلفوا في الواضع على اربعة اقوال وهي التي ستاتي في
المسالة التي بعد هذه واستبعد المحققون كالامام سيف الدين والمصنف وغيرهما
ان يكون مذهب عباد عدم الوضع اصلا كما ذكره الامام فخر الدين لان عبارات اهل
اللغات عن المعنى الواحد متغايرة بحيث يجتمع من مجموع اللغات في معنى واحد
جميع حروف المعجم واستبعد هذا شديدا بل يمتنع ان حروف المعجم اقتضت ذلك
المعنى لذاتها اذ لو اقتضته لذاتها لما اقتضت ضده ولا نقيضه واذا كان كذلك
وجب حمل كلام عباد على انه في هذه المسالة على مذهب ارباب علم الحروف فانهم
يدعون اشتمالها على خواص عجيبة وافاعيل غريبة وانها مشتملة على الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة كما هو مقرر في ذلك العلم والواضع حكيم فوضع لكل معنى في
الالفاظ ما يناسب مزاجه وتركيبه فمذهب عباد على هذا ان دلالة الالفاظ على
معانيها بالوضع لكن وضع اللفظ المعين لمناسبة طبيعية فعنده توجيهه والجمهور لا
توجيهونه ولذلك قال المصنف ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية فجعل الخلاف
في المناسبة لا في نفي الوضع قال في الاحكام واول ما يجب تقديمه ان ما وضع
من الالفاظ الدالة على معانيها هل هو لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه ام لا
فذهب ارباب علم التكسير وبعض المعتزلة الى ذلك والمراد بارباب علم التكسير ارباب
العلوم الرياضية المندرج تحتها علم الحروف لانه نوع من انواع العلوم الرياضية
والمراد ببعض المعتزلة عباد بن سليمان فجعل الخلاف في المناسبة الطبيعية بين
اللفظ ومعناه واما الوضع فلا خلاف فيه فقد تحصل مما ذكرناه ان مذهب
عباد محمول على احد امرين احدهما عدم الوضع بالكلية وان الالفاظ دالة على معانيها
بذواتها وهو مقتضى كلام الامام فخر الدين وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان دلالتها
بالوضع لكن وضع اللفظ للمعنى المعين لمناسبة طبيعية بينهما

وهذا هو الصحيح وهو الذي حكيناه عن المحققين واذا علم ان مذهب عباد وصف المناسبة
الطبيعية بين اللفظ ومعناه وان مذهب الجمهور عدم المناسبة بينهما فالصحيح ما ذهب
اليه الجمهور ولما تذكرون قال بعد الله لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه
وضده ووقوعه كالقرء والجون قالوا لو كان لما اختص قلنا يختص بارادة الواضع
المختار أقول لما أشار الى الخلاف الواقع في المسألة شرع يذكر ما اختار
كل واحد من المذهبين وقد احتج الجمهور بوجهين احدهما انا نقطع بجواز وضع
اللفظ للشيء وضده وللشيء ونقيضه اذ لو فرض ذلك لم يلزم منه محال فانا نعلم بالضرورة
ان الواضع من ابتداء الوضع لا يمتنع عليه ان يضع لفظ الوجود بازاء العدم ولفظ العدم
بازاء الوجود وكذا اسم كل ضد واسم كل نقيض على مقابلها ولو كان بين اللفظ ومعناه
مناسبة طبيعية لامتنع ذلك منه وثانيهما انه لو لم يجز لم يقع ونحن نقطع بوقوعه
فان لفظ القرء موضوع للطهر والحيض وهما نقيضان لانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
ولفظ الجون موضوع للسواد والبياض وهما ضدان لانهما لا يجتمعان ويجوز ارتفاعهما
واتصاف المحل بغيرهما من الالوان ومخلوقه بالضرورة لان اللفظ الواحد لطبيعة
الشيء والنقيض والشيء وضده واحتج عباد ومن وافقه بان قالوا لو لم يكن لنقيض
بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية لكان نسبة ذلك اللفظ الى جميع تلك المعاني
على التسوية ولو كان نسبته الى جميعها على التسوية لم يختص بعض الالفاظ ببعض المعاني
والا كان ترجيحا بلا مرجح وهو محال فيثبت ان بعض الالفاظ لا بد وان يكون مناسبا
بطبعه لبعض المعاني وهو من طبعه وهو المطلوب قلنا الجواب عنه ان اختصاص
بعض الالفاظ ببعض المعاني دون البعض انما هو بارادة الواضع المختار لان الواضع اما
ان يكون هو الله تعالى او البشر فان كان هو الله تعالى كان تخصيصه بعض الالفاظ ببعض المعاني
بالارادة القديمة كان تخصيصه العالم بالوقت الذي خلقه فيه دون غيره من الاوقات غيرها
قبله وكذا تخصيصه بالقدر والشكل الذي هو عليه الآن دون ساير المقادير والاشكال
بالارادة القديمة ايضا وان كان الواضع هو البشر فالتخصيص انما هو بخطور ذلك
اللفظ دون غيره بالبال عند تصور المعنى المعبر وذلك الخطور فعل من افعال العبد.

وافعال العبد مستندة الى ارادة الله تعالى القديمة فان قيل لو اقتضت ارادة الفا
المختار تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني لكان ارادة اختيار تخصيص البعض ايضا
ترجيحا من غير مرجح وهو محال قلنا هذا سؤال وارد على قاعدة الارادة فهو وارد
على جميع التخصيصات والمتكفل بالجواب عنه انما هو المتكلم واما الاصولي فانه
يأخذ هذه القاعدة مسلمة من المتكلم وقد استوفينا الكلام عليها في مشارق
الانوار وفي شرح الطوالع وشرح المصباح فليطالع هناك المسألة الثانية قال بعد
الاشعري علمها الله بالوحي او بخلق الاصوات او بعلم ضروري البهيمية وضعها البشر
واحد او جماعة وحصل التعريف بالاشارة والقراين كالاطفال الاستاذ القدر
المحتاج في التعريف توقيف وغيره محتمل وقال القاضي الجميع ممكن اقول
قد تقدم ان الجمهور ذهبوا الى ان الالفاظ وضعية واختلفوا في واضعها وجملة اقوا
المتقدمين في ذلك اربعة الاول مذهب الاشعري واهل الظاهر وجماعة من الفقهاء
وهو ان واضع اللغات هو الله تعالى واوقف الخلق عليها اما بطريق الوحي
واما بخلق الاصوات والحروف واسماعها لواحد او لجماعة ولما بخلق علم
ضروري لواحد او لجماعة ويحصل التعريف للباقين بالاشارات والقراين
الثاني مذهب ابي هاشم واتباعه وهو ان الواضع هو البشر كان واحدا من البشر
انبعثت داعيته او جماعة انبعثت دواعيهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها
وحصل التعريف للباقين بالاشارات والقراين كما يتعلم الاطفال اللغة من
الوالدين الثالث مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفراييني وهو ان القدر الذي يدعو
به الانسان غيره الى ان يصطلح على الوضع توقيفي وما عداه يحتمل ان يكون توقيفيا
ويحتمل ان يكون اصطلاحيا الرابع مذهب القاضي ابي بكر وجماعة من المحققين
واختاره صاحب المحصول وهو ان كل واحد من المذاهب ممكن بحيث انه لو فرض لم
يلزم منه محال لذاته واما وقوع البعض دون البعض فليس عليه دليل قاطع
يعتمد عليه والظنون فيه متعارضة تمنع معها المصير الى واحد على سبيل التعيين
واعلم ان المطلوب في هذه المسألة اما ان يكون اليقين او الظن الغالب اما

اليقين ولا سبيل اليه بوجه وأما الظن الغالب فالحق ما ذهب اليه الأشعري لما
في جانبه من النصوص المتظافرة فانها ظاهرة في المطلوب قال رحمه الله ثم الظاهر
قول الأشعري قال وعلم آدم قالوا الهمه او علمه كما سبق قلنا خلاف الظاهر
قالوا الحقايق بدليل ثم عرضهم قلنا انبئوني باسماء هولاء يبين ان التعليم لها والضمير
للمسميات أقول لما كان الظاهر من هذه الاقوال قول الاشعري بدا المصنف بالاستدلال
عليه والدليل عليه من وجوه الاول وهو الذي عول عليه المصنف قوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هولاء ان كنتم صادقين
فقد صرح تعالى بانه علم آدم الاسماء كلها وذلك يدل على ان الاسماء كلها توقيفية
واذا كانت الاسماء توقيفية كانت الافعال والحروف كذلك والدليل عليه من ثلثة
أوجه الاول ان الافعال والحروف اسماء بالوضع الاول لكونها سمات على معانيها اي
علامات عليها وتخصيص بعض الاسماء بتسميته فعلا وبعضها بتسميته حرفا اصطلاح
حادث وهو الذي يسمى الوضع الثاني واما الوضع الاول فكل الالفاظ الموضوعة
فيه اسماء كما ذكرناه وقد تقدم بيان ذلك واذا كانت الافعال والحروف اسماء
بالوضع الاول كانت داخلة في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الثاني انه لا
قايل بالفرق بين الاسماء والافعال والحروف لان القايل بذلك منحصر في قايلين قايل
يقول ان الجميع توقيفية وقايل يقول ان الجميع اصطلاحية فالقول بان الاسماء توقيفية
والافعال والحروف اصطلاحية يلزم فيه خرق الاجماع وهو باطل الثالث
ان التكلم بالاسماء وحدها متعذر لكونها لا تفي بالدلالة على جميع المعاني فلا
بد من تعليم الافعال والحروف معها ليحصل الغرض المطلوب من وضع الالفاظ
وهو الدلالة على جميع المعاني قوله قالوا الهمه او علمه ما سبق اي اعترض
القايلون بكون اللغات اصطلاحية على هذا الدليل بان قالوا المراد من قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها انه الهمه وبعثه داعية الى ان يضع من الالفاظ
بازاء معانيها وسمي معلما لكونه تعالى هو الهادي اليه لا بمعنى انه علمه ذلك بالخطاب
وقد جاء التعليم بمعنى الالهام لقوله تعالى في حق داود وعلمناه صنعة لبوس
لكم اي الهمناه سلمنا ان المراد بالتعليم تعليمه اياها بالخطاب لكن لم لا

يجوز ان يكون تلك الاسماء علمها الله له من مصطلح خلق سابق على آدم والله تعالى علمه ما
اصطلح عليه غيره واذا كان كذلك لم يكن اصل الاسماء توقيفيا سلمنا ذلك لكن
الاسماء التي علمها له هل هي الاسماء التي كانت موجودة في زمان آدم او الاسماء
مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع لان كثيرا من انواع الملابس والاطعمة والالات
والصنايع لم تكن موجودة في زمان آدم حتى يقال انه علمه اسماءها سلمنا ان المراد
تعليم الاسماء مطلقا لكن يحتمل انه انسيها ولم توقف عليها من بعده بخطاب
لغيره اصطلح اولاده من بعده على هذه اللغات التي يعبر بها اهل الزمان والكلام
انما هو في اللغات قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها صريح في التعليم فحمله على الالهام خلاف الاصل والظاهر فلا يرجع اليه
والجواب عن الثاني ان ذلك وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج
الى دليل والجواب عن الثالث انا ندعي ان الاسماء كانت موجودة في زمن آدم عليه
السلام والله تعالى عالم بكل ما يمكن التخاطب به ويجب المصير الى ذلك عملا بعموم الاية
والجواب عن الرابع ان ذلك ايضا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه فمن
ادعاه يحتاج الى دليل قوله قالوا الحقايق بدليل ثم عرضهم اي اعترض القايلون
بكون اللغات اصطلاحية على الدليل المذكور باعتراض اخر وهو انهم قالوا المراد
من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها تعليم الحقايق لا تعليم الالفاظ الدالة
عليها بدليل قوله ثم عرضهم على الملائكة فان الضمير لا يصح ان يعود الى الاسماء
بل هو عايد على المسميات التي هي الحقايق ولو اراد عوده على الاسماء لقال
ثم عرضها قلنا الجواب عنه ان قوله تعالى انبئوني باسماء هولاء يبين ان التعليم
للاسماء والضمير للمسميات ويكون تقدير الاية علم آدم الاسماء كلها ثم عرض
المسميات على الملائكة فقال انبئوني باسماء هولاء قال رحمه الله تعالى واستدل
بقوله واختلاف الالسنة والمراد اللغات باتفاق قلنا التوقيف والاقدار
في كونه اية سواء اقول هذا هو الدليل الثاني من الادلة التي استدل بها الاشعري

[illegible]

على كون اللغات توقيفية وهو قوله تعالى ومن آياته خلق السماوات والأرض
واختلاف ألسنتكم ووجه الاستدلال بالآية أنها سيقت للدلالة على كمال
القدرة الأزلية وحينئذ إما أن يكون المراد باختلاف الألسنة اختلاف هيئات
الجوارح وصورها أو اختلاف اللغات الجارية عليها أو هما معا والأول ليس مرادا
بالاتفاق ولأن صور الألسن وأشكالها متشابهة جدا حيث يعسر أن يميز بعضها
عن بعض والثالث باطل لأن لفظ الألسنة حقيقة في الجوارح المخصوصة
ومجاز في اللغات واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا غير جائز على ما سنذكره
إن شاء الله تعالى وإذا بطل الأول والثالث تعين الثاني وهو أن المراد باختلاف
الألسنة في الآية اختلاف اللغات لأنه أبلغ وأكمل في مقصود الآية وإذا كان
كذلك كان معنى الآية ومن آياته خلق اختلاف لغاتكم وذلك يدل على كونها توقيفية
قوله قلنا التوقيف والإقدار في كونه آية سواء أي للقائلين بالاصطلاح أن
يجيبوا عن هذا الدليل بأن يقولوا قد أجمعنا على أن الألسنة في هذه الآية غير محمولة
على الحقيقة التي هي نفس الجارحة فلا بد من التأويل وليس تأويلها بالحمل على اختلاف
اللغات أولى من تأويلها بالحمل على إقدار الله تعالى البشر على وضع اللغات لأنه
كما أنه آية من الله دالة على قدرته كذلك الإقدار على الوضع أيضا آية دالة على قدرته
تعالى فالتوقيف والإقدار في كون كل واحد منهما آية من الله تعالى دالة على
القدرة الأزلية سواء ولقائل أن يقول لا نسلم أن التوقيف والإقدار في كون
كل واحد منهما آية سواء بل حمل الآية على اختلاف اللغات أولى من حملها على الإقدار
على وضع اللغات لكون الأول أقل إضمارا لأنه يفتقر إلى إضماره شيء واحد لا غير
لأن التقدير ومن آياته اختلاف لغات ألسنتكم والثاني مفتقر إلى إضمار شيء
واحد لا غير لأن التقدير ومن آياته اختلاف لغات ألسنتكم ه والثاني مفتقر
إلى إضمار شيئين وهما القدرة واللغات لأن التقدير ومن آياته إقداركم على وضع
لغات ألسنتكم ولا نترك ما هو أقل إضمارا إلى ما هو أكثر ه ل
لعمه الله تعالى البهشمية وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه دل على سبق

والا لزم الدور

اللغات قلت إذا كان آدم هو الذي علمها اندفع الدور وأما جواز أن يكون
التوقيف بخلق أصوات أو بعلم ضروري فبخلاف المعتاد ه أقول لما ذكر
دليل القائلين بكون اللغات توقيفية شرع في ذكر أدلة القائلين بأنها اصطلاحية
وقد احتج أبو هاشم بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ووجه
الاستدلال بالآية أن إرسال الرسل بلسان قومهم يقتضي سبق اللغات على بعثة الرسل
فلو كانت اللغات توقيفية والتوقيف لا يحصل إلا بالبعثة فيتوقف بعثة الرسل
على سبق اللغات واللغات على سبق بعثة الرسل فيلزم الدور وهو محال وإذا بطل
كونها توقيفية ثبت أنها اصطلاحية ه قلت إذا كان آدم عليه السلام هو الذي
أوقفه الله تعالى وعلمها له فلا يلزم الدور لأن بعثته لم تكن موقوفة على لسان قومه
إذ لا قوم له إلا ابنه وبنوه إنما تعلموا اللغة منه ه وأما جواز أن يكون التوقيف — كاز
بخلق الأصوات أو بعلم ضروري فبخلاف المعتاد أي قال أبو هاشم ه وأما قول
الأشعري إن الله عز وجل أوقف آدم على اللغات بخلق الأصوات وإسماعها له أو
بخلق علم ضروري فهو خلاف ما أجرى الله تعالى به العادة فلا يرجع إليه ه قال
رحمه الله الأستاذ لو لم يكن المحتاج إليه توقيفيا لزم الدور لتوقفه على اصطلاح — اسحق
سابق قلت يعرف بالترديد والقرائن كالأطفال ه أقول احتج الأستاذ أبو
الإسفرائيني بأن قال لو لم يكن القدر المحتاج إليه في تعريف الإنسان غيره بأنه وضع
هذا اللفظ لهذا المعنى توقيفيا لزم التسلسل لأن ذلك القدر حينئذ توقيف على
اصطلاح آخر والكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال فثبت أن
ذلك القدر توقيفي ه والثاني يحتمل أن يكون توقيفيا ويحتمل أن يكون اصطلاحيا
قلنا لا نسلم أن ذلك القدر يتوقف على اصطلاح سابق عليه بل يجوز أن يضع الواضع
اللفظ لمعنى ويعرف غيره أن ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى بالترديد والقرائن
كما أن الأطفال يتعلمون اللغة بالقرائن والترديد مرة بعد أخرى بحيث أنه لو فرض
أن جماعة من الأطفال نشؤوا في موضع من غير أن يسمعوا لغة من أحد ولا خالطوا
من يتكلم بلفظ وطالت المدة عليهم فلا بد وأن تحدث بينهم لغة من أحد

بكثرة ترديدهم الالفاظ وسماعها فيما بينهم ٥ قال رحمه الله تعالى طريق
معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد والآحاد في غيره
اقول هذا هو الطرف الرابع من الاطراف الاربعة التي حصر الكلام على مبادي
اللغة فيها وهو الطريق الموصل الى معرفتها فنقول معرفة اللغة والنحو والتصريف
فرض كفاية يجب ان يقوم به في كل وقت شخص من المسلمين ٥ والدليل عليه ان معرفة
الاحكام الشرعية واجبة ولا يمكن معرفتها بدون معرفة ادلتها وادلتها من الكتاب
والسنة واردة بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم فيتوقف معرفة الاحكام الشرعية
على معرفة ادلتها ومعرفة ادلتها متوقفة على النحو واللغة والتصريف وما
يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا للمكلف فهو واجب ٥ فمعرفة النحو
والتصريف واللغة واجبة ٥ واذا كانت معرفة هذه الامور واجبة فالطريق الى
معرفتها ٥ اما النقل او العقل او ما يتركب منهما ٥ اما العقل الصرف فلا مجال
له في الاوضاع اللغوية ٥ واما ما يتركب من النقل والعقل فعند التحقيق يرجع الى
النقل فثبت انه لا طريق الى معرفة اللغة والنحو والتصريف الا النقل لا غير والنقل
اما ان يكون بطريق التواتر او بطريق الآحاد لان الالفاظ اللغوية ان كانت معلومة
لنا بحيث لا يقبل التشكيك بوجه كالارض والسماء والحر والبرد والشمس والقمر كان
طريق معرفتها التواتر القاطع وان كانت غير معلومة لنا بل مظنونة فطريق تحصيل
الظن بها اخبار الآحاد واكثر الالفاظ المتداولة من القسم الثابت بالتواتر ٥ ولما ٥
الثابت بالآحاد فقليل استعماله لانه لا يعرفه الا العلماء

الباب الثالث في المبادي الاحكامية

قال رحمه الله تعالى الاحكام ٥ اقول قد تقدم ان اصول الفقه يستمد من ثلثة
علوم علم الكلام وعلم العربية وعلم الاحكام الذي هو الفقه ٥ ولما تكلم على المبادي
الكلامية وتكلم على المبادي اللغوية شرع يتكلم على المبادي الاحكامية ٥
والاحكام جمع حكم والحكم سياتي تعريفه وهو يستدعي حاكما ومحكوما [illegible]
ومحكوما عليه ٥ الفصل الاول في الحاكم ٥ قال رحمه الله تعالى لا حكم
بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله ونطلق لثلاثة امور اضافية

لموافقة الغرض ومخالفته ولما امر بالثناء عليه والذم ولما لا حرج فيه ومقابله وفعل
الله تعالى حسن بالاعتبارين الاخيرين وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال
حسنة وقبيحة لذاتها والقدماء من غير صفة وقوم بصفة وقوم بصفة في القبيح
والجبائية بوجوه واعتبارات ٥ اقول لا حاكم الا الله تعالى ولا حكم الا ما حكم
به واختلف الاصوليون في حكم العقل بحسن شيء او قبحه ٥ فقال اصحابنا لا يقضي
العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله بل افعاله تعالى واحكامه كلها حسنة
ولا قبيحة بالنسبة اليه ولا يثبت كون هذا الفعل حسنا وكون هذا الفعل قبيحا الا من
جهة الشرع ٥ قوله ونطلق لثلاثة امور اضافية هو جواب عن سؤال مقدر كان
قائلا يقول اذا قلتم انه لا يحكم العقل بتحسين شيء ولا تقبيحه فقد انكرتم ما علم وجوده
بالضرورة قبل وجود الشرع وبعده فان العقلاء كما عرفوا الحكم بتحسين بر
الوالدين وصلة الارحام وقبح الكذب ايضا وكفران النعمة ٥ قلنا الجواب عنه ان
الذي انكرناه كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وتحسين العقلاء لبعض الافعال وتقبيحهم
لبعضها انما هو لثلاثة امور اضافية غير ذاتية ٥ اولها اطلاق الحسن على ما
وافق الغرض واطلاق القبح على ما خالفه وليس ذلك ذاتيا لانه يختلف باختلاف
الاغراض فرب مستحسن عند شخص مستقبح عند شخص آخر ٥ وثانيها اطلاق الحسن
على ما امر الشارع بالثناء على فاعله فيدخل فيه افعال الله تعالى كلها والواجبات
والمندوبات دون المباحات واطلاق القبح على ما امرنا الشارع بذم فاعله ٥
فيدخل فيه الحرام دون المكروه والمباح وليس ذلك ذاتيا ايضا لانه يختلف
باختلاف ورود امر الشرع ٥ وثالثها اطلاق الحسن على ما لفاعله مع العلم به
والقدرة عليه ان يفعله بمعنى انه لا حرج عليه في فعله واطلاق القبح على ما ليس
لفاعله مع العلم به والقدرة عليه ان يفعله بمعنى ان عليه في فعله حرجا وليس
[illegible] ذاتيا ايضا لانه يختلف باختلاف الاحوال لان الافعال اما مضافة الى
الله تعالى او الى العباد فافعاله تعالى اما بعد الشرع او قبله ٥ اما بعد ورود
الشرع فافعاله تعالى كلها حسنة بالاعتبارين الاخيرين لا بالاعتبار الاول ٥ اما

حسنها بالاعتبار الثاني فلانه تعالى فاعل كل ممكن ونحن مامورون بالثناء عليه سواء
وافق فعله غرض احد او خالفه واما حسنها بالاعتبار الثالث فلانه تعالى لا حرج
عليه في فعله لانه مالك الملوك يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما نفي اطلاق
الحسن عنها بالاعتبار الاول فلانه منزه عن الاغراض ولهذا قال بعض
السلف من تنزه عن الاغراض جل عن الاعتراض واما قبل ورود الشرع
فموصوفة بانها حسنة بالاعتبار الثالث لا بالاعتبارين الاولين واما
حسنها بالاعتبار الثالث فلانه تعالى عالم بجميع الممكنات قادر عليها وله ان
يفعلها ولا حرج عليه فيها لانه المالك على الاطلاق واما نفي الحسن عن فعله
تعالى بالاعتبار الاول فلكونه منزها عن الاغراض واما نفيه بالاعتبار
الثاني فلعدم ورود الشرع بشيء البتة واما افعال العباد ايضا اما بعد ورود
الشرع او قبله اما بعد ورود الشرع فحسنه وقبحه بالاعتبارات الثلاث
واما قبل وروده فحسنه وقبحه بالاعتبار الاول والثالث لا بالاعتبار الثاني وهو
ظاهر بما تقدم هذا مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة لما ادرك العقل
ان الله تعالى امر بتحصيل المصالح قضى بحسنها ولما ادرك انه امر بترك المفاسد
قضى بقبحها فالعقل مستقل بادراك حسن الافعال وقبحها من غير افتقار
الى ورود الشرع فكل حسن منا من جميع الافعال والاحكام فهو قبيح ثم قالت
المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم الافعال حسنة وقبيحة
لذاتها وقسموها الى ثلاثة اقسام احدها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار لان كونه صدقا جهة حسن لكونه نافعا
والعقل مستقل بادراك ذلك من غير حاجة الى النظر وكذلك كونه كذبا جهة
لكونه ضارا والعقل مستقل بادراك ذلك من غير حاجة الى النظر وثانيها ما لا
يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل بل بنظره كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع اما ان حسن الصدق الضار لا يستقل العقل بادراكه لا بتعينه من النظر
فلان كونه صدقا جهة حسن وكونه ضارا جهة قبح فللنظر فيه مجال لاحتمال

ان يرجح مصلحة الصدق على مفسدة الكذب فيكون حسنا او يرجح مفسدة الكذب
على مصلحة الصدق فيكون قبيحا او يتوقف العقل فلا يحكم بحسن ولا قبح وكذلك في
الكذب النافع فان كونه كذبا جهة قبح وكونه نافعا جهة حسن فللنظر فيه مجال
لاحتمال ان يرجح مفسدة الكذب على مصلحة الصدق فيكون قبيحا او مصلحة الصدق
على مفسدة الكذب فيكون حسنا او يتوقف وثالثها ما لا يستقل العقل بادراك
حسنه ولا قبحه لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
صوم اول يوم من شوال فان العقل لا طريق له الى العلم بالتفرقة بين هذين اليومين
لكن لما ورد الشرع بذلك ادرك العقل ان ذلك الصوم في آخر يوم من رمضان
لصفة من صفاته تقتضي الحسن وان كان الصوم في اول يوم من شوال لصفة
من صفاته تقتضي القبح اذ لو لم يكن كذلك لما ورد الشرع به ثم اختلفوا فزعم
قدماء المعتزلة ان ذات الفعل تقتضي حسنه وقبحه وزعم قوم منهم ان
المقتضي للحسن والقبح صفة الذات وفصل قوم منهم فقالوا ان ذات الفعل تقتضي
الحسن وصفته تقتضي القبح وقال الجبائية حسن الفعل وقبحه بوجوه واعتبارات
تقتضيه ذاته ولذلك كان الفعل الواحد حسنا وقبيحا باعتبارين كالقتل الذي هو عبارة
عن ازهاق الروح فانه فعل واحد في كل مقتول ثم انه حسن في القصاص وقبيح اذا
كان ظلما وكالوطء فانه عبارة عن ايلاج الفرج في الفرج وهو فعل واحد ثم انه حسن
بالنسبة الى الزوجة والمملوكة وقبيح بالنسبة الى غيرهما ولنشأ منهم بسبب هذا
الاختلاف اختلاف في العبارة الدالة على معنى الحسن والقبح وقد استوفينا ما
ينبغي ان يقال على جميعها في مسالك الانوار قال رحمه الله تعالى لنا لو كان ذاتيا
لما اختلف وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي من القتل والغصب وغيرهما
اقول لما فرغ من تقرير الخلاف في المسالة شرع يذكر ادلة الاشعري على ان
حسن الفعل وقبحه ليس لذاته ولا لصفته بل لورود الشرع به وقد احتجوا على ذلك
بالمعقول والمنقول اما المعقول فمن ستة اوجه الاول لو حسن الفعل او

قبح لذاته أو لصفته اللازمة لما اختلف حسنه وقبحه باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان لأن ما بالذات أو صفتها اللازمة لا يزول ولا يتغير لأن الحسن والقبح مختلفان باختلاف الأحوال لأن الكذب تارة يكون قبيحا وتارة يكون حسنا وكذلك الصدق أيضا تارة يكون حسنا وتارة يكون قبيحا لأن نبيا من الأنبياء لو اختفى في دار إنسان عن ظالم يقصد قتله فاستخبر ذلك الظالم صاحب الدار عن مكانه وعلم صاحب الدار أنه لو أخبره بمكانه لقتل لا محالة فإن العقلاء يحكمون بحسن ذلك الكذب لما يلزم من إهدار دم النبي فلو كان الأمر لذات الكذب أي لازمه والحسن لذات الصدق أو للازمه لما اختلف الأمر ه ولقائل أن يقول لا نسلم حسن الكذب وقبح الصدق في تلك الصورة بل الحسن فيها تخليص النبي لا الكذب والقبح فيها إهدار دم النبي لا الصدق وقولكم يلزم من الصدق إهدار دم النبي ممنوع لأن التعريض يغني عن الكذب فإنه إذا سأل الظالم ذلك الرجل هل دخل الرسول الدار فإن له أن يقول ما دخلها ويعني بذلك رسول فلان ه ويلزمكم الاعتراف بهذا الجواب لأن الكذب حرام مطلقا لإجماع الأمة ولقوله تعالى إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب وإذا كان الكذب حراما مطلقا لم يجز الكذب في هذه الصورة لا يقال فلو ضيق ذلك الظالم عليه السؤال بحيث لا يمكنه التعريض أليس أنه يتعين الكذب لأنا نقول لا نسلم أنه يمكن الإلجاء بحيث لا يمكن التعريض وبيانه بالعقل والنقل أما النقل فقوله عليه السلام إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب والألف واللام في الكذب للاستغراق فلو جاز إلجاء الإنسان إلى حيث لا يمكنه التعريض لما كان في المعاريض مندوحة عن الكذب وذلك خلاف النص ه وأما العقل فلأنه إنما يكون كذبا أن لو قصد الإخبار عن ذلك الرسول بعينه ه وأما إذا تلفظ بلفظ الخبر ولم يقصد الإخبار أو قصد الإخبار لا عن شخص له دخل الدار لم يكن ذلك كذبا ه والسائل لا اطلاع له على قصد المسؤول حتى يحجر عليه السؤال ويلجئه إلى الكذب لا يمكن معه التعريض ه سلمنا أنه يلزم من الصدق إهدار دم النبي لكن لم قلتم إن ذلك غير جائز لأن حرمة ذلك الإهدار إما أن تعرف بالعقل أو بالنقل والأول باطل

على مذهبكم لأنكم تثبتون شيئا من الأحكام بالعقل والثاني أيضا باطل لأن الدليل النقلي إما النص أو الإجماع ه أما النص فلا بد من ذكره وأنتم لم تذكروه ه وأما الإجماع فممنوع لأن المعتزلة بأسرهم لم يقولوا بحسن الكذب في هذه الصورة ه قوله والقتل والضرب وغيرهما أي وقد يجب القتل في القصاص والردة وقد يجب الضرب كما في حد القذف وزنا غير المحصن فيكون كل واحد من القتل والضرب حسنا لكونه واجبا وقد يحرم القتل والضرب كما لو كانا ظلما فلو كان حسن الفعل وقبحه ذاتيا للزم أن يكون كل واحد من القتل والضرب حسنا وقبيحا معا وهو محال وهذا أيضا ضعيف لأن الجهة التي حسن منها غير الجهة التي قبح منها فيكون حسنه وقبحه راجعين إلى وجوه واعتبارات في الفعل كما قدمناه من مذهب الجبائية رحمه الله تعالى وأيضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان في صدق من قال لأكذبن غدا وكذبه ه أقول هذا هو الدليل الثاني من أدلة الأشعري على إبطال الحسن والقبح الذاتيين وبيانه أن يقال لو حسن الفعل أو قبح لذاته لاجتمع النقيضان في صدق من قال لأكذبن غدا وكذبه لأنه إما أن يكون صادقا أو كاذبا فإن كان صادقا كان قوله حسنا وصدقه إنما يكون بأن يكذب غدا فيكون صدقه الحسن مستلزما للكذب القبيح وكل ما هو مستلزم للقبيح فهو قبيح فهذا القول حسن وقبيح وإن كان كاذبا كان قوله قبيحا وكذبه إنما يكون بأن لا يكذب غدا وعدم الكذب حسن فيكون كذبه القبيح مستلزما لعدم الكذب الذي هو حسن وكل ما هو مستلزم للحسن فهو حسن فهذا القول قبيح وحسن وكلا القسمين محال فثبت أن حسن الفعل وقبحه ليسا بذاتيين وهذا الدليل ضعيف لأن للقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون صدقه في الغد حسنا لذاته وملزوم القبيح الحاصل من الكذب من لوازمه ولا يلزم من كون القبيح ملازما للصدق أن يكون الصدق قبيحا في ذاته فلا يمتنع الحكم على الصدق بالحسن والقبح بالنظر إلى ما اختص به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح كما هو مذهب الجبائية فيكون حسن الصدق لكونه صدقا وقبحه لكونه مستلزما للكذب وكذلك القول في جانب الكذب أيضا وإذا كان كذلك ينتفي الدليل المذكور لا

يدل على الحسن والقبح ليسا بذاتين قال رحمه الله تعالى واستدل لو كان ذاتيا
لزم قيام المعنى بالمعنى لأن حسن الفعل زائد على مفهومه وإلا لزم من تعقل الفعل
تعقله ويلزم وجوده لأن نقيضه لا حسن وهو سلب وإلا استلزم حصوله محلا
موجودا ولم يكن ذاتيا وقد وصف الفعل به فيلزم قيامه به اقول
هذا هو الدليل الثالث من أدلة الأصحاب على بطلان الحسن والقبح الذاتيين وعليه في
عول صاحب الأحكام وبيانه أنه لو كان حسن الفعل وقبحه ذاتيين لزم قيام
العرض بالعرض وهو محال فلا يكون حسن الفعل وقبحه ذاتيين أما بيان الملازمة
فلأن كل واحد من الحسن والقبح وصف زائد على مفهوم الفعل لأنه لو لم يكن وصفا
زائدا على مفهومه لكان إما نفس مفهوم الفعل أو جزء مفهومه والأول
باطل وإلا لزم من تعقل الفعل تعقل الحسن والقبح وليس كذلك لأنا نعقل الفعل مع
الذهول عن حسنه وقبحه والثاني باطل وإلا لزم أيضا من تعقل الفعل
تعقل الحسن والقبح ضرورة استحالة تعقل المجموع بدون تعقل أجزائه وإذا بطل
أن يكون الحسن والقبح نفس مفهوم الفعل أو جزءه ثبت أن كل واحد منهما وصف
زائد على مفهومه قوله ويلزم وجوده لأن نقيضه لا حسن إلى آخره وهو
جواب عن سؤال مقدر يكون قايلا يقول إنما يلزم قيام العرض بالعرض أن
لو كان الحسن والقبح من الصفات الوجودية أما إذا كانا من الصفات العدمية
فلا يلزم قيام العرض بالعرض لأن الصفات العدمية لا تستدعي محلا موجودا
ونحن ندعي أن الحسن والقبح من الصفات العدمية فلا يلزم قيام العرض بالعرض
والجواب عنه من وجهين أحدهما أنا لا نسلم أن الحسن والقبح من الصفات
العدمية بل هما من الصفات الوجودية لأن نقيض الحسن لا حسن ونقيض القبح لا
قبح وذلك سلب محض فيكون سلبا عدميا إذ لو كان ثبوتيا لاستلزم حصوله
محلا موجودا لاستحالة وجود الصفة الموجودة لا في محل موجود لكن قولنا
لا حسن ولا قبح لا يستلزم أن محلا موجودا لأن كل واحد منهما صفة
للعدم المحض وثانيهما أن الحسن والقبح لو كانا من الصفات العدمية

لم يكونا ذاتيين والغرض أنهما ذاتيين فيكونان من الصفات الوجودية وقد وصف
الفعل بهما وكل واحد منهما عرض والفعل أيضا عرض لأنه أحد الأعراض التسعة كما
هو معلوم في المنطق فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال والدليل على
استحالة قيام العرض الذي هو محل العرض ليس قايما بذاته بل لا بد وأن يكون قايما
بالجوهر أو بما هو قايم بالجوهر في آخر الأمر قطعا للتسلسل المحال ولا معنى
لقيام العرض بالجوهر إلا وجوده في حيث الجوهر تبعا له وقيام أحد
العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه في حيث العرض الذي قيل أنه قايم به وحيث
ذلك العرض هو حيث الجوهر فالعرضان في حيث الجوهر قايمان به فلا معنى لقيام
أحدهما بالآخر وإن كان قيام أحدهما بالجوهر مشروطا بقيام الآخر به وهذا ضعيف
لأنا لا نسلم أن قيام الشيء بالشيء عبارة عما ذكرتموه بل القيام عبارة عن اختصاص ص
شيء بشيء بحيث يصير أحدهما موصوفا والآخر صفة ولئن لم يكن ماهية ذلك الاختصا[ص]
معلومة لنا لكن صفات الله تعالى قايمة بذاته مع امتناع تحيزه تعالى ولو عرض
سلم فلا يجوز أن يكون تحيز العرض الذي قام به العرض الآخر تبعا لتحيز محل العرض
ومنه الأمر الآتي لأن مثال الأعراض يمتنع قيامها بالجسم كالسرعة والبطء فإنه
يستحيل وصف الجسم بهما لأن الجسم الذي يكون في جسميته سريعا أو بطيئا غير
معقول البتة فإذن السرعة والبطء عرضان قايمان بالحركة والحركة عرض قايم
بالجسم فحيز الحركة التي قام بها السرعة والبطء تبع لتحيز الجسم قال
رحمه الله تعالى واعترض بإجرائه في الممكن وبأن الاستدلال بصورة النفي على الوجود
دور لأنه قد يكون ثبوتيا أو منقسما فلا يفيد ذلك اقول اعترض
المعتزلة على هذا الدليل باعتراضين الأول أنه لو صح ما ذكرتموه من الدليل للزم
منه امتناع وصف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما ومقدورا ومذكورا لإجراء
هذا الدليل بعينه فيه فإنه يصح أن يقال إمكان الفعل زائد على مفهومه
لأنه لو لم يكن زائدا لكان إما نفس مفهوم الفعل أو جزءه وأيا ما كان منهما

لزم من تعقل الفعل تعقل الامكان لكن ليس كذلك لجواز تعقل الفعل مع الذهول عن
كونه ممكنا واذا ثبت ان امكان الفعل وصف زايد على مفهومه فذلك الوصف
ايضا اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جايز ان يكون عدميا لان نقيضه لا امكان
وهو سلب فيكون وصفا عدميا واذا كان لا امكان وصفا عدميا كان نقيضه
الذي هو الامكان وصفا وجوديا وهو زايد على ذات الفعل فقد وصف الفعل به
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال بما ذكرتم فيمتنع وصف الفعل بكونه ممكنا وكذلك
القول في كونه معلوما ومقدورا ومذكورا لكن القول بامتناع وصف الفعل
بهذه الصفات باطل فيلزم بطلان ما ذكرتموه ولقايل ان يمنع هذا الاعتراض
بان يقول الامكان وغيره مما ذكرتموه من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الخارج فنقيضه الذي هو لا امكان سلب لذلك الاعتبار العقلي وقد تقرر في علم
الكلام ان الاعتبارات العقلية ليست من الصفات العرضية الثبوتية فلا
يلزم قيام العرض بالعرض فان قيل ما ذكرتم بعينه لازم في الحسن والقبح قلت
نحن كان غرضنا من كونهما من الصفات الثبوتية للذات دفع النزاع فالاعتراض
الثاني ان الاستدلال على ان كل واحد من الحسن والقبح وصف وجودي فيكون نقيض كل
واحد منهما عدميا استدلال بصورة النفي على الوجود والاستدلال بصورة النفي
على الوجود غير ممتنع لان النفي تارة يكون ثبوتيا وتارة يكون منقسما الى الثبوتي
والعدمي مثال كونه ثبوتيا قولنا هذا الشي ليس بمعدوم فانه يلزم ان يكون
موجودا اذ لا واسطة بين الوجود والعدم ومثال كونه منقسما الى الثبوتي
والعدمي قولنا هذا الشي ليس بممتنع فان الشي الممنوع عنه الامتناع يكون ممكنا
والممكن ينقسم الى المعدوم والموجود فقد ظهر ان النفي يكون ثبوتيا كنفي
العدم فانه الوجود ويكون منقسما الى الوجود والعدم كنفي الامتناع فانه
الامكان المنقسم الى الوجود والعدم واذا كان النفي تارة ثبوتيا وتارة عدميا
فلا يمكن الاستدلال بالنفي على كون نقيضه معدوما الا بعد معرفة كون ذلك

للنفي عدميا

النفي عدميا وكونه عدميا لا يعرف الا بعد معرفة كون نقيضه وجوديا وذلك
دور ممتنع ثم قال رحمه الله تعالى واستدل بفعل العبد غير مختار فلا يكون
حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جايزا فان افتقر
الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي اقول هذا هو الدليل الرابع من ادلة
الاصحاب على كون الحسن والقبح ليسا ذاتيين وهو الذي عول عليه صاحب المحصول وقال
انه برهان قاطع وبيانه ان يقال فعل العبد غير مختار له وكل ما يكون غير مختار للعبد
فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا اما ان فعل العبد غير مختار له فلانه اما
ان يكون لازم الصدور عنه بحيث لا يسعه تركه او جايز الصدور عنه بحيث يمكن من
تركه فان كان لازم الصدور عنه فواضح انه اضطراري غير مختار له وان كان جايز الصدور
عنه فاما ان يفتقر الى مرجح او لا يفتقر فان افتقر فذلك المرجح ان كان لازم الوقوع
كان فعل العبد ايضا لازم الوقوع للزوم وقوع مرجحه وان كان جايز الوقوع فان
توقف على مرجح اخر عاد التقسيم فاما ان يتسلسل وهو ممتنع او ينتهي الى لازم الوقوع
فيكون الفعل ايضا لازم الوقوع للزوم وقوع مرجح مرجحه فلا يكون اختياريا وان كان
لم يتوقف ذلك المرجح على مرجح اخر كان وقوعه اتفاقيا وان كان وقوعه اتفاقيا كان
فعل العبد اتفاقيا لا اختياريا فلم يفتقر فعل العبد اي يوصف فعله منه الى مرجح واذا
ثبت ان فعل العبد غير مختار له فلا يوصف بحسن ولا قبح اجماعا وهذا الدليل ضعيف
من ثلثة اوجه الاول انا نفرق بين افعالنا الاضطرارية كحركات المرتعش وبين
افعالنا الاختيارية كحركتنا يمنة ويسرة ضرورة والتشكيك في ذلك تشكيك في الضروريات
فلا يستحق الجواب الثاني انه يلزم منه ان يكون فعل الباري تعالى اضطراريا لا
اختياريا لان هذا الدليل بعينه يتركب في افعاله تعالى وذلك باطل باجماع المسلمين
الثالث انه يلزم منه ان لا يوصف الافعال بحسن ولا قبح شرعا وهو باطل بالاتفاق
قال المصنف والتحقيق انه يترجح بالاختيار اي والتحقيق ان فعل العبد يترجح باختياره
لا بمرجح اخر لازم الوقوع او اتفاقي الوقوع وحينئذ لا يكون فعله اضطراريا ولا
اتفاقيا وهذا ضعيف لان الدليل المذكور بعينه يتركب عليه فيقال اختيار العبد

الذي قلنا انه يترجح فعله ان كان لازم الوقوع كان فعل العبد لازم الوقوع فيكون
اضطراريا فان كان جايز الوقوع فاما ان يفتقر الى مرجح فيعود التقسيم ويلزم
التسلسل وهو ممتنع واما ان لا يفتقر الى مرجح فيكون اتفاقيا واذا كان مرجح
اختيار العبد المرجح لفعله اتفاقيا كان فعل العبد اتفاقيا ايضا ه قال
رحمه الله تعالى وعلى الجبائية لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه
لتوقفه على امر زايد ه اقول هذا هو الدليل الخامس من ادلة الاصحاب على
ابطال الحسن والقبح وهو مختص بابطال مذهب الجبائية ه اعلم ان طلب الشارع
تارة يكون للفعل وتارة يكون للترك وطلب الفعل هو الامر وطلب الترك هو النهي واعلم ان
كل واحد منهما يتعلق عند المعتزلة بفعل العبد لنفسه لا لامر خارج عنه فلو
كان حسن الفعل وقبحه لغير امر الشارع ونهيه بل كان حسنه وقبحه انما هو بوجوه
واعتبارات لكان تعلق الامر والنهي بالفعل لاجل تلك الوجوه والاعتبارات الحسنة
والقبيحة وتلك الوجوه والاعتبارات امور زايدة على ذات الامر والنهي فيكون تعلق
الطلب الذي هو الامر والنهي بفعل العبد لامر زايد عليه لا لنفسه وهو باطل عندهم
قال رحمه الله تعالى وايضا لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفته لم يكن الباري تعالى
مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيلزم الآخر فلا اختيار ه
اقول هذا هو الدليل السادس من ادلة الاصحاب على ابطال الحسن والقبح الذاتيين
وبيانه انه لو قيل لو حسن الفعل او قبح لذاته او صفته لم يكن الباري تعالى مختارا في احكامه
واللازم باطل فالملزوم مثله ه اما بيان الملازمة فلان الافعال اما ان يكون حسنة
او قبيحة ه فان كانت قبيحة فهي تتضمن مفسدة تعود الى العبد لا محالة فيستحيل من
الله تعالى ان يحكم بها لما فيها من المفسدة وان كانت حسنة فهي تتضمن مصلحة
تعود الى العبد لا محالة والله تعالى يجب عليه رعاية المصالح عندهم فلا يجوز
ان يحكم الله تعالى على العبد بحكم الا ويكون ذلك الحكم يتضمن مصلحة عايدة الى العبد
فتلك المصلحة التي لاجلها شرع الحكم ه لا تخلو ان يكون راجحة بالنسبة الى المصلحة الاخرى
او مرجوحة فان كانت مرجوحة امتنع الحكم بها من الله تعالى لان الحكم بالمرجوح مع القدرة
على الحكم بالراجح على خلاف المعقول والحكم من الله تعالى على

خلاف المعقول ممتنع عندهم واذا امتنع الحكم بالمرجوح تعين الحكم بالراجح
فظهر ان احكامه تعالى واجبة الصدور منه واذا كانت واجبة الصدور منه لم يكن
الباري تعالى مختارا فيها ه واما بيان بطلان اللازم فباجماع المسلمين على انه تعالى فاعل
مختار ه قال رحمه الله تعالى ومن السمع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ه
باستلزامه مذهبهم خلافه ه اقول قد تقدم ان الاصحاب احتجوا على ابطال
الحسن والقبح الذاتيين بالمعقول وبالمنقول ولما ذكر ادلتهم من المعقول شرع يذكر ادلتهم
من المنقول ه وبيان ذلك ان يقال الدليل على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين للافعال
ما ورد في القرآن الكريم وذلك ثلث ايات الاية الاول قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ه ووجه الاستدلال بالاية ان الافعال عند المعتزلة حسنة وقبيحة
لذاتها وان العقل مستقل قبل ورود الشرع بادراك حسنها وقبحها ه ووجوب
الواجبات وترتيب الثواب على فعلها والعقاب على تركها ه وتحريم المحرمات وترتيب
العقاب على فعلها والثواب على تركها لتكاليف عندهم ثابتة قبل الشرع كما هي
الآن بعده وهو مخالف لما دلت الاية الشريفة عليه فيكون باطلا ه وتقريره ان الاية
تدل على الامن من العذاب قبل بعثة الرسل وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والتحريم ٢٦
قبل البعثة والا لما امن من يفعل ترك الواجب وفعل المحرم اذ هو لازم لهما فلو مات
عاقل متمكن من فعل الواجب الذي ادرك العقل وجوبه مع قدرته على الاتيان به قبل
الاتيان به وقبل بعثة الرسل فمقتضى الاية انه لا يعذب ومقتضى مذهبهم انه يعذب
فمذهبهم مخالف لنص الكتاب فيكون باطلا ه ويرد على الاستدلال بالاية اسولة الاول
انه لا يلزم من نفي التعذيب نفي التكليف لجواز ان يكون التكليف ثابتا قبل البعثة
لكنهم اطاعوا وامتثلوا فانتفى التعذيب لعدم المخالفة لا لعدم التكليف ه الثاني
انه تعالى اخبر انه لا يعذب احدا حتى يبعث رسولا فالاية انما تدل على نفي التعذيب
قبل بعثة الرسل ونحن نقول بموجب الاية فان عندنا من ترك الواجبات ولم يترك
المحرمات يعذب بعد البعثة لا قبلها وحينئذ يكون الاية حجة لنا ه الثالث انه
لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الرسول المذكور في الاية العقل الذي هو شرط التكليف
وعندنا لا يعذب احدا حتى يحصل له العقل الكامل الذي يرشده الى معرفة وجوب

الواجبات وتحريم المحرمات ه الرابع هو ما المانع أن يكون المراد بالرسول الملك
في الآية إنما هو الملك النافث في روع الإنسان وذلك النفث هو الخواطر التي
يلقيها الملك في قلبه فينبهه تلك الخواطر العلم بأنه كيف ينبغي للعاقل أن يعرف الله
تعالى ويعبده وقد ورد عنه عليه السلام أنه قال إن روح القدس نفث في روعي الحديث
وعندنا لا يعذب أصلا إلا إذا ترك الواجب بعد حصول هذه الخواطر الحاصل من ذلك
الملك المبعوث إليه النافث في روعه ه الخامس أن المطلوب في هذه المسألة إنما هو
العلم والدلائل اللفظية لا تفيد اليقين على ما سنذكره فلا يحصل عن كلامه وعلى الجملة
فالاستدلال بالآية لا يتم إلا بتقدير مقدمتين الأول قولنا لو وقع التكليف قبل البعثة
لتركوا أعمالا بالغالب فإن غالب الناس العصيان والمخالفة بشهادة الاستقراء بعد
البعثة قال الله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقال وما وجدنا لأكثرهم
من عهد وقال تعالى وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ه الثانية
قولنا لو تركوا لعذبوا عملا بالأصل لأن ترك الواجب سببا للعذاب والأصل ترتب
الأسباب على مسبباتها وإذا ثبت صحة هاتين المقدمتين انتظم لنا قياس من
الشكل الأول مما كلنا لو كلفوا لتركوا ولو تركوا لعذبوا فينتج لو كلفوا لعذبوا ثم نأخذ
هذه النتيجة ونركب قياسا استثنائيا يستثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم
مما كذا لو كلفوا لعذبوا لكنهم لم يعذبوا فينتج أنهم لم يكلفوا ه أما بيان الملازمة
فلأن الشرطية نتيجة عن المقدمتين اللتين قررناهما ه وأما بيان بطلان اللازم
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفي التعذيب الذي هو لازم التكليف
فيكون اللازم الذي هو التكليف منفيا لانتفاء لازمه وهو المطلوب واقتصر
المصنف على الاحتجاج بهذه الآية الثانية قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين الأية
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فهذا يدل على أنه تعالى لو لم يبعث
رسلا لكان للناس على الله حجة فلو كان العقل كافيا في إدراك حسن الأفعال
وقبحها اللذين قلتم إن الوجوب والتحريم مترتب عليهما لكانت الحجة قائمة عليهم
وإن لم يبعث الرسل إليهم ه الآية الثالثة قوله تعالى قد جاءكم رسولنا يبين لكم
على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم

بشير ونذير ولو كان العقل كافيا في إدراك حسن الأفعال وقبحها وبيان ما يجب منها
وما يحرم لما احتاج الناس إلى تبيين الرسل ه قال رحمه الله تعالى قالوا حسن
الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم ضرورة من غير نظر
إلى عرف أو شرع أو غيرهما والجواب المنع بما ذكره أقول لما ذكر أدلة
الأصحاب على بطلان كون الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها شرع يذكر أدلة القائلين
بأن الحسن والقبح ذاتيان للأفعال ه وقد افترق القائلون بذلك في هذا المقام على
فرقتين ه فمنهم من أثبتهما ويدعي أن ذلك معلوم لسائر العقلاء بالضرورة وأن
المنازعة في ذلك مكابرة ه ومنهم من أثبتهما بالاستدلال ه أما طريقة الذين يزعمون يدعون
مدعين العلم الضروري ومنهم أكثر المعتزلة فقالوا حسن الصدق النافع وحسن
الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وحسن بر الوالدين وحسن شكر المنعم
وحسن صلة الأرحام معلوم لسائر العقلاء بالضرورة وقبح الكذب الضار وقبح
الكفر بالله تعالى وقبح عقوق الوالدين وقبح كفران نعمة المنعم وقبح تكليف الأعمى نقط
المصحف وقبح العبث كما لو علم شخص أن سلعة تباع منه في بلد بعشرة دراهم ثم
حملها إلى بلد على مسافة عشرة أيام ليبيعها بتلك العشرة وقبح تكليف الزمن الطيران
في الهواء وقبح الصفع الخالي من جميع جهات الاستحقاق معلوم أيضا لسائر
العقلاء بالضرورة ومن كابر في حسن هذه الأشياء وقبحها فقد كابر نفسه فيما يعلمه
منها بالضرورة وليس ذلك الاستحسان والاستقباح لأجل أنه ألفه الإنسان من العرف
أو ما أدب عليه من الشرع أو غيرهما مما جبل عليه من الرأفة والرقة والأنفة والحمية
بل لو قطع النظر عن جميع تلك الجهات وقدر نفسه أنه لم يألف عرفا ولا تأدب بشرع
فإنه يدرك حسن تلك الأفعال وقبحها فظهر أنهما معلومان بمجرد العقل لكونهما ذاتيين
والجواب أنا لا نسلم أن ذلك معلوم لسائر العقلاء بالضرورة لأنه لو كان
كذلك لوجب اشتراك جميع العقلاء فيه لأن العلوم الضرورية لا يختلف العقلاء فيها
عادة ونحن مع كثرتنا وانتشار مذهبنا في سائر الآفاق قد خالفناكم في ذلك ولا
يمكنكم أن تجعلوا خلافنا لكم على المعتاد لأن العادة تحيل مثل ذلك من الخلق الكثير

والجن العفير مع توالي العصور ومر الدهور لا يقال نحن لم نخالف اهل الكلام في شيء البتة
فانا نحسن جميع ما تحسنوه ونقبح جميع ما تقبحوه وانما الخلاف بيننا وبينكم
في المدرك فنحن نقول ان مدرك التحسين والتقبيح هو العقل وانتم تقولون انه الشرع
ولا يبعد الاختلاف في المدارك عند الاتفاق على اصل الشيء كاختلافكم مع الكعبي
في ان خبر التواتر يفيد العلم ضرورة او نظرا لانا نقول لا نسلم انا موافقون لكم
بل لم يقع الاتفاق بيننا وبينكم الا في لفظ الحسن ولفظ القبح واما في معناهما
فلان معناهما عندنا ان الحسن والقبح يرجعان الى تعلق خطاب الشارع بالفعل
والترك ومذهبكم ان ذلك الفعل او الترك يقتضي الحسن والقبح فظهر التغاير بين
المذهبين وهذا معنى قوله والجواب المنع لكونهما معلومين لسائر العقلاء
بما ذكرناه ولئن سلمنا ان ذلك معلوم لسائر العقلاء لكن لا نسلم انه معلوم لهم من غير
نظر الى عرف او شرع او غيرهما بل انما علموا ذلك بالنظر الى العرف الذي الفوه
او للشرع الذي دانوا به من حين صغرهم او ما جبلت طباعهم عليه من الرقة والرحمة
والحمية والانفة وغيرها واذا كان كذلك فلا يكون الحسن والقبح ذاتيين للافعال
وهذا معنى قوله بل بما ذكر في دليلكم من العرف والشرع وغيرهما مما ذكرناه
نعم الله تعالى ولو اذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر ان العقل
الصدق واجب بانه تقدير مستحيل فلذلك لا يستبعد منع ايثار الصدق ولو
سلم فلا يلزم في الغائب للقطع بانه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح
منا اقول لما ذكر طريق الفرقة التي تدعي العلم الضروري بكون الفعل
حسنا وقبيحا لذاته شرع يذكر طريقة من يثبتهما بالاستدلال وقد استدلوا
على ذلك بامور منها ما يثبت كون الحسن والقبح ذاتيين ومنها ما يبطل كونهما
شرعيين اما ما استدلوا به على كونهما ذاتيين فقوله لو اذا قدر ان الصدق والكذب
استويا في تحصيل غرض من الاغراض من جميع الوجوه مع قطع النظر عن كل
مقدر من الاعتقادات والشرائع وغيرها فان العقل يؤثر الصدق على الكذب
ويميل اليه فلولا ان ذلك الصدق او صفته اللازمة له تقتضي الحسن والا لما كان الامر
كذلك والجواب ان تقدير استواء الصدق

والكذب من جميع الوجوه في تحصيل الغرض تقدير مستحيل فايثار العقل الصدق
على التقدير المستحيل ممنوع ولئن سلمنا ان العقل انما يختار الصدق ويميل اليه
لاجل الالف والعادة واما اذا فرض الانسان نفسه كانه خلق في هذه الساعة
ولم يالف مذهبا ولا خالط قوما ولا سمع مقالة ولا التفت ذهنه الى اجتلاب
المصالح واجتناب المفاسد ثم عرض على عقله ان الصدق هل هو حسن والكذب
هل هو قبيح على الوجه الذي خصصناه فلا نسلم والحالة هذه انه يحكم بحسن احدهما
وقبح الاخر واذا كان كذلك امتنع ان يؤثر العقل الصدق على الكذب ويميل اليه ولو
سلم دلالة ما ذكرتموه في حق الشاهد فلا يلزم مثله في حق الغائب لابطال قياس الغائب
على الشاهد وقياس الغائب على الشاهد ممتنع لانا نقطع بانه لا يقبح من الله تعالى
تمكين العبد من المعاصي والفواحش مع علمه تعالى به وقدرته على منعه ويقبح ذلك
من الواحد منا فان انسانا لو كان له عبيد واماء وعلم قطعا انه اذا جمعهم في بيت
واحد زنا بعضهم ببعض وقتل بعضهم بعضا ثم انه جمعهم بعد العلم بذلك والقدرة
على تفرقتهم ومنعهم فان كل عاقل يستقبح ذلك منه ومع هذه التفرقة فلا يحسن قياس
الغائب على الشاهد فان قيل انما لم يقبح ذلك من الله تعالى لانه غير قادر على منع الخلق
من المعاصي والفواحش لان كل معصية تقع من العبد فالله تعالى عالم بوقوعها والا
لزم ان يكون الله تعالى جاهلا بعواقب الامور وهو محال بالاتفاق وكل ما هو
معلوم الوقوع لله تعالى يستحيل منه ان يمنع منه لكونه غير مقدور له كما هو
مذهب النظام قلنا هذا السؤال يتجه على مذهب النظام وهو باطل
على ما قرر في علم الكلام وتقدير صحته هو بعينه لازم بالنسبة الى السيد بل
السيد اولى ان لا يكون قادرا على منعهم فيلزم ان لا يقبح ذلك منه وانهم يقطعون
بقبحه فان قيل العقلاء باسرهم يعلمون ببديهة عقولهم ان ملكا من الملوك
لو راى شخصا مشرفا على الموت في برية ليس فيها احد فانه يميل الى انقاذه وان
كان ذلك الملك لا يعتقد دينا اصلا ولا ينتظر ثوابا وفرضنا كونه في برية ليس فيها
احد حتى لا ينتظر منه مدحا ولا ثناء ولا شكرا على فعله ومعلوم ان الامر الذي

يكون كذلك لا يوافق الغرض بل هو محض التعب المنافي للغرض فعلمنا أن ذلك إنما
هو لكون الفعل حسنا في ذاته قلنا لا نسلم لأن إقدام الملك على الإنقاذ لكون
الفعل حسنا في ذاته بل هو إما لأجل أن الناس أجمعوا على تحسين الإنقاذ لما
فيه من بقاء العالم وهو قد نشأ على ذلك الإجماع وألفه ولم يقرع سمعه ما ينافيه
فصار ذلك بالنسبة إليه كالقضايا الأولية فإن فرض ذلك في من لم يسمع مقالة
قط فالسبب في ذلك تألم قلبه بسبب الرقة على الجنسية فإن الإنسان إذا رأى غيره
في ألم فرض نفسه كأنه في ذلك الألم حينئذ ينفر طبعه من ذلك الألم فيستقبحه
فيكون ذلك استقباحه مطلقا فإن فرض في حق شخص لا يكون كذلك منعنا في هذه
الحالة أن يترجح الإنقاذ على تركه كيف والإنقاذ فيه إتعاب النفس وذلك يستدعي
معارضا أرجح منه والتقدير عدمه رحمه الله تعالى قالوا لو كان
شرعيا لزم إفحام الرسل فيقول لا أنظر في معجزتك حتى يجب النظر ويعكس والجواب
أن وجوبه عندهم نظري فيقوله بعينه على أن النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم
فالوجوب بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت أو لم يثبت أقول قد ذكرنا أدلة
المثبتين لحسن الأفعال وقبحها منها ما يدل على كونهما ذاتيين ومنها ما يدل على إبطال
كونهما شرعيين ولما ذكر ما احتجوا به على كونهما ذاتيين شرع يذكر أدلتهم
على إبطال كونهما شرعيين وقد احتجوا على ذلك من وجوه الأول قالوا لو كان الحسن
والقبح شرعيين لزم إفحام الرسل لأن الرسول عليه السلام إذا ادعى الرسالة وأظهر
المعجزة وقال للقوم الذين أرسل إليهم انظروا في هذه المعجزة لتعلموا صحتها فللقوم
أن يقولوا لا ننظر في معجزتك حتى يجب علينا النظر بالشرع ولا يجب علينا النظر
بالشرع حتى ننظر في معجزتك فيتوقف النظر في المعجزة على ورود الشرع
بوجوب النظر وورود الشرع بوجوب النظر يتوقف على النظر في المعجزة
وهو دور ملزم للرسل وإبطال النبوة بالكلية أو يقول لا يجب النظر علينا
في معجزتك حتى يثبت الشرع لكون وجوب النظر شرعيا ولا يثبت الشرع حتى
يجب علينا النظر وذلك أيضا دور ملزم والجواب

عن ذلك من ثلاثة أوجه الأول وهو الإلزامي وبيانه أن يقال هذا الذي ذكرتموه لنا
في إيجاب النظر بالشرع المنقول هو بعينه لازم لكم في إيجابه بقضايا العقل لأن
الحسن والقبح لو كانا عقليين لزم إفحام الرسل أيضا لأن وجوب النظر عندكم [بالعقل]
ليس بضروري بل هو نظري يتوقف على مقدمات نظرية والموقوف على النظري
أولى أن يكون نظريا وإذا كان نظريا فللمدعو أن يقول لا أنظر في معجزتك حتى أعرف
وجوب النظر عقلا ولا أعرف وجوب النظر عقلا حتى أنظر وهو دور
ملزم أيضا فكلما يكون جوابا عن هذا فهو بعينه جواب لنا وهذا معنى قوله
والجواب أن وجوبه عندهم نظري فيقوله بعينه الجواب الثاني وهو
حقيقي وبيانه أن يقال لا نسلم أن النظر في المعجزة يتوقف على وجوب النظر
شرعا لجواز حصول النظر في المعجزة بدون وجوبه شرعا وبدون العلم بوجوبه
لأن الله تعالى جبل الخلق على النظر في الأمور الخارقة للعادة والأشياء المستغربة
والعجائب التي لم يألفوها بحيث أن الملوك مع قهرهم وقوة سلطانهم لا
يستطيعون منعهم عن ذلك فهم ينظرون في المعجزات الخوارق للعادات بمقتضى ما
جبلت طباعهم عليه فيطلعوا على غريب لم يألفوه وخارق لم يعهدوه وإذا
نظروا ثبتت المعجزة عندهم ولا تفحم الرسل وهذا معنى قوله على أن النظر لا يتوقف
على وجوبه أي النظر لا يتوقف على وجوبه بالشرع لجواز ما ذكرناه الجواب
الثالث وهو حقيقي أيضا وبيانه أن يقال سلمنا أن النظر في المعجزة يتوقف
على وجوب النظر لكن لا نسلم أن الشرع لا يثبت في نفس الأمر إلا إذا نظر القوم
في المعجزة فإن تحقق الوجوب على المكلف لا يتوقف على علمه بالوجوب لأنه لو [العلم بالوجوب]
توقف ثبوت الوجوب على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب يتوقف على
ثبوت الوجوب من حيث أن العلم للمعلوم فيلزم الدور وإذا لم يتوقف الوجوب
على علم المكلف ظهر أن الوجوب إنما هو بالشرع نظر المدعو أو لم ينظر
ثبت الشرع عنده أو لم يثبت بل الذي هو شرط الوجوب تمكن المخاطب من
العلم به مهما أظهر النبي المعجزة وكانت حقا وكان صدق النبي صلى الله عليه وسلم

ممكناً في نفسه ممكناً وكان المدعو عاقلاً متمكناً في النظر والمعرفة فقد ثبت
الشرع واستقر في نفس الامر والمدعو مفرطاً في حق نفسه وهذا معنى قوله
ولو سلم فالوجوب بالشرع نظراً ولم ينظر ثبت او لم يثبت فان
قيل لو كان كذلك لجاز ظهور المعجزة من الكاذب ولا امتنع الحكم بقبح
نسبة الكذب على الله قبل السمع والتثليث وانواع الكفر من العالم واجيب بان الاول
ان امتنع فلمدرك آخر والثاني ملتزم ان اريد التحريم الشرعي ه اقول
هذا هو الدليل الثاني من ادلة المعتزلة على ان الحسن والقبح ليسا بشرعيين قالوا لو كان
الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى كل شيء ولو حسن منه كل شيء لجاز منه
اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك باطل لما فيه من التباس النبي بالمتنبي ه وايضا
لو كانا شرعيين لا امتنع من اهل العالم الحكم بقبح نسبة على الله تعالى قبل ورود الشرع
ولا امتنع منهم الحكم بقبح التثليث وساير انواع الكفر لان العقلاء كلهم ممتنعون
من الحكم بقبح ذلك قبل ورود الشرع فدل ذلك على ان الحسن والقبح ليسا بشرعيين ه والجواب
عن الاول انا لا نسلم ان ظهور المعجزة على يد الكاذب ممتنع بل هو جائز ه قولكم
يلزم منه التباس النبي بالمتنبي ه قلنا لا نسلم انه يلتبس بل ظهور المعجزة على يد النبي يفيد
العلم الضروري بكون المدعي للنبوة صادقاً وتجويز اظهارها على يد الكاذب لا
يقدح في ذلك العلم الضروري اما ان ظهور المعجزة يفيد العلم الضروري بصدق النبي
فلان كل من قدح في معجزات الانبياء من الامم السالفة فانما قدحوا فيها لاعتقادهم
انها ليست من فعل الله تعالى وانما هي من قبيل الطلسمات ومعرفة الخواص ولم ينقل عن احد
منهم انه سلم انها من عند الله تعالى ثم نازع بعد ذلك في دلالتها على صدق النبي فان
من شاهد انقلاب العصا حية وراى اظلال الجبل وفلق البحر وعلم قطعاً ان ذلك من
فعل الله تعالى لم يبق له شك في دلالة المعجزة على صدق الرسول ه واما
كون تجويز المعجزة على يد الكاذب لا يقدح في ذلك العلم الضروري فلاني اذا غمضت عيني
لحظة ثم فتحتها فاني اعلم قطعاً ان الله تعالى قادر على ان يقلب الحجر الذي في اعتطاف
ذهباً ابريزاً في تلك الحالة ثم اذا فتحت عيني اعاده الله تعالى كما كانت فهذا

التجويز لا ينافي العلم الضروري بان الله تعالى لم يفعل شيئاً من ذلك وظهر ان تجويز
المعجزة على يد الكاذب لا يقدح في العلم الضروري بصدق النبي ه ولئن سلمنا
ان ظهور المعجزة على يد الكاذب ممتنع فامتناعه انما هو لمدرك آخر غير القبح الذي
على ما بيناه في علم الكلام ه والجواب عن الثاني ان نقول ان اردتم بالامتناع
الامتناع الشرعي الذي هو تحريم الشارع له فنحن نلتزمه لان مذهبنا انه لا يحرم
شيء من الاشياء قبل ورود الشرع وان اردتم بالامتناع الامتناع العقلي فممنوع
فان قيل لو حسن من الله تعالى كل شيء لجاز منه ان يامر بالمواظبة على الزنا والسرقة
وشرب الخمر ومدح الشيطان وتعظيم الاصنام والاستخفاف بالله وبرسوله
وبالوالدين وذم المحسن ومدح المسيء ولجاز منه ان ينهى عن الصدق والعبادة وصلة
الارحام واللازم باطل باتفاق وساير الملل فالملزوم مثله ه قلنا لا يلزم من تجويز
ذلك وقوعه فكم من فعل يجوز من الله تعالى وقوعه ونحن نعلم قطعاً انه لا يفعله
كسائر الامور العادية فانا نقطع ان ماء البحر لم ينقلب دماً عبيطاً وان
الجبال لم تنقلب ذهباً ولن ما في بيتي من الآلات والاواني اذا خرجت منها لم تنقلب اناساً
فضلاء يبحثون في العلوم الدقيقة او سباعاً ضارية موذية للناس مع كون
جميع ذلك جائز الوقوع من الله تعالى واذا عقل ذلك هناك فليعقل مثله فيما نحن فيه فان
قيل لو لم يكن الحسن والقبح معلومين بالعقل لاستحال منا ان نعرفهما عند ورود
الشرع بهما لان التصديق مسبوق بالتصور فثبت انه لا بد وان يكون اصل الحسن والقبح
معلوماً بالعقل ه قلنا نستفيد تصور ماهية الحسن والقبح من الشرع حتى يلزم
ما ذكرتموه بل نقول الحسن هو الذي امر الشارع به ونهى عن تركه والقبح هو
الذي نهى عن فعله وامر بتركه وهذا القدر متصور لنا قبل ورود الشرع ولا يلزم
من قولنا ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع قولك انهما لا يدركان الا بالشرع
فان قيل لو كان حسن الافعال لاجل الامر والاذن فيها للزم ان لا يكون افعال الله تعالى
حسنة لاستحالة الامر والاذن في حقه تعالى ولو كان قبح

الافعال لأجل النهي عنها لكان نهي الانسان غيره عن الطاعة يقتضي قبحها ٥ قلت
نحن لا نحد الحسن بانه الذي ورد الاذن به بل نحده بانه الذي علم المكلف انه غير
ممنوع منه شرعا ولا نحد القبح بمطلق النهي عنه بل لا معنى للقبح الا التعلق المخصوص
بخطاب الشارع ٥ قال رحمه الله تعالى متمسكا لنا على التنزل ٥ اقول اعلم انه
اذا ثبت ان الحسن والقبح شرعيان وبطل انهما عقليان لزم منه ان لا يجب شكر المنعم
عقلا وان لا يكون الاشياء قبل ورود الشرع على حكم لاكن الاصحاب قد ابطلوا قول
المعتزلة في هاتين المسألتين مع تسليمهم ان الحسن والقبح عقليان ولذلك قال المصنف
مسألتان على التنزل اي على تقدير ان نتنزل عن كونهما شرعيين ونسلم كونهما عقليين
المسألة الاولى قال رحمه الله شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا
للمعتزلة لانه لو وجب لوجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح ولا فائدة لله تعالى لتعاليه
عنها ولا للعبد في الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا في الاخرة اذ لا
مجال للعقل في ذلك ٥ اقول لا بد من بيان حقيقة الشكر ٥ اعلم ان الشكر
يكون بالقول والفعل والقلب قال الشاعر ٥
افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا ٥ اي وان الثلثة
المذكورة من شكر الله تعالى طاعته بالقول والفعل والاعتقاد فكل ما طلبه الله تعالى من العبد
فهو طاعة سواء كان فعلا او تركا فيدخل فيه الواجبات والمندوبات والمحرمات
والمكروهات وقد قال تعالى اعملوا آل داود شكرا ٥ وروي عنه عليه الصلاة والسلام
انه قام حتى تورمت قدماه فقيل له اتفعل هذا وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما
تأخر فقال افلا اكون عبدا شكورا فسمى صلاة تهجده شكرا فعلى هذا ليس شكر المنعم
عندنا وعند المعتزلة واجبا على الاطلاق بل يشمل اربعة اقسام الواجب والمندوب
والحرام والمكروه فالواجب منها واحد فيكون بعض شكر المنعم واجبا لا كله واذا
كان كذلك فهذا الاطلاق ليس بجيد لما فيه من ايهام ان شكر المنعم واجب مطلقا
واذا علمت محل النزاع بيننا وبين المعتزلة قبل الشرع وبعده ٥ اما قبل
فنشأ نزاعهم في امرين الحكم والمدرك فنحن نقول لا حكم ثابت قبل الشرع ولا

يقضي العقل بوجوب شيء ولا تحريمه وهم يقولون الحكم ثابت قبل الشرع والعقل
حاكم بالوجوب والتحريم ٥ واما بعد الشرع فنحن نساعدهم على الحكم ونشأ نزاعهم في
المدرك فنحن نقول شكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل وهم يقولون بل هو واجب بالعقل
والشرع رادف العقل على ذلك وقد احتج الاصحاب على بطلان مذهب المعتزلة بانهم
قالوا لو وجب شكر المنعم فاما ان يجب لغير فائدة او لفائدة ٥ والاول باطل لوجهين
احدهما انه يكون عبثا وهو قبيح عقلا لانا نتكلم على تقدير القبح العقلي ٥ وثانيهما
انه يلزم منه ان لا يترتب عليه مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب وحينئذ يخرج عن
كونه واجبا فان المدح والذم والثواب والعقاب من لوازم الواجب واذا انتفى اللازم
انتفى الملزوم ٥ والثاني باطل ايضا لان تلك الفائدة اما ان تكون عائدة الى الله
تعالى وهو باطل لتعاليه عنها او الى العبد وهو باطل ايضا لانها اما جلب نفع او دفع
ضرر وان كان جلب نفع لم يجب تحصيله على العبد فلا يجب الشكر المودي اليه لانه
اذا لم يجب المقصود فالوسيلة اولى بعدم الوجوب ولان الله تعالى قادر على ايصال
ذلك النفع الى العبد من غير توسط الشكر فيكون الشكر ضايعا ٥ وان كان دفع ضرر
فالضرر المدفوع اما عاجل في الدنيا او اجل في الاخرة والاول باطل لان الشكر
اتعاب النفس وتكليفها المشقة بفعل الواجبات وترك المحرمات ومعلوم ان
الاشتغال بذلك الشكر لا حظ للنفس فيه بل هو محض التعب والمشقة ٥ والثاني ايضا
باطل لان الامور الاخروية لا مجال للعقل فيها لعدم استقلاله بها دون اخبار الشرع
عنها ولا اخبار ٥ وعلى هذا الدليل اسولة ٥ الاول قولكم ان تلك الفائدة لا يجوز
ان تكون عائدة الى الله تعالى ممنوع لان مذهب الخصم ان الله تعالى حكيم كامل الحكمة
من جميع الوجوه ومن كمال حكمته رعاية المصالح للعباد بايجابه كل فعل
مشتمل على مصلحة العبد وعدم اعتباره ذلك يخل بكمال الحكمة الالهية وكمال
تلك الحكمة عائدة الى ذاته تعالى لا يقال هو تعالى منزه عن ذلك لانا نقول ثبوت
٣١١ ذلك عندهم كثبوت العلم والقدرة وغيرهما من صفات الكمال وحينئذ يكون
في ايجاب الشكر فائدة عائدة على الله تعالى فهو كونه

متصفا بأقصى درجات الكمال ومنها بأنه الجلال ٥ السؤال الثاني قولكم لأن
جلب النفع ليس بواجب على العبد ممنوع لأن المنافع عند الخصم منها ما هو
ضروري ومنها ما هو غير ضروري ٥ أما الضروري فالعقل قاض بوجوب تحصيله
وجلبه كحفظ النفس عن الهلاك والعرض عن الشتم والعافية عن العذاب وتحصيل
أسباب السلامة بخلاف غير الضروري فإن العقل لا يوجب تحصيله وجلبه كسكنى
المنازل العالية والخيل المسومة وتزويج النساء الحسان فظهر أن ما ذكرتموه ليس
على عمومه فلعل المنفعة التي وجب الشكر لأجلها من جلب تلك الأمور الضرورية
السؤال الثالث قولكم لأن الله تعالى قادر على إيصال ذلك النفع إلى العبد بغير
توسط الشكر ممنوع لأن مذهب الخصم أن فائدة التكليف التعريض للثواب
لأن الله تعالى يستحيل منه على مذهبهم أن يحسن لغير المحسن لأنه سفه والمستحيل ممتنع
تعلق به فالله تعالى غير قادر على إيصال المنافع بغير توسط الشكر كما أنه غير قادر
على خلق ما علم عدمه أو أخبر عن عدمه فإن ذلك وإن كان ممكنا في ذاته لكنه
مستحيل لغيره فظهر أن تحصيل المنفعة وإن كان ممكنا في نفسه لكنه مستحيل
لغيره ٥ السؤال الرابع قولكم الاشتغال بالشكر مشقة وتعب لا حظ للنفس فيه
ممنوع لأن التعب إنما يكون دافعا لتعب آخر أشد وأقوى منه وكل عاقل
يعلم أن للنفس في ذلك حظا ألا ترى أن قطع اليد المتآكلة والفصد والحجامة وشرب
الأدوية الكريهة الطعم مضرات عاجلة لكنها دافعة لمضرات أخر أعظم منها
قال رحمه الله قولهم الفائدة الأمن من احتمال العقاب في الترك وذلك
لأنه لازم الخطور مردود لمنع الخطور في الأكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب
على الشكر لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه أو لأنه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمة بل
اللقمة بالنسبة إلى الملك أكثر ٥ أقول اعترض المعتزلة على الدليل المذكور
باعتراض آخر غير الاعتراضات التي ذكرناها فقالوا قولكم الشكر لا فائدة فيه
ممنوع بل فيه فائدة عظيمة راجعة إلى العبد وهي أمنه من احتمال العقاب
على ترك شكر الله تعالى على ما أنعم به عليه من النعم الكثيرة كما أخبر تعالى عنه بقوله
وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وهذا الاحتمال لازم الخطور ببال كل عاقل قلنا
هذا مردود من خمسة أوجه

الأول أن أكثر العقلاء مضت عليهم الأعصار والدهور ولم تخطر ببالهم هذا
الاحتمال ٥ الثاني ولئن سلمنا أن ذلك لازم الخطور ببال كل عاقل لكنه معارض باحتمال
آخر وهو احتمال أن يخطر بباله العقاب على شكر الله تعالى لأن نفس الشاكر مملوكة لله تعالى
وقد تصرف فيها وأتعبها بالشكر فيكون شكره تصرفا في ملك غيره بغير إذنه
وذلك يوجب العقاب ٥ الثالث أن من أعطاه الملك العظيم لقمة من الخبز
مع استغناء الملك عنها ثم قام ذلك الرجل المنعم عليه باللقمة في المحافل يشكر ذلك
الملك على تلك اللقمة فإنه يعد مستهزئا بذلك الملك فيستحق العقاب على ذلك الشكر
ولا شك أن اللقمة بالنسبة إلى الملك العظيم أكثر مما أنعم الله تعالى به على عبيده بالنسبة
إلى خزائنه لأن خزائنه تعالى غير متناهية ٥ الرابع أن العبد لا يهتدي إلى صفة
الشكر فربما إذا شكر لا يقع ذلك الشكر لائقا بجلال الله تعالى فيستحق العذاب (بأن عليه)
عليه ٥ الخامس أن الاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة على المنعم ومعلوم أن العبد
إذا حاول مجازاة المولى استحق التأديب ٥ المسألة الثانية في حكم الأشياء قبل (لها)
ورود الشرع قال رحمه الله تعالى لا حكم فيها لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح وإنما
لهم العقل على الحظر والإباحة وأما غيرها فانقسم عندهم إلى الخمسة ٥ أقول
جزم الإمام والمصنف وغيرهما بأن مذهب الأشاعرة وأهل الحق أنه لا حكم لأفعال
العقلاء قبل ورود الشرع وهذا مشكل لأن الحكم عندنا قديم فكيف يقال لا حكم
للأشياء والحكم ثابت في الأزل فإن قيل المراد من قولهم لا حكم قبل ورود الشرع
نفي تعلق الحكم بالفعل لا نفي الحكم في ذاته لأن الأحكام وإن كانت قديمة في
ذاتها لكنها متعلقة بأفعال العقلاء على تقدير ورود الشرع كما أنها متعلقة
على تقدير وجود الأسباب من أوقات الصلوات وغيرها كما يقال إن الظهر
لا يجب قبل الزوال فيراد نفي التعلق لا نفي الوجوب الثابت في الأزل فكذلك
يقال لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع ويراد نفي التعلق لا نفي ذات الحكم
قلنا هذا اعتراف منكم بتقرير الإشكال لأن الكلام في الحكم لا في التعلق
وأنتم سلمتم أن الحكم قديم ثابت في ذاته والذي نفيتموه قبل الشرع إنما هو
التعلق ولا يلزم من نفي التعلق نفي الحكم وإذا كان كذلك فكيف يصح أن يقال

لا حكم والحكم ثابت والحق أن المنفي قبل ورود الشرع انما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم
لأن الحكم إما أن يكون عبارة عن المجموع المركب من المعنى القائم بالنفس والتعلق أو
عبارة عن المعنى القائم بالنفس فقط فإن كان الأول لزم أن يكون الحكم حادثا لكون جزءه
الذي هو التعلق حادثا وهو باطل وإن كان عبارة عن المعنى القائم بالنفس فقط وجب
القطع بكونه قديما ثابتا قبل ورود الشرع والمنفي قبل ورود الشرع انما هو العلم
به والعبارة المحررة حينئذ أن يقال مذهب الأشاعرة وأهل الحق أنه لا علم لنا بحكم أفعال
العقلاء قبل ورود الشرع وحكى صاحب المحصول أن مذهب الأشاعرة الوقف ثم فسره
بعدم الحكم ولم يجزم بأن مذهب الأشعري عدم الحكم كما جزم به الآمدي والمصنف
والإشكال المذكور وارد على تفسيره أيضا وأما المعتزلة فحكى الآمدي والمصنف
وغيرهما من المحققين أنهم قسموا أفعال العقلاء إلى اضطرارية كالتنفس في الهواء و
إلى اختيارية كتناول الفواكه وغيرها أما الأفعال الاضطرارية فاتفقوا على أنها
مباحة وأما الأفعال الاختيارية فقسموها إلى ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح
وإلى ما يقضي فيه بحسن وقبح أما ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح فاختلفوا فيه
على ثلاثة مذاهب الأول أنها على الحظر الثاني أنها على الإباحة الثالث الوقف عن
الحظر والإباحة وهذا هو المراد بقوله ثالثها لهم الوقف عن الحظر والإباحة
أي ثالث الأقوال للمعتزلة وأما ما يقضي العقل فيه بحسن أو قبح فانقسم عندهم
إلى خمسة أقسام الوجوب والندب والحظر والكراهة والإباحة لأن ما حسنه
العقل إن استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحا وإن ترجح فعله
على تركه فإن لحق الذم بتركه سموه واجبا سواء كان مقصودا بنفسه كالإيمان أو
لغيره كالنظر المفضي إلى معرفة الله تعالى وإن لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا
وما قبحه العقل فإن لحق الذم بفعله سموه حراما وإن لم يلحق الذم بفعله سموه
مكروها وأما صاحب المحصول وأتباعه فحكوا عن المعتزلة أن مذهب
البغداديين منهم أن أفعال العقلاء قبل ورود الشرع محظورة مطلقا وأن
مذهب البصريين منهم أنها مباحة مطلقا وهذا غير سديد لأنه مناقض
لقواعد الاعتزال لأنه يلزم أن يكون معتزلة بغداد قائلين بحرمة انقاذ

الغريق وإشباع الجيعان والكسي العريان وبر الوالدين وصلة الأرحام وأن يكون
معتزلة البصرة قائلين بإباحة الزنى والسرقة والقتل وعقوق الوالدين والفساد
في الأرض وذلك شيء لم يقله أحد منهم فظهر أن هذا النقل عنهم مناقض لمذهبهم
وإنما الحق ما حكاه عنهم الآمدي ومن وافقه قال رحمه الله تعالى لأنها لو
كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال الأستاذ إذا ملك جواد بحرا لا ينزف
وأحب مملوكه قطرة فكيف يدرك تحريمها عقلا أقول لما قرر الخلاف في المسألة
شرع يذكر إبطال كل واحد من المذاهب الثلاثة التي للمعتزلة فيما لا يقضي العقل فيه
بحسن ولا قبح أما إبطال مذهب القائلين بالحظر فمن وجهين الأول أن
أفعال العقلاء لو كانت محظورة قبل ورود الشرع وفرضنا منها فعلين متضادين
محظورين كالإمساك عن الأكل في زمن مخصوص والأكل فيه كان تكليفا بالمحال الثاني
وهو ما ذكره الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني وهو أن المالك إذا ملك جوادا بحرا لا ينزف
وأحب مملوكه قطرة من ذلك البحر ولا ضرر يلحق المالك مع القطع بحصول الانتفاع
للمملوك فكيف يدرك تحريم تلك القطرة عقلا وهذا ضعيف لأن الخصم يمنع أن
يكون هذا المثال من محل النزاع لأن النزاع إنما هو فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا
قبح وهذا المثال فيما يقضي العقل فيه بقبح المنع وحسن الإعطاء قال رحمه الله تعالى
قالوا تصرف في ملك الغير قلنا ينبني على السمع ولو سلم ففي من يلحقه ضرر ما
ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز أقول احتج القائلون بالحظر بأن
المواكيل مخلوقة لله تعالى فهي ملكه فالتصرف فيها تصرف في ملك الغير بغير إذنه
وذلك غير جائز قياسا على الشاهد قلنا الإجماع منعقد على أن التحريم
إما من جهة العقل أو من جهة الشرع والعقل لم يحكم بتحريمها إذ الكلام فيما لا
يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح وحينئذ لم يبق المحرم إلا من جهة السمع والسمع
منتف قبل ورود الشرع ولو سلم أن العقل يحكم فيها بالتحريم وأنه لا يثبت
شيء قبل ورود السمع فلا نسلم قياس الشاهد على الغائب لأن المالك في الشاهد
إذا تصرف غيره في ملكه لحقه الضرر والله تعالى لا يلحقه ضرر بالتصرف في

ملكه ومع هذا الفرق فلا يحسن قياس الشاهد على الغائب ولو سلم ذلك لكنه
معارض بالافعال التي تلحق الانسان بتركها ضرر كالتنفس في الهواء وغيره
وساير التصرفات الاضطرارية فانها غير محظورة عندكم قبل ورود الشرع مع
انها تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيلزمكم اما ان تحرموها او تبيحوا ان الكل
الجميع تصرف في ملك الغير بغير اذنه ه قال رحمه الله تعالى وان اراد
المبيح ان لا حرج فمسلم وان اراد خطاب الشارع فلا شرع وان اراد حكم العقل بالتخيير
فالفرض انه لا مجال للعقل فيه ه اقول لما ابطل مذهب القائلين بالحظر شرع
يبطل مذهب القائلين بالاباحة ه وبيانه ان القائلين بالاباحة ان ارادوا بها نفي الحرج
عن الفعل والترك قبل ورود الشرع فمسلم ولا نزاع في هذا المعنى وانما النزاع في
صحة اطلاق لفظ المباح بازاء هذا المعنى فان فعل الله تعالى لا حرج عليه فيه ولا يوصف
بكونه مباحا اتفاقا وان ارادوا بها ان الفاعل مخير بين الفعل والترك فذلك التخيير ان كان
سطرح من نفسه لم لا يسمى فعل الله تعالى مباحا لتحقق ذلك في حقه تعالى وهو ممتنع وان
كان من غيره فالمخبر اما الشرع او العقل فان كان الشرع بان يكون خطابه قد ورد بالتخيير
بين الفعل والترك فلا خطاب قبل ورود الشرع وان كان العقل بان يكون قد حكم العقل
بالتخيير بين الفعل والترك فالفرض انه لا مجال للعقل فيه اذ الكلام فيما لا يقضي
فيه بحسن ولا قبح ه وان ارادوا بها امرا غيرهما فلا بد من تصوره اولا واقامة الدليل على
اثباته او نفيه ثانيا ه قال رحمه الله تعالى قالوا خلقه وخلق المنتفع به والحكمة
تقتضي الاباحة ه قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب ه اقول
احتج القائلون بالاباحة بان قالوا الله تعالى حكيم بالاتفاق وقد خلق العاقل المنتفع
وخلق فيه الذوق وعرفه بالادلة العقلية كيف يهتدي الى منافعه ومضاره
وخلق المواكيل اللذيذة المنتفع بها وخلق فيها الطعوم مع امكان ان لا يخلقهما
واقدر العاقل على تناولها فخلق هذه المواكيل اللذيذة اما للاضطرار او للانتفاع
لا سبيل الى العبث عليه تعالى وليست للاضطرار بالاتفاق فهي للانتفاع
وذلك الانتفاع ليس عايدا على الله تعالى لتعاليه عنه فلم يبق الا ان يكون عايدا الى
العبد وهو اما الاغتذاء او الالتذاذ او الاستدلال بالطعوم على

وجود صانعها وجميع هذه الصور لا تتاتى الا بالتناول اما الاغتذاء والالتذاذ
فظاهر واما الاستدلال بالطعوم فلان معرفتها لا تحصل الا بعد التناول فيكون التناول
مباحا لا يقال ما ذكرتموه لا يدل على الاباحة لانه يحتمل ان يكون في تناوله مفسدة
موجودة لم يطلع العاقل عليها فيكون تناوله سببا لحصول تلك المفسدة لانا
نقول هذا الاحتمال لا يكون مانعا من الحكم بالاباحة بدليل الاستضاءة بسراج الغير
والاستظلال بحايطه مع كون هذا الاحتمال قايما فيه وهو مباح بالاتفاق ه قلت
الجواب ان ما ذكرتموه معارض بكون تلك المواكل ملكا للغير والانتفاع بملك الغير
غير جايز واما خلق المنتفع والمنتفع به فانما هو لان يصبر العبد عنه فيثاب
عليه وذلك لا يدل على الاباحة ه واما الاستضاءة بسراج الغير والاستظلال
بحايطه فان اردتم بكونه مباحا ان الشرع حكم باباحته فممنوع لان الكلام
انما هو قبل ورود الشرع ه وان اردتم ان العقل حكم بالاباحة فالفرض انه لا مجال
للعقل فيه ه قال رحمه الله تعالى وان اراد الواقف انه وقف لتعارض الادلة
ففاسد وان اراد حتى يرد الشرع فحق ه اقول لما ابطل مذهب القائلين بالحظر
ومذهب القائلين بالاباحة شرع يبطل مذهب القائلين بالوقف وبيانه ان يقال
من توقف من المعتزلة عن القول بحظر الاشياء واباحتها قبل ورود الشرع ان اراد انه
وقف لتعارض الادلة اعني ادلة القائلين بالحظر وادلة القائلين بالاباحة ففا
سد لما تقدم من بطلان ادلة كل واحد من المذهبين وان اراد به انه وقف حتى يرد به
الشرع لان العقل لم يقض فيها بحسن ولا قبح فصحيح اذ هو الذي ندعيه ه
الفصل الثاني في الحكم الشرعي قال رحمه الله تعالى الحكم ه اقول لما
عرف انه لا حاكم الا الله وان العقل لا يحكم بشيء شرع يعرف حقيقة الحكم الشرعي
واقسامه وما يتعلق به والكلام فيه يحتوي على مقدمة ومباحث ه اما
المقدمة ففي تعريف الحكم ه قال رحمه الله تعالى الحكم خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء
او التخيير فورد كون الشيء دليلا وسببا وشرطا فزيد او الوضع فاستقام

وقيل بل هو راجع الى الاقتضاء والتخيير وقيل ليس بحكم د أقول عرف بعض
الاصوليين الحكم بان قال هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فورد عليه
مثل قوله والله خلقكم وما تعملون وقوله الله خالق كل شيء فانه خطاب الله وهو
متعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا بالاتفاق د فزيد قيد اخر فقيل هو
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فورد عليه كون الشيء
دليلا وسببا وشرطا ومانعا فانه حكم شرعي وليس بالاقتضاء ولا بالتخيير
فلا يكون التعريف منعكسا لخروج تلك الاحكام منه د فزيد عليه قيد اخر فقيل
هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فاستقام
الحد د ولا بد من بيان الالفاظ الواقعة فيه وبيان ما يحترز بها عنه د قوله
خطاب الله تعالى جنس للحكم وغيره من الاخبارات د وفيه احتراز عن خطاب غير الله
تعالى والخطاب هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيء لفهمه د
فقولنا اللفظ احتراز عما وقعت المواضعة عليه من الاشارات والرموز والخطوط
فانها لا تسمى خطابا د وقولنا المتواضع عليه احتراز عن الالفاظ المهملة د وقولنا
المقصود بها الافهام احتراز عن الكلام الذي لم يقصد به المتكلم افهام السامع فانه
لا يسمى خطابا د وقولنا لمن هو متهيء لفهمه احتراز عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم
والمغمى عليه د واختلف في الكلام في الازل هل يسمى خطابا ام لا د فذهب قوم
الى انه لا يسمى خطابا لان المخاطبة في وضع اللغة انما يكون من اثنين وحكم الله
تعالى قديم وليس في الازل مع الله تعالى غيره حتى تقع المخاطبة منه اليه فان الخطاب
اسم متجدد للكلام عند حدوث المخاطب كما ان اسم الخالق متجدد عند حدوث الخلق
واذا كان كذلك امتنع ان يسمى الكلام في الازل خطابا د وذهب قوم الى انه
يسمى في الازل خطابا على تقدير وجود المخاطب كما يسمى الله تعالى في الازل سميعا
بصيرا على تقدير وجود المسموع والمبصر د قال بعضهم الاولى ان يقال
بدل قوله خطاب الله كلام الله ليسلم من ذكر الخطاب الذي لا يكون الا من اثنين
وفيه نظر لان الكلام اذا جاز تسميته في الازل خطابا فلا فرق بين ان يقال كلام
الله او خطاب الله د قوله المتعلق بافعال المكلفين ليخرج خطاب الله المتعلق بالجماد
وغيره نحو قوله ويوم نسير الجبال فانه خطاب الله وهو متعلق بالجبال

قوله بالاقتضاء ليخرج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مثل قوله والله خلقكم
وما تعملون وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والله خالق كل شيء د واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم ومثل سائر قصص الانبياء عليهم السلام فانه خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين وليس بحكم بالاتفاق بل هو خبر د قوله او التخيير انما اتى بهذا القيد لانه
يدخل في الاقتضاء اربعة اقسام اقتضاء الوجود بالوجوب والندب واقتضاء
العدم بالتحريم والكراهة فتبقى الاباحة لم تندرج في الحد د فقال او التخيير لتندرج
فيه الاباحة د قوله او الوضع د اعلم ان الحكم اما تكليفي او تخييري او وضعي
فلما دخل التكليفي في الحد بقيد الاقتضاء ودخل التخييري بقيد التخيير بقي الحكم الوضعي
لم يدخل في التعريف فاتى بالقيد المذكور لذلك ومعنى الحكم الوضعي ان يجعل الشيء علامة
على غيره كجعل انواع الحجج الشرعية ادلة على غيرها وجعل الشيء سببا لغيره
كالزوال لوجوب صلاة الظهر وجعل الشيء شرطا لغيره كالحول لوجوب الزكاة
وجعل الشيء مانعا لغيره كالحيض فانه يمنع من الصلاة وكالتقديرات الشرعية
وهي اعطاء المعدوم حكم الموجود او الموجود حكم المعدوم د اما اعطاء
المعدوم حكم الموجود فكتقدير الملك للمعتوق عنه في الكفارة حين ينوي منها ويثبت
له الولاء كتقدير ملك الدية للمقتول خطأ قبل موته حتى ان يورث عنه د واما اعطاء
الموجود حكم المعدوم فكتقدير نفي اباحة وطء الامة التي تعلق بالعيب فجميع
انواع خطاب الوضع احكام شرعية لانها لا تعلم الا من جهة الشرع فلا ينعكس
الحد لخروجها منه فلما قال او الوضع دخلت فيه فصار منعكسا د قوله د وقيل بل
هو راجع الى الاقتضاء والتخيير اي قال قوم خطاب الوضع راجع الى الاقتضاء د
والتخيير لان المراد من كون الشيء دليلا وسببا وشرطا ومانعا ايجاب الفعل عنده
او الترك واذا كان راجعا اليه فلا حاجة الى القيد المذكور د قوله وقيل ليس بحكم
اي قال قوم خطاب الوضع ليس بحكم شرعي بل هو علامة على الحكم وعلامة
الشيء غيره فلا يحتاج ايضا الى الاحتراز عنه بالقيد المذكور فتلخص ان الحد
صحيح على كل تقدير لان من قال ان خطاب الوضع حكم شرعي قال هو راجع الى
الاقتضاء والتخيير فلا يجب زيادة القيد المذكور ومن قال ان خطاب الوضع

ليس بحكم شرعي فالحد عنده صحيح ولا يحتاج إلى زيادة القيد المذكور أيضا وقد أبطل
المعتزلة الحد المذكور من خمسة أوجه الأول أن تفسير الحكم بالخطاب لا يصح لأن
خطاب الله تعالى كلامه وكلامه عندكم قديم والحكم يكون صفة لفعل العبد لأنه
يقال هذا الفعل واجب وهذا الفعل حرام فهو وصف فعل العبد بالوجوب
والتحريم وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى أن تكون حادثة ٥ الثاني أن الحكم
يعلل بالحوادث فيقال حلت المرأة بالعقد وحرمت بالطلاق والمعلل بالحوادث
أولى أن يكون حادثا ٥ الثالث أن الحكم قد يوصف بأنه مسبوق بالعدم
فيقال حلت المرأة لزيد بعد أن لم تكن حلالا له والمسبوق بالعدم حادث ٥ الرابع
أن الحكم قد يتعلق بفعل غير المكلفين كإيجاب الضمان على الصبيان والمجانين في أموالهم
فلا يكون الحد منعكسا ٥ الخامس أن أو للترديد وهو منافٍ في التحديد ٥ قلت
الجواب عن الأول أن الشيء قد يوصف بما ليس قائما به كقولنا في قيام الساعة إنه معلوم
ومذكور بعلم قائم بنا وذكر قائم بنا ووصف الفعل بالأحكام من هذا القبيل ٥ نعم إنما يلزم
من حدوث الصفة حدوث الموصوف إذا كانت الصفة قائمة بالموصوف كقولنا هذا
الجسم أسود أو أبيض والأقوال المتعلقة بالأفعال لا تكون صفات لها وإلا لكان القول
صفة للمعدوم والمستحيل فإنه يخبر بهما عنه ٥ والجواب عن الثاني أن علل الأحكام
معرفات لا مؤثرات والمعرف يجوز أن يتأخر عن المعرَّف كالصنعة لله تعالى
التي هي العالم معرفة له تعالى والصانع متقدم على صنعته ٥ والجواب عن الثالث
أن معنى قولنا حلت المرأة لزيد بعد أن لم تكن حلالا له أنه وجدت الحالة التي تعلق
بها الحكم وهي اجتماع الشروط وانتفاء الموانع فالمتعلق الذي هو الحكم قديم ٥
والتعلق قديم أيضا والمعلق الذي هو وجود تلك الشروط وانتفاء تلك الموانع حادث
والجواب عن الرابع أن وجوب الضمان في مال الصبي والمجنون إنما هو
متعلق بالولي ليخرج من مال المحجور عليه لأن الصبي والمجنون فلا وجوب عليهما ٥
والجواب عن الخامس أن الترديد إنما هو في أقسام المحدود لا في الحد
حكم ٥ وقيل هو خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به
قال ... الله تعالى ... أي لا يفهم منه إلا أنه إنشاء فلا خارج له ٥ أقول ... لما
الحكم ذكره في

الأحكام وقال إنه مطرد منعكس لا غبار عليه قوله خطاب الشارع احتراز عن
خطاب غيره قوله بفائدة شرعية احتراز عن خطاب الشارع بما لا يفيد فائدة شرعية
كالإخبار عن المعقولات والمحسوسات ونحوهما ٥ قوله تختص به هذا القيد لم
يذكر في الإحكام وقد ذكره المصنف وذكر أنه يحتمل أن يكون قيدا في الحد يحترز به عن
خطاب الشارع بما يفيد غير مختصة كقوله والله خلقكم وما تعملون ٥ فإن كون الأعمال
مخلوقة لله تعالى غير مختص بالخطاب لأنه يمكن أن يفهم من العقل خارج عن الخطاب
ويحتمل أن يكون ليس قيدا في الحد وإنما هو تفسير لتلك الفائدة الشرعية وهو الظاهر
وإلا لما احتاج إلى التعليل بكون الحكم إنشاء لا خارج له فكأنه قال الحكم خطاب
الشارع بفائدة شرعية تختص بالحكم ٥ والدليل على اختصاص تلك الفائدة بالحكم أنها لا
تفهم إلا منه بعد وجوده لأن الحكم إنشاء فلا خارج له يمكن فهمها منه بخلاف الخبر
فإن له خارجا يمكن فهمه منه ٥ قال رحمه الله تعالى فإن كان طلبا لفعل غير
كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وإن انتهض فعله خاصة للثواب
فندب وإن كان طلبا للكف عن فعل ينتهض فعله سببا فتحريم ومن سقط غير كف في
الوجوب يقول طلبا لترك فعل في التحريم وإن انتهض الكف خاصة للثواب فكراهة
وإن كان تخييرا فإباحة والأوضعي وفي تسمية الكلام في الأزل خطابا خلاف ٥ أقول
لما ذكر حد الحكم شرع يذكر أقسامه ٥ وذلك بأن يقال الحكم الشرعي إما أن يكون
طلبا أو لا يكون فإن كان طلبا فإما أن يكون طلب الفعل أو للكف عنه فإن كان طلبا للفعل
أو للكف عنه فإن كان طلبا للفعل فإما أن يكون جازما أو لا يكون فإن كان جازما فهو
الوجوب ويرسم بأن يقال هو طلب لفعل غير كف ينتهض ترك ذلك الفعل في جميع وقته سببا ٥ وقوله
للعقاب فقوله طلب جنس الواجب وغيره وفيه احتراز عن الحكم الوضعي ٥ وقوله ينتهض
لفعل غير كف احتراز عن النهي فإنه طلب للكف عن الفعل ٥ وقوله ينتهض
تركه سببا للعقاب احترز به عن الندب والكراهة ٥ وإنما قال في جميع
وقته ليدخل الواجب الموسع وإن لم يكن طلبا جازما فهو الندب ٥ ويرسم بأن
يقال هو طلب لفعل غير كف ينتهض فعله سببا للثواب خاصة فقوله طلب جنس
للندب وغيره احترز به عن الإباحة والحكم الوضعي وقوله لفعل غير كف ليخرج النهي
وقوله ينتهض فعله ليخرج الكراهة ٥ وقوله للثواب

خاصة ليخرج الواجب فإن فعله ليس للثواب خاصة بل للثواب ودفع العقاب
معا ولئن كان طلبا للكف عن الفعل فهو إما أن يكون جازما أو لا يكون فإن كان جازما فهو
التحريم وقد يرسم بأن يقال هو طلب الكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب
فقوله طلب كالجنس للتحريم وغيره وفيه احتراز عن الإباحة والحكم الوضعي
وقوله للكف عن فعل ليخرج الواجب فإنه طلب لفعل الكف عن فعل وقوله
ينتهض فعله سببا للعقاب ليخرج الكراهة والندب وقوله ومن أسقط
غير كف في الوجوب يقول طلبا لنفي فعل التحريم اعلم أن من الناس من قال
إن متعلق النهي هو فعل الكف عنه فالترك عنده أمر وجودي فعل ومنهم من قال الترك نفي محض
ولا يوصف بكونه فعلا على ما سيأتي بيانه في باب النهي فمن قال إن الترك
فعل للكف قال في حد الوجوب هو طلب فعل غير كف وقال في حد التحريم هو
طلب الكف عن فعل ومن قال إن الترك ليس بفعل بل هو نفي محض أسقط من حد
الواجب غير كف فقال هو طلب فعل ينتهض تركه وأسقط من حد التحريم لفظ الكف
وأبدلها بلفظ النفي فقال هو طلب لنفي فعل ولئن كان الطلب للكف عن الفعل
وهو غير جازم فهو الكراهة وقد يرسم بأن يقال الكراهة طلب الكف عن فعل ينتهض
ذلك الكف سببا للثواب خاصة فقوله طلب جنس للكراهة وغيرها وفيه
احتراز عن الإباحة والحكم الوضعي وقوله للكف عن فعل ليخرج الواجب والمندوب
وقوله ينتهض ذلك الكف سببا للثواب خاصة ليخرج التحريم فإن الكف ليس للثواب
خاصة بل للثواب ودفع العقاب معا وإن لم يكن الحكم الشرعي طلبا فهو إما أن
يكون تخييرا بين الفعل والترك أو لا يكون فإن كان تخييرا فهو الإباحة وقد يرسم بأن
يقال الإباحة تخيير الشارع المكلف بين الفعل والترك من غير ترجيح لأحد الطرفين على
الآخر وإن لم يكن تخييرا فهو الحكم الوضعي وسيأتي الكلام عليه فإن قيل
قد فسرتم الحكم بأنه خطاب الله وخطابه كلامه وكلامه عندكم واحد لا يقبل
القسمة فكيف قسمتموه إلى هذه الأقسام وجعلتم الواحد كثيرا قلنا
حكم الله تعالى عندنا واحد في نفسه من حيث أنه كلام الله القديم القائم بذاته
تعالى متعدد بحسب المتعلقات وذلك لأن الطلب في نفسه واحد فإن تعلق بالفعل
كان أمرا وإن تعلق بالترك كان نهيا ونظير ذلك أن الخبر في نفسه واحد

فإن تعلق

فإن تعلق بمحبوب فإن كان من جهة المخبر كان وعدا وإن كان من جهة غيره كان
بشارة وإن تعلق بمكروه فإن كان من جهة المخبر كان وعيدا وإن كان من جهة غيره كان
نذارة فظهر أن التعدد إنما هو في متعلقات الحكم لا في نفس الحكم القائم بذاته تعالى وفي
تسمية الكلام في الأزل خطابا خلاف أي اختلف أصحابنا في تسمية كلام الله تعالى
القديم في الأزل خطابا أولا فذهب قوم إلى الجواز وذهب آخرون إلى المنع وقد تقدم
بيان ذلك عند الحكم قال رحمه الله تعالى الوجوب الثبوت والسقوط في اللغة
وفي الاصطلاح ما تقدم والواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم وما لا يتم إلا به
من ردد في ذلك العفو وما أوعد بالعقاب على تركه مرددا بصدق إيعاد الله تعالى في ما
يخاف من تركه بما يشك فيه القاضي مما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال بوجه
ما ليدخل الواجب الموسع والكفاية حافظ على عكسه فأخل بطرده إذ يرد الناسي والنائم
والمسافر فإن قال يسقط الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض أقول
لما بين حقيقة الحكم وأقسامه شرع يتكلم على كل قسم على انفراده وهي ستة أقسام
القسم الأول في الواجب ويحتوي على مقدمة وست مسائل أما المقدمة ففي بيان
حقيقته لغة الواجب اسم فاعل مشتق من المصدر الذي هو الوجوب إنما ابتدأ
أي بواسطة الفعل على ما هو مقرر في كتب النحو ولا يعرف المشتق إلا بعد معرفة المشتق
منه فتعين تعريف الوجوب قبل تعريف الواجب فالوجوب له معنيان معنى في
اللغة ومعنى في الاصطلاح أعني في اصطلاح الشرع أما معناه في اللغة فالثبوت
والسقوط أما الثبوت فكقولهم وجب الميت إذا مات أي ثبت واستقر وزال
عنه التزلزل والاضطراب ومنه قوله صلى الله عليه وسلم إذا وجب المريض
فلا تبكين عليه باكية أي إذا ثبت واستقر وأما السقوط فكقولهم وجب الحائط
إذا سقط ووجبت الشمس إذا سقط قرصها ومنه قوله تعالى فإذا وجبت جنوبها
أي إذا سقطت وأما معناه في اصطلاح المتشرعة فما تقدم في محله
إذا عرفت معنى الوجوب لغة واصطلاحا فالواجب هو الفعل المتعلق للوجوب
أي الواجب هو الفعل الذي تعلق به الطلب كما تقدم عند تحديد الوجوب في قوله
طلب لفعل فالطلب هو الوجوب والفعل المطلوب هو الواجب وهو متعلق

الطلب الذي هو الوجوب فعلى هذا يقال في تحديد الواجب هو الفعل المتعلق به طلب
الشارع بحيث ينتهض ترك ذلك الفعل في جميع وقته سببا للعقاب وهذا احد
ما قيل فيه وقد ذكر الاصوليون له حدودا كثيرة كلها ضعيفة ٥ قال بعضهم
الواجب ما يعاقب تاركه ومنهم من بعده بجواز ان يغفر الله تعالى ويعفو عن العبد ولا
يقدح ذلك في وجوب الفعل عليه ٥ وقال بعضهم الواجب ما توعد الشارع بالعقاب
على تركه وهذا ايضا مردود لان التوعد بالعقاب على الترك خبر فلو ورد لتحقق
العقاب بتقدير الترك لان خبر الله تعالى صدق لاستحالة الخلف في خبره تعالى ولئن
كان ذلك في حق غيره يعد كرما وفضيلة لما يلزمه من المصلحة الراجحة للقايل
اليه والله تعالى يتعالى عن ذلك ٥ وقال بعضهم الواجب ما يخاف العقاب على تركه
وقال القاضي ابو بكر وتابعه عليه الغزالي وصاحب المحصول واكثر اصحابنا
الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما قوله ما يذم كالجنس لما يذم تاركه
ولما يذم فاعله وفيه احتراز عن المباح والمندوب والمكروه قوله تاركه
ليخرج الحرام فانه يذم فاعله ٥ قوله شرعا اشارة الى مذهبنا من ان
الاحكام لا تثبت عندنا الا بالشرع قوله بوجه ما ليكون الحد منعكسا بحيث
يدخل فيه الواجب الموسع وفرض الكفاية والمخير فيه ٥ اما الواجب الموسع فلان
تاركه انما يذم اذا اخلا جميع الوقت عنه او اخلا اول الوقت عنه من غير عزم على
فعله بعده ٥ اما لو اخلا اول الوقت عنه مع العزم على فعله فلا يذم فصدق
ان الذم انما هو على بعض الوجوه لا مطلقا ٥ واما فرض الكفاية فلان تاركه انما
يذم على تقدير ترك جميع المكلفين اما لو فعله بعضهم فلا يذم على الترك فصدق ايضا
ان الذم انما هو على بعض الوجوه لا على كلها ٥ واما المخير فيه فلان تاركه انما يذم
على تقدير تركه مع البدل اما اذا تركه وفعل البدل فلا يذم على تركه ايضا فصدق ان
الذم انما هو على بعض الوجوه لا على كلها ٥ وهذا التعريف مختل من ثلاثة اوجه
الاول ان قوله يذم فعل في سياق الاثبات فيكون مطلقا والمطلق لا يدل على خصوصيات
الاشخاص والانواع بل انما يدل على القدر المشترك منها وحينئذ يكون قوله ما

١٦٠

يذم شاملا لما يذم تاركه على كل الوجوه ولما يذم تاركه على بعض الوجوه فيكون قوله
بوجه ما حشوا لا فائدة فيه ٥ الثاني سلمنا ان هذا القيد محتاج اليه لكن قوله
يذم تاركه على بعض الوجوه موجبة جزئية وكل قيد في حد انما يراد به لغرض صحة من
الحد وضد الموجبة الجزئية سالبة كلية فيجب ان يخرج بهذا القيد من الحد ما يذم تاركه
على كل الوجوه فيخرج من الحد اكثر الواجبات كفروض الاعيان والواجبات المضيقة والمحتمة
الثالث ما ذكره المصنف حيث قال حافظ يجمع عكسه فاخل بطرده وتقريره ان يقال
حافظ القاضي ابو بكر بزيادة هذا القيد على ان يكون الحد منعكسا فاخل بطرده لان ما
يصير غير مطرد لانه يدخل في الحد ما ليس من المحدود كالناسي والنايم والمسافر اما
الناسي فلانه لو ترك الاتيان بما فات من الصلاة في حال النسيان فانه يذم على تركه ٥ واما
المسافر فلانه لو ترك الاتيان بقضاء ما افطر من رمضان في حال سفره فانه يذم على تركه
وكل واحد من هولاء يصدق على ما فات منه بسبب عذره انه يذم على تركه شرعا
بوجه ما اي على تركه مع القضاء اما لو قضى ما فاته بعد زوال العذر فلا يذم وليست الصلاة ٥
واجبة في حال النسيان ولا في حال النوم وليس الصيام واجبا في السفر فقد دخل في حد
الواجب ما ليس بواجب فلا يكون الحد مطردا ٥ وللقايل ان يقول هذا غير وارد على
التعريف المذكور لان المقصود تحديد الواجب على المكلف لا تحديد الواجب مطلقا ٥
والناسي والنايم والمسافر ان كانوا مكلفين في حال العذر فلا نسلم ان ما فات منهم ليس
بواجب بل هو واجب عليهم فيدخلون في الحد وان لم يكونوا مكلفين فلا يرد السؤال
لان الكلام انما هو في فعل المكلفين وهولاء ليسوا مكلفين ٥ قال المصنف فان
اجاب القاضي ابو بكر بان قال وجوب الصلاة يسقط بالنسيان والنوم ووجوب الصوم
يسقط بالسفر فليس الفعل بواجب عليه فلا يذمون على الترك في تلك الحالة وحينئذ
لا يدخلون في الحد فيكون مطردا ٥ قلنا هذا بعينه يلزمك في فرض الكفاية وغيره مما
احترزت عنه فان فرض الكفاية يسقط بفعل البعض فينبغي ان لا يذم على تركه مطلقا
فلا يدخل في الحد فيكون الاحتراز عنه لا فائدة فيه ٥ وللقايل ان يقول هذا غير وارد
على القاضي لانه لا يلزم من عدم الذم على تقدير فعل البعض عدم

الذم على تقدير ترك الكل بخلاف الواجب فإنه إذا أسقطه الشارع عن الناسي
والنائم والمسافر بسبب العذر فلا يذم على تركه بوجه أصلاً وإنما يذم على ترك القضاء
والقضاء أمر مجدد غير متعلق بما أسقطه الشارع عنه ولما رأى بعض الفضلاء
ما ورد على الحد من الإشكال أبدل لفظ الذم على بعض الوجوه بلفظ الذم مطلقاً وزاد
فيه قيد القصد ليخرج النائم والناسي وغيرهما فقال الواجب ما يذم تاركه
قصداً مطلقاً وهو حسن إلا أنه يرد عليه السؤال الأول من السؤالين اللذين قدمناهما
وهو قولنا إن يذم فعل في سياق الإثبات ولا عموم له تنبيه اختلف
أصحابنا في أنه هل من شرط تحقق الواجب أن يقترن به ما يدل على الذم عند تاركه
فذهب القاضي أبو بكر إلى أن الواجب إنما هو واجب بإيجاب الله تعالى ولا يشترط
أن يقترن به ما يدل على الذم المحذور بتاركه وذهب إمام الحرمين والغزالي
إلى أنه لا يتحقق ماهية الواجب إلا أن يقترن به ما يدل على الذم والمحذور بتركه قال
إمام الحرمين في البرهان لو فرض ورود الأمر الجازم من الله تعالى من غير وعيد على تركه
لما كان للحكم بالوجوب معنى معقولاً في حقنا وقال الغزالي في المستصفى
قال القاضي أبو بكر لو أوجب الله تعالى علينا ولم يتوعد لوجب فالوجوب بإيجابه تعالى لا
بالعقاب ثم قال وفي هذا نظر لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه
بالوجوب إذ لا يعقل وجوب إلا بترجيح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا
فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب وحكى صاحب المحصول عن الغزالي أن شرط
الوجوب تحقق العقاب على الترك وهو غير صحيح لأن الغزالي إنما يقول شرط
الوجوب أن يقترن به ما يدل على تحقق محذور بتركه وتحقق المحذور أعم من العقاب
وجنسه فما حكاه في المحصول ليس مذهباً للغزالي بل مذهبه ما حكيناه عنه
والحق ما ذهب إليه القاضي لأن الواجب نوع للحكم كما تقدم والحكم كلام الله القائم
بذاته وذلك لا يتوقف تحققه على اقتران ما يدل على تحقق محذور بتركه قال
رحمه الله تعالى الفرض والواجب مترادفان الحنفية الفرض المقطوع به والواجب
المظنون أقول قد عرفت أن معنى الواجب في اللغة إما الثابت أو الساقط فأما

منه

الفرض فهو في اللغة بمعنى التقدير يقال فرضت السواك إذا حززته لتشد فيه خيطاً و
فرضتا القوس للحزتين اللتين في موضع الوتر وفرضة البحر وهو موضع اجتماع السفن
لأن الحقوق تقدر فيها وفرض القاضي نفقة الزوجات أي قدرها ومنه قوله
تعالى فنصف ما فرضتم أي قدرتم وأما في الاصطلاح فلا فرق عند أصحابنا
بين الفرض والواجب وفرق الحنفية بينهما فقالوا الفرض ما ثبت بدليل قطعي كنصوص
الكتاب والسنة المتواترة والإجماع والواجب ما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس
والحق ما ذهب إليه أصحابنا والدليل عليه أن اختلاف طرق إثبات الحكم لا
يوجب اختلاف الحكم في نفسه فإن الواجب في نفسه واجب من حيث هو واجب ولكن
كان طرق إثبات وجوبه مختلفة أي في الظهور والخفاء والقوة والضعف حتى إن المكلف
يستحل ترك البعض دون البعض وذلك لا يوجب اختلاف الواجب في نفسه وكذلك الحرام
أيضاً هو في نفسه حرام من حيث هو حرام ولكن اختلفت طرق إثبات تحريمه بالقطع
والظن وذلك لا يوجب اختلافاً في نفسه قال أبو زيد لما كان الفرض هو التقدير
والواجب هو الساقط خصصنا اسم الفرض بما علم لزومه لنا بدليل قاطع لأنه هو
الذي يعلم أن الله تعالى قدره علينا وخصصنا اسم الواجب بما علم لزومه لنا بدليل غير
قاطع إذ لا نقطع أن الله تعالى قدره علينا وهذا الفرق ضعيف لأن الفرض في اللغة
هو التقدير مطلقاً سواء كان مقطوعاً به أو غير مقطوع به كما أن الواجب في اللغة هو
الساقط مطلقاً سواء كان مقطوعاً به أو غير مقطوع به وإذا كان كذلك كان تخصيص
واحد من اللفظين بأحد القسمين دون الآخر من غير دليل غير معقول لأنه تحكم محض وبالجملة
فالخلاف في المسألة لفظي يتعلق بالاصطلاح وقد علمت أن الاصطلاح لا حجر فيه بعد
معرفة المعنى قال رحمه الله تعالى الأداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً
والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً أخره عمداً أو
سهواً تمكن من فعله كالمسافر أو لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعاً كالحائض أو عقلاً
كالنائم وقيل لما سبق وجوبه على المستدرك ففعل الحائض والنائم قضاء على الأول لا الثاني
والثاني قول ضعيف والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل وقيل لعذر

أقول لما ذكر حد الواجب وما يتعلق به شرع يذكر انقسامه باعتبار أوصاف
تتقابل عليه وهي الأداء والقضاء والإعادة. ووجه الحصر أن الواجب إن فعل في وقته
الذي قدره له الشارع سمي أداء وإن فعل بعد خروج وقته الموسع سمي قضاء وإن فعل
في وقته ثانيا لخلل في الفعل الأول سمي إعادة فيجب أن يعرف كل واحد من الأداء
والقضاء والإعادة. أما الأول وهو الأداء فهو ما فعل في وقته المقدر له شرعا فقوله
ما فعل كالجنس للأداء وغيره. وقوله في وقته المقدر له ليخرج القضاء. وقوله
أولا ليخرج الإعادة. وقوله شرعا ليخرج ما فعل في وقته المقدر له أولا
لكن على غير الوجه المشروع كالصلاة الفاسدة إذا فعلت في وقتها. وأما
القضاء فقد حده المصنف بحدين ولا بد من تمهيد قاعدة لفهمهما. اعلم أن الواجب
تارة ينعقد سبب وجوبه ويجب على المكلف كالصلاة التي وجد جميع شروطها
وانتفت موانعها فهذا متى لم يفعل في وقته سمي قضاء بالاتفاق سواء ترك عمدا
أو سهوا وتارة لا ينعقد سبب وجوبه ولا يجب كفوائت الصلوات في حال الصبي
والجنون فهذا متى فعل بعد الوقت لا يسمى قضاء بالاتفاق. وتارة ينعقد سبب الوجوب
ويفقد شرطه كالصوم في حق المريض والمسافر أو يمنع من فعله مانع. شرطه
إما شرعي كالصوم في حق الحائض أو عقلي كالصوم في حق النائم. واختلف في المريض
والمسافر والحائض والنائم في حال أعذارهم هل يجب عليهم ما انعقد سبب وجوبه من الصوم
مع قيام المانع من فعله أم لا. فذهب جمهور المحققين إلى أنه لا يجب عليهم الصوم
في حال العذر. وذهب طائفة من فقهاء المالكية والحنفية إلى أنه واجب عليهم ولكن
منعهم من فعله مانع إلا أن الحنفية قالوا يجب عليهم وجوبا موسعا والمالكية
لم يتعرضوا للوصف بالتوسعة. وهذا القدر الذي ذكره الحنفية ليس بشيء لأن
قاعدة الواجب الموسع أنه يصح إيقاعه في أي جزء كان من أجزاء الوقت والحائض
لا يصح منها الصوم في أي جزء شاءت من أجزاء الوقت. ونقل مذهب المالكية
والحنفية الشيخ أبو إسحق الشيرازي رحمه الله تعالى في اللمع والقاضي أبو يعلى الحنبلي في

العمدة وحكى أنه مذهب الحنابلة. وذهب قوم إلى أنه لا يجب على الحائض والمريض ويجب
على المسافر. واختار صاحب المحصول أنه لا يجب على المريض والحائض البتة ويجب على المسافر
صوم أحد الشهرين إما الشهر الحاضر أو شهر آخر غيره أيهما أتى به كان هو الواجب [illegible]
لو أراد بالمريض الذي انتهى به المرض إلى الغاية بحيث يحرم عليه الصوم لكونه يؤدي إلى هلاك
أو فساد عضو من أعضائه فصحيح. قال الغزالي فإن صام في مثل هذه الحالة فلعل
علمه لا يعتد إلا أن الفعل المحرم لا يجزئ عن الواجب كالحائض واحتمل تخريجه على الصلاة
في الدار المغصوبة بناء على معنى أنه يصح باعتبار أنه مطيع لله وصوم وأنه لا يصح لكونه
جان على نفسه بالإفساد. وإن أراد بالمريض مطلق من به المرض بحيث لا يكون الصوم حراما
عليه فلا نسلم أنه كالحائض بل هو كالمسافر. وقال صاحب الإحكام اختلف في
تكليف الحائض بالصوم فنفاه أصحابنا وأثبته الفقهاء والحق في ذلك أن أريد أنها مكلفة
على تقدير زوال الحيض المانع فهو حق وإن أريد أنها مكلفة بمعنى أنها تؤمر بالإتيان بالصوم
حال الحيض فهو باطل. وكل من ذهب إلى أن الصوم يجب عليهم في حال العذر فمتى زال العذر
عنهم وفعلوه بعد الوقت كان فعلهم قضاء لما وجب عليهم. وكل من ذهب إلى أن الصوم
ليس بواجب عليهم في حال العذر فمن قال من شرط القضاء تقدم انعقاد سبب الوجوب
سواء وجب الفعل أو لم يجب قال إن فعلهم بعد خروج الوقت وزوال العذر يكون قضاء لأنه
استدراك لمصلحة ما انعقد وجوبه. وإنما لم يجب لمعارض. ومن قال إن من شرط
القضاء تقدم الوجوب قال إن فعلهم بعد خروج الوقت لا يكون قضاء لأن القضاء إنما
يكون لفوات ما وجب في الوقت استدراكا لمصلحة الواجب الفائت وهؤلاء لم يجب عليهم
الصوم في الوقت الفائت والوجوب بعد الوقت إنما هو بأمر مجدد لا ارتباط له بالوقت
الأول. وإن أطلق القضاء على فعله فهو إطلاق لتشبيه بطريق المجاز. إذا عرفت هذا
فقد رسم القضاء على المذهب الأول ما فعل بعد وقت الأداء استدراكا لما سبق له
وجوب مطلقا. فقوله ما فعل جنس للقضاء وغيره. وقوله بعد وقت الأداء
احتراز عن الأداء والإعادة. وقوله استدراكا لما سبق وجوبه يعني لما سبق انعقاد
سبب وجوبه سواء وجب أو لم يجب. وفيه احتراز عن فوائت الصلوات

في حال الصبي والجنون فانها اذا فعلت لا تسمى قضاء بالاتفاق ٥ وقوله مطلقا ليعم الحد
ما انعقد سبب وجوبه وجب اوله يجب سوا العزم عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر
اولم يتمكن لمانع من الوجوب اما شرعا كالحائض او عقلا كالنائم والناسي ٥ ورسمه على
المذهب الثاني ان يقال هو ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق وجوبه على
المستدرك ٥ فقوله لما سبق وجوبه على المستدرك ليخرج المريض والمسافر والحائض والنائم
فان استدراكهم لما فات منهم من الصيام بعد زوال العذر لم يسبق له وجوب عليه فلا
يكون ما ياتون به بعد زوال العذر وخروج الوقت قضاء فقط لان فعل الحائض والنائم والمسافر
وغيرهم مما هو معناهم قضاء على المذهب الاول لتقدم انعقاد سبب الوجوب
وليس قضاء على المذهب الثاني لعدم تقدم الوجوب الا في قول ضعيف وهو ما حكيناه ٥
عن بعض فقهاء المالكية والحنفية من ان الوجوب ثابت عليه في حال العذر ولان الفعل
الذي ياتون به بعد زوال العذر وخروج الوقت استدراك لما سبق وجوبه على المستدرك فيكون
قضاء عندهم كما قدمناه ٥ وبان ضعف مذهبهم ان يقال الواجب هو الذي يمتنع
المكلف من تركه كما تقدم وهو لا اما ممنوعا من ترك الصوم فان المريض والمسافر يجوز لهم
الفطر بالاتفاق والحائض يحرم عليها الصوم بالاتفاق واذا لم يمنعوا من الترك فلا
يكون الصوم واجبا عليهم ٥ فان قيل جواز الترك لا يدل على عدم الوجوب بدليل
الدين المؤجل وتخيير الفعل لا يدل على عدم الوجوب بدليل المحدث ٥ قلنا الفرق بينهما
ان الدين المؤجل لو عجل قبل حلول وقته لصح والمحدث يمكنه ازالة الحدث وفعل الصلاة ٥
بخلاف الحائض ٥ احتجوا بالمعقول والمنقول ٥ اما المنقول فعموم النصوص الدالة
على وجوب الصوم كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فاوجب الصوم على من شهده
وهو لا يشهدونه ٥ وكقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وهؤلاء داخلون في عموم الامر
واما المعقول فمن وجهين الاول انهم ينوون قضاء رمضان وذلك يدل على وجوب سابق
لان ايجاب القضاء عليهم ان كان مع عدم ايجاب الاداء كان ذلك وجوبا سابقا
فيكون اداء في غير وقت وذا الخطاب فلا يحتاجون الى قضاء ما سبق وان يكن في ذلك
منفسكة من حيث ان نية القضاء لا تنوب عن الاداء ٥ وان كان ايجاب القضاء عليهم
انما هو باعتبار ما سبق من الاداء فالاداء المتقدم لا بد وان يكون واجبا عليهم

وهو المطلوب ٥ الثاني ان القضاء مقدر بقدر الفائت من رمضان من غير زيادة ولا
نقصان فيكون بدلا منه لقيام المنافيات ٥ والجواب عن الاول ان ظواهر النصوص
معارضة بادلة العقل القطعية فان الصوم على الحائض حرام راجح الترك وكل ما هو راجح
الترك لا يكون راجح الفعل قطعا لانه كيف يتصور تمييز ممنوع من الفعل ان يلزم بذلك الفعل
اللهم الا على القول بتكليف ما لا يطاق وهو غير جائز واذا تعارضت القواطع
والظواهر وجب تقديم القواطع بالاتفاق ٥ والجواب عن الثاني ان هذا الصوم لا بد
وان يكون اما فرضا او نفلا او نذرا او كفارة والعبادة لا بد لها من نية تخصصها
وتميزها عن غيرها وهذا القضاء ليس نفلا ولا نذرا ولا كفارة ولا تجد له سببا
يضاف اليه فوجب اضافته لرمضان لتمييز ذلك عن غيره ٥ والجواب عن الثالث ان ما
اتى من الصوم في رمضان جعله الشارع سببا للوجوب ما هو مثله في المقدار
لا انه قضيه الكواجب ٥ فان قيل يرد على الحد المذكور قضاء الحج فان فعله ليس بعد وقته
المقدر له وكذا قضاء النوافل مطلقا على الصحيح من مذهب الشافعي ولذا افسدت بعد
الشروع فيها على مذهب مالك وكذا اختلافهم في ان ما ياتي به المسبوق هل هو اداء او
قضاء فوصفه بالقضاء مع كونه في وقته المقدر له قلنا الجواب عن الاول
ان الوقت الذي قدره الشارع للعبادة على قسمين قسم تولى الشارع تقديره
بنفسه كاوقات الصلاة وقسم جعل تقديره الى اختيار المكلف بقدره بشروعه فيه
فلا شك ان تقدير المكلف لذلك الوقت شرعي ايضا من حيث ان الشارع فوض اليه
ذلك التقدير ٥ فالحج وان كان على التراخي لكن لما عين المكلف وقته بالشروع صار
معينا فيفعله فيه يكون اداء وبعده يكون قضاء ٥ والجواب عن الثاني انا على مذهب
الشافعي في القضاء انما هو على انها نوافل محدودة فقضاء الواجب ٥ واما على مذهب
مالك فان وقتها تعين بالشروع فيها فيفعلها بعده يكون قضاء ٥ والجواب عن
الثالث ان ما صلاه مع الامام عين له وقتها وقت صلاة الامام فمن سماه قضاء
اعتبر خروجه عن وقته المعين ٥ واعلم ان هنا واجبات قدر الشارع لها اوقاتا
اولا ولا يوصف بالاداء ان فعلت في وقتها ولا بالقضاء ان فعلت خارج ذلك
وذلك كانقاذ الغريق والامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وردّ المغصوب والتوبة من الذنب والحج عند من يرى أنه على الفور إذا العزم إلى
عام ثان وكذا سائر الواجبات الفورية فينتقض حدّ الأداء والقضاء الجامع لتلك
الواجبات عنهما فيجب أن يزاد في كل واحد منهما قيد فيقال في حد الواجب ما
فعل في وقته المقدر له أولاً شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت وفي حد القضاء ما
فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً لمصلحة اشتمل عليها
الوقت الأول فيصح الحدان وتقريره أن تعيين وقت الواجب تارة يكون لمصلحة
تختص بالوقت وتارة لا تكون المصلحة تختص بل لمانع فوريته أما المختصة بالوقت
فكتعيين أوقات الصلوات وصوم رمضان فإن تعيينها لمصلحة اشتمل عليها
الوقت وإن لم نطلع عليها طرد القاعدة الشرع في رعاية المصالح فحيث
جهلناها جزمنا بأنها اشتملت على مصالح لم نطلع عليها وأما المختصة المأمور به
فكإنقاذ الغرقى وما ذكرناه من الواجبات الفورية فإن تعيين الوقت فيها لمصلحة
في المأمور به لا لمصلحة في الوقت إذ المراعى الإنقاذ وغيره مما ذكر في أي وقت كان
وأما الإعادة فقال المصنف هي ما فعل بعد وقت الأداء ثانياً لخلل فقوله
ما فعل كالجنس للإعادة وغيرها وقوله بعد وقت الأداء ليخرج القضاء
وقوله ثانياً ليخرج الأداء وقوله لخلل يريد أن الإعادة إنما جيء بها لأجل
خلل في الأداء والمراد بالخلل ما يعم خلل الإجزاء كمن صلى وقد ترك ركناً من أركانها
أو شرطاً من شروطها وخلل الكمال كمن صلى وحده فإنه يعيد مع الجماعة لكمال
الفضيلة وقوله وقيل لعذر أي يزاد في الحد هذا القيد فيقال الإعادة
ما فعل بعد وقت الأداء ثانياً لخلل أو لعذر وفائدة هذا القيد أن يدخل في التعريف
من وجبت عليه الإعادة إذا استحبت له كما لو فقد الماء في الحضر فإنه يتيمم فإذا وجد
الماء وجبت عليه الإعادة عند الشافعي رضي الله عنه وكما لو صلى وحده فوجد
جماعة فإنه يعيد فيها لجبر خلل الفضيلة وهذا آخر الكلام على المقدمة ه
وأما المسائل فالمسألة الأولى قال رحمه الله تعالى الواجب على الكفاية على
الجميع ويسقط بالبعض لنا إثم الجميع بالترك باتفاق قالوا سقط بالبعض قلنا
استبعاد ه أقول وينقسم الواجب أيضاً باعتبار فاعله المأمور به
إلى فرض عين وفرض كفاية لأن الشارع لا يكلف إلا

لمصلحة للمكلف إما تفضلاً على رأي أصحابنا أو وجوباً على رأي المعتزلة فالمصلحة
المطلوبة من الفعل إما أن تكون متكررة بتكرر الفعل أو لا تكون متكررة فإن كانت
متكررة بتكرر الفعل كالصلاة مثلاً فإن مصلحتها تعظيم الرب والثناء عليه فهذه
المصلحة متكررة بتكرر الفعل قطعاً سواء كان الفاعل واحداً أو كثيراً وكل فعل هذا
شأنه كالزكاة والصيام والحج فقد أوجبه الله تعالى على الأعيان تكثيراً للمصلحة
وإن لم تكن المصلحة متكررة بتكرر الفعل كإنقاذ الغرقى مثلاً فإنه إذا وقع الغريق في غريق
البحر ورفعه إنسان منه فقد حصلت مصلحة الرفع والإنقاذ بعده لا يحصل مصلحة لغيره
وكل فعل هذا شأنه كإطعام الجيعان وكسوة العريان والذب عن المسلمين بالجهاد الذب عن
وغيرهما فقد أوجبه الله تعالى على الكفاية نفياً للعبث في إيجابه على الأعيان إذ ليس
في ذلك مصلحة فإن قيل فصلاة الجنازة قد قلتم إنها فرض كفاية مع أنا لا نقطع ه
بحصول المصلحة المقصودة منها وهي المغفرة للميت ولذلك أجاز كثير من العلماء أن تصلى
عليها طائفة بعد طائفة فكان ينبغي أن تكون واجبة على الأعيان لأن المصلحة المقصودة نقد
منها وهي الاستغفار للميت متكررة قلنا المصلحة المطلوبة من الصلاة على الجنازة
ومتى طلب المغفرة تحصل بوجود الأمارة الدالة عليه ومن قوله تعالى ادعوني
أستجب لكم وقوله عليه السلام ما اجتمع لرجل من أمتي أربعون رجلاً يصلون عليه
إلا غفر له فوجب الاكتفاء بالظن الغالب إذ القطع بحصول المغفرة لا سبيل إليه
ولهذا أذن للطائفة الثانية والثالثة الصلاة عليه وكون فعل كل واحد منها واجباً
حرصاً على تحصيل المصلحة الخفية التي لا اطلاع لنا على حصولها قال صاحب
الأحكام لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة
الوجوب لشمول حد الواجب لهما وإنما سمي الأول فرض عين لأنه واجب على كل
شخص بعينه وفعل البعض غير كاف في تحصيل المصلحة المطلوبة وإنما سمي الثاني
فرض كفاية لأن فعل البعض فيه كاف عن فعل البعض الآخر إذا عرفت هذا فقد
اختلفوا في الواجب على الكفاية على ثلاثة أقوال الأول أنه واجب على
جميع المكلفين ويسقط عنهم بفعل بعضهم الثاني أنه واجب على واحد لا بعينه
وحكمه حكم خصال الكفارة فتارة يجوز الترك وتارة يجب

الفعل وذلك بحسب غلبات الظنون فإن غلب على ظن طائفة أن غيرها لا تقوم به
وجب عليها وإن غلب على ظنها أن غيرها يقوم به سقط عنها وإن غلب على ظن كل طائفة
أن الطائفة الأخرى تقوم به سقط عن الجميع ۝ الثالث أنه واجب على من قام به
وبادر إليه ۝ واعلم أن كل واحد من المذاهب الثلاثة مشكل ۝ أما الأول
فإنه يقتضي وجوب الفعل على كل واحد فإذا فعل واحد سقط عن الباقين فيلزم منه
أن من وجب عليه الفعل ولم يفعله سقط عنه الواجب بفعل غيره والقواعد
الشرعية تأبى عدم ذم مكلف ترك فعلا وجب عليه لفعل الغير كما وجب عليه
قال بعض الفضلاء لا نعني بقولنا الواجب على الكفاية واجب على
الجميع أنه يجب على كل واحد واحد بالفعل لأن ذلك يلزم منه رفع الوجوب
بعد تحققه وذلك لا يكون إلا بخطاب جديد فيكون نسخا وهو باطل بل نعني
به أنه واجب على المجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم من صحة الحكم على
المجموع من حيث هو مجموع صحة الحكم على كل واحد واحد من أفراده بخصوصه
وهذا التقدير يدفع الإشكال المذكور ۝ وأما القول الثاني فلأن إيجاب الفعل على
مكلف غير معين ولا عالم بوجوبه عليه ممتنع إذ من شرط التكليف أن يكون المكلف
عالما بوجوب الفعل عليه ۝ وأما القول الثالث فلأنه يلزم منه أنه إذا لم يقم
أحد ولم يبادر إلى الفعل أنه لا يجب على أحد ولا يكون لفعل المكلف تأثير في
إيجاب الفعل وذلك باطل ۝ وقد اختار المصنف للمذهب الأول واحتج عليه بأن
قال إن إثم الجميع بالترك بالاتفاق أي الواجب على الكفاية لو لم يكن واجبا على
جميع المكلفين لما أثم الجميع بتركه لكن إذا تركه جميع المكلفين أثموا كلهم بالاتفاق
وتأثيم مكلف بترك فعل لم يجب عليه ممتنع عقلا وشرعا ۝ قيل له قالوا سقط
بالبعض أي اعترض الخصم على الدليل المذكور بأن قال لا خلاف أن الوجوب يسقط
عن جميع المكلفين بفعل البعض فلو كان واجبا على الجميع لما سقط إلا بفعل الجميع وإلا
لزم أن يكون بعض المكلفين تاركا للواجب فيستحق العقاب بتركه لكن استحقاق
العقاب منتف بالاتفاق فلا يكون واجبا على الجميع ۝ قلنا ما ذكرتموه استبعاد
واستبعاد الشيء لا ينافي وقوعه لأنه يجوز أن يكون طرق الإسقاط مختلفة كما
أن طرق الوجوب مختلفة فكما يجب

الفعل بالمباشرة يجب بالقتل كذلك كما يسقط القصاص بعفو جميع المستحقين للقتل يسقط بعفو
بعضهم ۝ قال رحمه الله تعالى قالوا أمر واحد مبهم أمر بعض مبهم ۝ قلنا إثم واحد
منهم لا يعقل قالوا فلولا نفر ۝ قلنا يجب تأويله على المسقط جمعا بين الأدلة ۝ أقول
لما ذكر المذهب الأول شرع يذكر أدلة المذهب الثاني وقد احتجوا عليه من وجوه الأول
قالوا قد حصل بالاتفاق على أنه يجوز أن يأمر الشارع بواحد مبهم من مجموع أشياء كما في
خصال الكفارة وإذا عقل ذلك جاز أن يكلف بالمأمور في الواجب على الكفاية واحدا مبهما
فيما شاء كله إذ لا فرق بين الصورتين ۝ قلنا الفرق بين الصورتين أن الواجب لا بد وأن
يتميز عن غيره بتأثيم تاركه وذمه وتأثيم واحد منهم غير معقول بخلاف تأثيم الجميع
بترك واحد منهم فإنه معقول لأن الترك متحقق فيتجه الذم على متحقق ۝ الثاني ما ورد في
القرآن الكريم من الآيات الدالة على كون الوجوب متعلقا ببعض منهم كقوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ۝ والطائفة المأمورة بالنفر منهم غير
معينة ۝ وكذلك قوله عليه السلام فلتقم طائفة منهم معك فالطائفة المأمورة بالكلام
منهم غير معينة ۝ وكذلك قوله ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير والأمة المأمورة
بالدعاء إلى الخير منهم غير معينة ۝ قلنا يجب تأويل هذه الظواهر بأن يكون المراد بها
البعض المسقط للوجوب عن الجميع فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
يجب أن يكون المراد بالطائفة المأمورة بالنفر هي التي إذا قامت بالتفقه في الدين سقط
وجوبه عن الباقين وجب المصير إلى هذا التأويل لأنه لو لم تؤول الآية لعارض دليلنا وهو
الإجماع على تأثيم الجميع بالترك غير معمول به بالكلية والآية هي المعمول بها فقط وإذا أولت
الآية بما ذكرناه صار دليلنا معمولا به والآية معمولا بها والجمع بين الأدلة بأقصى
الإمكان واجب ۝ تنبيهان الأول أن بعض فروض الكفاية لا يمكن أن يقوم به إلا
بعضهم وذلك كإشباع جائع معين وإنقاذ غريق معين بخلاف صلاة الجنازة
فإنه يمكن أن يقوم به الجميع ۝ الثاني الطائفة التي تسقط بها فروض الكفاية إذا شرعت
في فعل الواجب والتحقت بها طائفة أخرى كمن التحق بالمجاهدين حين القتال
وحال دفع العدو أو تغريق قبل تعم من البحر أو تجهيز ميت قبل كمال تجهيزه فيفعل

للاحق هل يقع واجبا أو لا ذهب الجمهور إلى أنه يقع واجبا وإن كان قد سقط عنه قبل اللحوق لكن بعد اللحوق صار واجبا عليه لأن المصلحة المطلوبة من الفعل لم تحصل إلا بفعل الجميع وهذا اللاحق من جملة من حصلت المصلحة بفعله فيكون فعله واجبا. وتختلف أجورهم على قدر أعمالهم ونياتهم. المسألة الثانية. قال رحمه الله تعالى الأمر بواحد من أشياء كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر

أقول تقسيم الواجب أيضا باعتبار نفسه إلى واجب معين فعله كالصلاة والصوم وواجب غير معين فعله كخصال الكفارة وهو المخير فيه والخلاف في الثاني دون الأول. فنقول اختلفوا هل يصح ورود الأمر بإيجاب واحد من الأشياء المحصورة على التخيير كخصال الكفارة أم لا فذهب الفقهاء والأشاعرة إلى أن ذلك صحيح والواجب منها واحد لا بعينه. وذهب المعتزلة إلى أن ورود الأمر بمثل ذلك مستحيل زعما منهم أن الإيجاب والتخيير متناقضان فلا يجتمعان فلما نظروا إلى ما ورد في الشرع من ذلك كخصال الكفارة وغيرها تخييرا وإيجابا تحيروا فاختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال الأول أن الجميع واجب بمعنى أن المكلف لو ترك الجميع عوقب على الجميع ولو أتى بالجميع أثيب ثواب الجميع ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي وهذا قول أبي علي وأبي هاشم وأكثرهم وحكى القاضي أبو الوليد الباجي عن الحنفية ومحمد بن خويز منداد من المالكية أنهم وافقوا المعتزلة على هذا القول. الثاني أن الواجب ما يفعله المكلف بمعنى أن الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا لكن الله تعالى قد علم أن المكلف لا يختار إلا فعل ما هو واجب عليه. قال صاحب المحصول وهذا القول يرويه أصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن أصحابنا واتفق الفريقان على فساده. الثالث أن الواجب واحد معين عند الله تعالى فإن فعله المكلف سقط به الوجوب عنه وإن فعل غير المعين عند الله تعالى كان فعله لغير المعين نفلا يسقط به الواجب عنه واختلف المتأخرون في الخلاف الواقع في هذه المسألة بين القدماء والمعتزلة هل هو لفظي أو معنوي فقال إمام الحرمين والإمام فخر الدين وأبو الحسين البصري هو خلاف لفظي ولا خلاف بينهم في المعنى. وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك

والغزالي وصاحب الإحكام والمصنف هو خلاف في المعنى وفائدة ذلك أنه متى كان لفظيا سقط الاستدلال من الجانبين لأنه في محل الوفاق وعبث ومتى كان معنويا وجب الاستدلال لكل فريق على تصحيح ما ذهب إليه والحق أن الخلاف مع أرباب القول الأول لفظي ومع أرباب القول الثاني والثالث معنوي. أما الخلاف مع أرباب القول الأول لفظي فلأن أبا الحسين البصري قال معنى قولهم الجميع واجب أنه لا يجوز ترك الجميع ولا يجب الجمع بين اثنين منها ويجوز ترك كل واحد منها بشرط الإتيان بالآخر وهذا هو عين مذهب الفقهاء في المعنى. ولأن الخلاف مع أرباب القول الثاني والثالث معنوي فلأن الفقهاء يقولون إن الواجب غير معين عند الله تعالى وغير معين عندنا وإنما تعيينه راجع إلى اختيار المكلف وأرباب القول الثاني والثالث يقولون هو معين عند الله تعالى. قال رحمه الله تعالى لنا القطع بالجواز والنص دل عليه وأيضا وجوب تزويج أحد الخاطبين وإعتاق واحد من الجنس فلو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو كان معينا خصوصا بعينه امتنع التخيير.

أقول لما قرر الخلاف الواقع في المسألة شرع في ذكر أدلة المذهب الذي اختاره وهو كون الواجب واحدا لا بعينه. وقد احتج عليه من ثلاثة أوجه الأول أنا نقطع بأن السيد يجوز منه أن يأمر عبده بأحد الفعلين كشراء الخبز أو اللحم على معنى أنه متى أتى بواحد منهما اكتفى به ولو تركهما معا عد عاصيا وعاقبه على الترك وهو مثل هذه الصورة عينا. الثاني أن النص من الكتاب الكريم دل عليه وهو قوله تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة. فإن قيل لا نسلم أن الآية تدل على وجوب الكفارة لأن صيغتها صيغة أخبار لا صيغة أمر وإذا كان كذلك فلا يلزم أن يكون المراد منها الإخبار عما سيوجد من الكفارة ويكون التقدير منهما فيوجد من الكفارة إما الإطعام من جانب أو كسوة من جانب آخر أو عتق من جانب آخر. سلمنا أن الآية تدل على الوجوب لكن لا نسلم أنها خطاب بالتخيير لكل واحد من المكلفين بل المراد منها إيجاب الإطعام على البعض وإيجاب الكسوة على البعض وإيجاب العتق على البعض وكأنه تعالى يقول فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعض المكلفين أو الكسوة لبعض آخر أو العتق لبعض آخر. قلنا

الجواب عن الأول أن إجماع الأمة منعقد على أن المراد من الآية الوجوب لا نفس الإيجاد
والجواب عن الثاني أن ما ذكروه يحتاج إلى إضمارات كثيرة وفي ما قدروه من إضمار
لفظ البعض مع كل واحد من الإطعام والكسوة والعتق والإضمار على خلاف الأصل
فلا يرجع إليه إلا عند الحاجة ولا حاجة ههنا في هذا الموضع إليه. الوجه الثالث
من الأدلة وهو أن يقال لا يخلو إما أن يقال بوجوب الجميع أو بوجوب واحد معين أو
بوجوب واحد غير معين والحصر ضروري لا جائز أن يقال بوجوب الجميع لأن الإجماع
من الأمة منعقد على وجوب تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفوين الخاطبين
فإنه يجب على الولي تزويجها من أحدهما لا بعينه ويمتنع أن يزوجها منهما معا فلو كان
التخيير يوجب الجميع لوجب على الولي أن يزوجها من الخاطبين معا وهو باطل
بالإجماع وكذلك المكلف الذي له عبيد ولزمه الشارع بعتق واحد من جنس عبيده
للكفارة ترتبت في ذمته فإنه يجب عليه عتق واحد لا بعينه فلو كان التخيير يوجب
الجميع لوجب عليه عتق جميع عبيده وهو خلاف الإجماع ولا جائز أن يقال
بوجوب واحد معين مخصوص إذ هو خلاف مقتضى النص لأن الأمر بأحد الشيئين على
التخيير يجوز ترك كل واحد منهما بشرط الإتيان بالآخر والأمر بأحد الشيئين على التعيين
يمنع من التخيير بينه وبين غيره ولأنه لو كان الواجب واحدا معينا مخصوصا للزم
أن لا يحصل الإجزاء بتقدير فعل غيره مع القدرة عليه وهو خلاف الإجماع وإذا بطل
وجوب الجميع ووجوب واحد بعينه لم يبق إلا وجوب واحد منهم وهو المطلوب
قال رحمه الله تعالى المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به
والجواب أنه معين من حيث هو واجب وهو واحد من الثلاثة فينتفي الخصوص فصح
إطلاق غير المعين عليه. أقول لما ذكر أدلة المذهب الذي اختاره شرع في ذكر أدلة
المعتزلة القائلين بوجوب الجميع وقد احتج لهم من ثلاثة أوجه الأول قالوا إذا ورد
خطاب الشارع بإيجاب فعل فلا بد أن يكون ذلك الفعل معينا للمكلف لأنه لو كان
غير معين لكان مجهولا والمجهول يستحيل وقوعه في الخارج لأن وجود الشيء في
الخارج مشروط بحصول العلم والعلم به منتف فإذا انتفى الشرط الذي هو العلم
انتفى المشروط الذي هو وجوده في الخارج وإذا استحال وقوع المجهول

١٦٧

في الخارج فلا يكلف به وإلا كان تكليفا بما لا يطاق وهو غير جائز وإذا بطل كونه غير معين
ثبت أنه معين فيلزم تعلق الوجوب إما بالجميع أو بالبعض على التعيين والثاني باطل
لما سنذكره فتعين الأول وهو أن الوجوب يتعلق بالجميع. والجواب إنا لا نسلم
أن أحد الثلاثة ليس بمعين حقيقة حتى يلزم أن يكون مجهولا بل هو معين من حيث هو
واجب لأن مفهوم الواجب شيء معين إلا أنه لما كان هذا الواجب المعين واحدا
من الخصال الثلاثة انتفى الخصوص عنه بهذا الاعتبار فصح إطلاق غير المعين عليه
من هذا الوجه. قال رحمه الله تعالى ولو كان الواجب واحدا من حيث هو
أحدها لا بعينه منها لوجب أن يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو أحدها
فإن تعدد النوع التخيير بين واجب وغير واجب وإن اتحد النوع التخيير والوجوب. أقول
هذا هو الدليل الثاني من أدلة المعتزلة القائلين بوجوب الجميع لو كان الواجب واحدا
من حيث هو أحد الخصال الثلاثة لا بعينه منها لوجب أن يكون المخير فيه واحدا منها
لا بعينه من حيث هو أحد الخصال الثلاثة وإذا كان الواجب واحدا لا بعينه وجب أن
يكون بعض الخصال ليس بواجب وإلا لكان كلها واجبا إذ لا واسطة بين السالبة الجزئية
والموجبة الكلية لأنهما نقيضان والمقدر أن الكل ليس بواجب فإذا الواجب من
الخصال واحد لا بعينه وغير الواجب واحد لا بعينه فالمخير فيه إما أن يكون مغايرا
للواجب أو عينه فإن كان مغايرا له فالمكلف مخير بين فعل أي الخصال شاء لزم التخيير
بين الواجب وغير الواجب وهو باطل لأنه يفضي إلى ترك الواجب لأن المكلف قد يختار
غير الواجب وإن كان عينه لزم أن يكون الشيء الواحد واجبا ومخيرا فيه معا وهو باطل
لكونه يستلزم اجتماع النقيضين لأن التخيير يشعر بجواز الترك والوجوب يشعر
بعدمه. قال رحمه الله تعالى وأجيب بلزومه في الجنس وفي الخاطبين
أقول لما ذكر دليل الخصم شرع يجيب عنه وبيانه أن يقال لا نسلم أن التخيير واقع
بين الواجب وغير الواجب بل الواجب لا تخيير فيه والمخير فيه ليس بواجب لأن
مفهوم أحد هذه الأشياء قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها وهذا
القدر المشترك هو متعلق الوجوب وخصوصية كل واحد من الخصال هو متعلق التخيير

فمتعلق التخيير فمتعلق الوجوب الذي هو القدر المشترك لا تخيير فيه لأن المخير يجوز
تركه والقدر المشترك لا يجوز تركه ومتعلق التخيير الذي هو خصوصية كل واحد منهما لا
وجوب فيه لأن الواجب لا يتعلق بكونه معيناً وكل واحد منها بخصوصه ليس بمعين ولئن
سلمنا ذلك فما ذكرتم بعينه لازم لهم في صور كثيرة انعقد الأمة عليها ٥ منها اعتاق
واحد من جنس العبيد بالنسبة إلى من تعين في ذمته كفارة فإن اعتاق واحد لا بعينه
واجب عليه واعتاق واحد لا بعينه غير واجب ٥ ومنها تزويج البكر الطالبة
للنكاح من أحد الكفوين الخاطبين فإن تزويجها من واحد من واحد منهما بعينه واجب
وتزويجها من واحد لا بعينه غير واجب ٥ ومنها نصب أحد المستعدين للامامة
فان عقد الامامة لواحد لا بعينه واجب وعقدها للواحد منهم لا بعينه غير واجب ٥
ومنها عقد البيع على قفيز من الصبرة فان تسليم البائع للمشتري قفيزاً واحداً لا بعينه
واجب والتسليم لقفيز آخر لا بعينه غير واجب فكل ما هو جواب لهم عن هذه الصور
فهو جوابنا لكم عن محل النزاع ٥ قال رحمه الله تعالى والحق أن الذي يجب لم
يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التغاير والتعدد يأبى كون المتعلقين واحداً ٥ أقول
والجواب الحق أن واحداً لا بعينه واجب وواحداً لا بعينه غير واجب فالواجب منها لم
يخير فيه والمخير فيه منها لم يجب لأن المخير فيه يجوز تركه والواجب لا يجوز تركه ٥
وإنما قلنا أن واحداً منها لا بعينه واجب وواحداً منها لا بعينه غير واجب لعدم تغيير
الشارع الواجب عن المخير فيه ٥ قوله والتعدد يأبى كون المتعلقين واحداً أي
تعدد الوجوب والتخيير وتغايرهما بالتضاد يمنع أن يكون متعلقهما شيئاً واحداً وإلا
لزم أن يكون الشيء الواحد جائز الترك وممتنعه وهو محال وإذا كان التعدد
يأبى كون المتعلقين واحداً فلا نسلم اجتماع التخيير والوجوب في شيء واحد لأن الوجوب
يمنع من الترك والتخيير يجوزه فيكون جهة ما هو واجب غير جهة ما هو مخير فيه
كما لو حرم الشارع واحداً وأوجب واحداً آخر فإن متعلق الوجوب يأبى أن يكون هو بعينه
متعلق التحريم ٥ قال رحمه الله تعالى والرابعة ويسقط ولئن كان بلفظ التخيير
كالكفاية ٥ قلنا الاجماع ثم على تأثيم الجميع وهنا بترك واحد وأيضاً فتأثيم واحد
لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم على ترك واحد من أشياء ٥ أقول هذا هو

هذا هو الدليل الثالث من أدلة المعتزلة القائلين بوجوب الجميع قالوا لا يمتنع وجوب
جميع خصال الكفارة وان كان بلفظ التخيير ويسقط عن المكلف بفعل واحد منها كما
أن الوجوب في فرض الكفاية يعم جميع المكلفين ويسقط عنهم بفعل واحد منهم
قلنا الجواب عن ذلك أنا لا نمنع سقوط الواجب عن المكلف بتقدير أدائه ولكن
لا يلزم من ذلك أن يكون الواجب على ما نحن فيه واحداً من خصال الكفارة كما أن الوجوب
في فرض الكفاية عام لجميع المكلفين بل الفرق بين الصورتين من وجهين ٥ الأول أن
الاجماع في فرض الكفاية منعقد على تأثيم الجميع بتقدير توافقهم على الترك وليس الأمر
كذلك في خصال الكفارة فإن تارك الجميع لا يأثم بترك الجميع بل إنما يأثم بترك واحد منها لا بعينه
الثاني أن تأثيم شخص لا بعينه غير معقول في الشرع بخلاف التأثيم على ترك واحد من الأشياء
فإنه معقول ومع هذا الفرق فلا يحسن قياس أحد المثالين على الآخر ٥ قال
رحمه الله تعالى قالوا لو وجب لزم أن يعلم الآمر الواجب قلنا يعلمه حسبما أوجبه فإذا أوجب غير
معين وجب أن يعلمه غير معين قالوا علم ما يفعل فكان الواجب قلنا فكان الواجب
لكونه واحداً منها لا لخصوصه للقطع بأن الخلق فيه سواء ٥ أقول لما ذكر أدلة
المعتزلة القائلين بوجوب الجميع شرع في ذكر أدلة القائلين منهم بوجوب واحد
معين وقد احتج لهم من وجهين الأول قالوا لو وجب لزم أن يعلم الآمر الفعل الواجب قبل أن يأمر به
فإذا علمه يصح أن يأمر به إذ لو كان غير عالم به لكان لزم أن يعلم بما لا يعلمه وهو محال
وإذا كان الفعل المأمور به معلوماً للآمر كان معيناً عنده وهو المطلوب ٥ قلنا
يجب أن يعلمه الآمر على الحالة التي أوقعه عليها فإن أوجبه غير معين وجب أن يعلمه
غير معين ٥ الثاني قالوا الله تعالى قد علم ما يفعله المكلف من خصال الكفارة وكل ما
علمه الله تعالى فهو معين عنده وكل ما هو معين عند الله تعالى يستحيل أن يكلف على
المكلف غيره وإذا كان كذلك فما يفعله المكلف هو الواجب ٥ قلنا إنما كان ما
يفعله المكلف هو الواجب لكونه واحداً من الخصال الثلاثة التي خص الشارع
الوجوب فيها للقطع بأن الخلق في الوجوب سواء لا لأن ما يفعله واجب بخصوص
كل واحد من الخصال من كون هذا إطعاماً وهذا كسوة وهذا عتقاً لأن ذلك ليس الخلق

فيه سواء بل يختلف باختلاف أحوال الناس وظهر أنه غير معتبر بالتعيين الشخصي وهو
المطلوب ‹ المسألة الثالثة في الواجب الموسع قال رحمه الله تعالى الموسع ‹
أقول أكثر المصنفين يترجم على أن الواجب الموسع مسألة مستقلة والمصنف لما
رأى أن الواجب الموسع راجع إلى الواجب المخير فيه فلذلك لم يجعله مسألة مستقلة
بل جعل المخير فيه والموسع مسألة واحدة ‹ ووجه ذلك أن الوجوب عنده لما
لم يكن متعلقا بجميع أجزاء الوقت بل بكل جزء من أجزائه بدلا عن تعلقه بالجزء الآخر
كانت الصلاة المؤداة مثلا في كل جزء من أجزاء الوقت شخصا غير الصلاة المؤداة
في الجزء الآخر فالواجب على المكلف إنما هو واحد من أشخاص الصلاة المتواترة بالأوقات
فيجب الإيقاع في جزء من أجزاء الوقت لا بعينه وتعيين ذلك الجزء راجع إلى اختيار
المكلف فقد رجع الواجب الموسع إلى الواجب المخير ‹ قال رحمه الله تعالى الجمهور
أن جميع وقت الظهر ونحوه وقت لأدائه القاضي الواجب الفعل أو العزم ويتعين
آخرا وقيل وقته أوله فإن أخر فقضاء بعض الحنفية آخره فإن قدمه فنفل يسقط الفرض
الكرخي إن بقي بصفة المكلف فما قدمه واجب ‹ أقول الفعل بالنسبة إلى الوقت
إما أن يكون مطابقا له أو زائدا عليه أو ناقصا عنه فإن كان مطابقا له فلا شك في
جواز التكليف به كإيجاب صوم رمضان وإيجاب صوم يوم بعينه ويسمى الواجب
المضيق وإن كان الفعل زائدا عليه كما لو كلف بإيقاع أربع ركعات في زمن لا يسع إلا
ركعة واحدة فالتكليف بمثل هذا غير جائز إلا على من يجوز التكليف بالمحال أو
على أن يكون المقصود منه إيجاب القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره وقد بقي من
الوقت قدر تكبيرة وإن كان ناقصا عنه كصلاة الظهر مثلا فإن وقتها من زوال الشمس
إلى أن يصير ظل كل شيء مثله فيفعلها أنقص من وقتها فيسع له مثلها أداء في صلة
عن الفعل فهذا يسمى الواجب الموسع ‹ واختلفوا فيه فمنهم من أجازه ومنهم
من أنكره وجملة المذاهب التي حكاها المصنف خمسة ‹ الأول أن جميع الوقت
أوله ووسطه وآخره وقت لأدائه وهذا مذهب أكثر فقهاء الشافعية والمالكية
وجماعة من المتكلمين وهو اختيار المصنف وأبي الحسين البصري وصاحب المحصول

والقاضي أبي يعلى الحنبلي ‹ الثاني أن الواجب هو الفعل في أول الوقت أو العزم
على الفعل والمكلف مخير بين إيقاعه في أول الوقت أو العزم على فعله بدلا من الإيقاع
ويتعين إيقاع الفعل آخر الوقت إن لم يبق منه إلا ما يسعه وهذا مذهب القاضي أبي بكر
وأبي علي وأبي هاشم وأكثر المتكلمين وهو اختيار صاحب الإحكام ‹ الثالث أن
الواجب إيقاع الفعل في أول الوقت فإن أخر عنه كان قضاء وهذا المذهب يعزى إلى بعض
فقهاء الشافعية وأهل زماننا ينكرونه ‹ قال شرف الدين ابن التلمساني هذا الوجه
لا يعرف في مذهب الشافعي ولعل من عزاه إلى الشافعي التبس عليه بوجه الإصطخري
في قول النبي يفعل فيما دل على صلاة جبريل عليه السلم في الصبح والعصر يكون قضاء
وقال بعض الشافعية إن هذا النقل لمذهب الشافعي غير صحيح لأنا قد استقرينا
الكتب المصنفة في الفروع على مذهب الشافعي فلم نظفر بهذا الوجه ‹ والإنصاف أن
هذا الوجه قد عزاه إلى الشافعية جماعة من العلماء المبرزين فلا ينبغي أن ينكر إذا لم يظفر
من علم الفضلاء في كتب الفروع لعدم الوجود فلعل من عزاه لمذهب الشافعي قد
ظفر بهذا النقل الغريب دون غيره ‹ الرابع أن وقت الوجوب هو آخر الوقت بحيث إذا
فعل فيه الصلاة المأمور بها انقضى الفعل مع انقضاء الوقت فلو قدمه على ذلك كان
نفلا يسقط به الفرض وهذا مذهب زفر وجماعة من الحنفية ‹ الخامس أن الصلاة التي
يأتي بها في أول الوقت أو وسطه موقوفة فإن أدرك المصلي آخر الوقت وليس هو على
صفة المكلفين كان فعله نفلا يسقط به الفرض وإن أدرك الوقت على صفة المكلفين كان
ما فعله واجبا وهذا مذهب الكرخي وجماعة من الحنفية أيضا وحكاه أبو بكر الفارسي
عن الكرخي أن الصلاة يتعين وجوبها بأحد شيئين إما بفعلها وإما بأن يضيق وقتها إلى
حيث لا يبقى إلا ما يسع الفعل ‹ قال رحمه الله تعالى لنا أن الأمر قيد بجميع الوقت
فالتخيير والتعيين تحكم وأيضا لو كان معينا لكان المصلي في غيره مقدما فلا يصح
أو قاضيا فيعصي وهو خلاف الإجماع ‹ أقول لما فرغ من الخلاف في المسألة
شرع يذكر أدلة المذهب الذي اختاره وقد احتج عليه من وجهين الأول أن الأمر بصلاة
الظهر مثلا وهو قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق

الليل فيه بجميع أجزاء الوقت المذكور وليس المراد منه تطبيق أول الصلاة على
أول الوقت وآخرها على آخره اتفاقا ولا إقامة الصلاة في كل جزء من أجزاء الوقت
بحيث لا يخلو جزء منه عن صلاة اتفاقا وليس في الأمر ما يدل على تعيين جزء من
أجزاء الوقت بخصوصه وكل جزء من أجزاء الوقت بخصوصه صالح لإيقاع الصلاة
فيه فوجب أن يكون المراد من الآية أن المكلف مخير بين إيقاع الصلاة في أي جزء
شاء من أجزاء الوقت وإذا كان كذلك فالتخيير بين الفعل وبين العزم عليه تحكم لعدم
دلالة الأمر عليه وتعيين أول الوقت بخصوصه أو آخره بخصوصه تحكم أيضا إذ ليس في
لفظ الأمر ما يدل عليه فإن قيل لا نسلم ثبوت الوجوب في أول الوقت ووسطه
والأمر الوارد في الآية لا دلالة فيه على ما ذكرتموه لأن التمسك بالدليل اللفظي إنما يثبت
إذا لم يعارضه قاطع عقلي وهنا قد دل القاطع العقلي على أنه لا وجوب في أول الوقت
ولا في وسطه أصلا لأن الواجب لا يجوز تركه والصلاة في أول الوقت ووسطه
يجوز تركها اتفاقا من القائلين بالواجب الموسع فلو كانت الصلاة واجبة في أول ما بناق القائلين
الوقت ووسطه لاجتمع النقيضان وهو محال فإذا تعذر حمل الأمر في الآية على
الوجوب وجب حمله على الندب لا يقال المندوب يجوز تركه مطلقا والصلاة لا
يجوز تركها مطلقا بل بشرط الإتيان بها إما وسط الوقت أو آخره لأنا نقول نحن
ندعي أن الصلاة ليست واجبة مطلقا بل ندعي أنها ليست واجبة في أول الوقت ولا في وسطه
لجواز تركها وما يأتي به المكلف في أول الوقت ووسطه نفل تسقط به الفرض وليس
ببعيد أن يسقط الفرض بما ليس بفرض كتعجيل الزكاة قبل حلول وقتها وأما آخر الوقت
فيتعين وجوبها لإجماع الأمة على لحوق الإثم على تقدير عدم فعلها والجواب أنا
بينا في صدر المسألة أن الواجب الموسع يرجع إلى الواجب المخير فكأن الشارع يقول
أوجبت عليك فعل الصلاة في أي جزء اخترته من أجزاء الوقت وحتمت عليك الفعل
جميع أجزاء الوقت من فعلها في أي جزء من أجزاء الوقت فعلها المكلف فيه كانت
واجبة وقولهم أنها إذا فعلت في أول الوقت ووسطه يكون ندبا تسقط به الفرض
ممنوع لأنه لا يوجد في الشرع أن الفرض يسقط بما ليس بفرض والزكاة المعجلة غير
مجزئة على مذهب مالك وواجبة مؤجلة على قصد انعقاد سببها الذي هو ملك النصاب
على مذهب أبي حنيفة لا أنها نافلة وأيضا لو كان ما يأتي به المكلف في أول الوقت ووسطه

ندبا لكان ينبغي أن تصح الصلاة بنية النفل وليس كذلك بالاتفاق فظهر أن جواز
الترك في أول الوقت ووسطه لا يمنع من وجوبها على المكلف لأنه إنما جاز الإخلال با
إيقاعها في الجزء الآخر وتعين عليه الفعل في ذلك الجزء لأنه لم يبق جزء من أجزاء
الوقت يمكن إيقاعها فيه لا لأنه مختص بالوجوب ه الثاني أن الإجماع على أن الواجب
يحصل بأداء الصلاة في أي جزء قدر من أجزاء الوقت فلو كان الوقت معينا لكان
المصلي في غير ذلك الوقت إما مقدما للصلاة على وقتها إن صلى قبل ذلك الوقت فلا
تصح صلاته لا أنها صحيحة بالاتفاق ه وإما مؤخرا لها عن وقتها إن صلى بعد ذلك
الوقت المعين فيكون قاضيا ويعصي بالتأخير ه قال المصنف وهو خلاف الإجماع
وهذا منه تناقض ظاهر لأنه حكى في صدر المسألة أن قوما ذهبوا إلى أن الوجوب
مختص بأول الوقت وإن آخر فقضاء وإذا كان كذلك فكيف يصح منه أن يقول هو خلاف
الإجماع مع نقله الخلاف في المسألة اللهم إلا أن ينقل أن الخصم إنما خالف بعد الإجماع
المذكور لكن هذا النقل لم يوجد ه قال رحمه الله تعالى القاضي أي وفي الفعل
والعزم خصال الكفارة وأجيب بأن الفاعل ممتثل لكونها صلاة قطعا لا لأحد
أمرين ووجب العزم في كل واجب من أحكام الإيمان ه أقول لما ذكر دليل
المذهب الذي اختاره شرع يذكر دليل المذهب الثاني ويجيب عنه وبيان ذلك أن يقال
احتج القاضي أبو بكر وأبو علي وأبو هاشم وأتباعهم على أن الواجب هو الفعل في أول الوقت
أو العزم عليه بأنه لو ثبت أن حكم الواجب الموسع حكم خصال الكفارة فكما ثبت
في خصال الكفارة أنه يجوز أن يأتي المكلف بأي واحد شاء منها بدلا عن الآخر فكذلك في
الواجب الموسع يجوز أن يأتي المكلف بالفعل في أول الوقت أو العزم عليه في ما بعده
من أجزاء الوقت ليكون بدلا عن إيقاعها في أول الوقت ه والجواب أن الفاعل ممتثل
للصلاة ولكونها صلاة قطعا ومأمورا بها في قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس لا لكون
الصلاة أحد الأمرين اللذين أحدهما واجب لأن الأمرين اللذين أحدهما
واجب على التخيير لا بد أن يكون كل واحد منهما مساويا للآخر في المصالح المطلوبة منهما إذ
لو لم يكن مساويا له فيها لما صح التخيير بينهما وإذا وجب أن يكون مساويا له فيها
وجب أن تسقط الصلاة بالإتيان بالعزم لأن المكلف قد أتى بأحد الأمرين اللذين

وقع التخيير بينهما لان الاجماع منعقد على ان العزم لا يسقط الصلاة ووجوب العزم في
كل واجب سواء كان موسعا او غيره من احكام الايمان لا انه بدل من الواجب ٥ وهذا
الجواب ضعيف لان للقاضي ومن تابعه ان يقولوا لو اخر لم نقل ان الصلاة والعزم امران
احدهما واجب وان المكلف مخير بين فعل ايهما شاء حتى يكون الاتيان بالصلاة اتيانا هو
بكونها احد الامرين بل الذي نقول ان العزم بدل من تقديم الصلاة لا من فعلها والمكلف
مخير بين التقديم وبين العزم وحينئذ انما يلزم من الاتيان بالعزم سقوط التقديم لا
سقوط الصلاة ويكون كل واحد من التقديم والعزم مسقطا للآخر ٥ وقد ابطل ارباب
المذهب الاول ان يكون العزم بدلا بوجوه ٥ الاول ان العزم لو كان بدلا لما بوجوه
جاز المصير اليه الا عند العجز عن المبدل منه كسائر الابدال مع مبدلاتها ٥ وجوابهم
انا لا نسلم انه لا يجوز المصير الى البدل الا عند العجز عن المبدل منه بل كان ذلك جايز فيما
اذا كان الشارع خير المكلف في فعل ايهما شاء اما البدل او المبدل منه وانما يمتنع ذلك
فيما لم يخير الشارع فيه كالوضوء مع التيمم وما نحن فيه من القسم الاول لا من الثاني
الثاني ان الامر الوارد وهو قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس لا دلالة فيه
على وجوب العزم وايجاب ما لا دليل عليه غير جايز والا لكان تكليفا بما لا يطاق وهو
ممتنع ٥ وجوابهم ان الامر باقامة الصلاة وان لم يكن فيه دلالة على العزم فلا يمتنع
جعله بدلا منه لانه لا يلزم من انتفاء بعض المدارك انتفاؤها جميعها ٥ الثالث ان العزم
من افعال القلوب فيبعد ان يكون بدلا من افعال الجوارح ٥ وجوابهم ان ذلك معهود
في الشرع فان الندم توبة وهو من اعمال القلب وقد جعله الشارع بدلا عما فرط فيه
المكلف من عمل الطاعات ٥ الرابع ان العزم لو كان بدلا لكان بدلا من اجزاء الصلاة
عن اول وقتها مع كونه غافلا عن العزم فيجب ان يكون عاصيا لكونه تاركا للاصل
وبدله وجوابهم عنه ان المكلف انما لم يعص اذا ترك العزم لانه غافل عنه
والغافل غير مكلف عندنا كما سياتي بيانه ٥ قال رحمه الله تعالى الحنفية لو
كان واجبا اولا عصى بتاخيره لانه ترك قلنا التاخير والتعجيل فيه كخصال
الكفارة ٥ اقول لم يذكر المصنف لارباب المذهب الثالث دليلا
وقد احتجوا على ذلك بان قالوا الاوقات في الصلاة اسباب
شرعية والاصل

شرعية والاصل ترتب المسبب على اسبابه ٥ واما ارباب المذهب الرابع وهم
زفر ومن تابعه من الحنفية فقد احتجوا عليه بان قالوا لو كان الفعل واجبا اول الوقت
لامتنع ان يكون المكلف عاصيا بتاخيره لانه ترك الواجب وكل من ترك الواجب فهو عاص
لكنه لم يعص بتقدير الاتيان به في اخر الوقت واما اوله ووسطه فلا ٥ قلنا الجواب
عن ذلك انا قد بينا في صدر المسالة ان الواجب الموسع راجع الى الواجب المخير فنسبة
كل جزء من اجزاء الوقت كنسبة خصال الكفارة فكما ان المكلف مخير بين التكفير باي
واحد منها شاء كذلك هو مخير بين ايقاع الصلاة في اي جزء شاء ٥ واما الكرخي
فلم يذكر دليلا وقد احتج على مذهبه بان قال تعارض المدركان ومنها انه لم يعهد من الشارع
اباحة ترك الاداء مع امكانه ولم يعهد منه كون الصلاة قضاء في وسط وقتها فلما تعا
رضا ان حكمنا على الصلاة بكونها موقوفة على ما قررناه ٥ والجواب انه يلزمكم ان
المكلف لا ينوي فرضا ولا نفلا لكون الصلاة لم تتعين لاحدهما وهو خلاف الاجماع
المسالة الرابعة ٥ قال رحمه الله تعالى من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا
فان لم يمت ثم فعله في وقته فالجمهور اداء وقال القاضي قضاء فان اراد وجوب نية
القضاء فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت يعصي بالتاخير ومن اخر مع
ظن السلامة فمات فجاة فالتحقيق انه لا يعصي بخلاف ما وقته العمر ٥ اقول
الواجب الموسع تارة يؤخره المكلف ويغلب على ظنه انه لا يعيش حتى يفعله وتارة يؤخره
ويغلب على ظنه انه يعيش حتى يفعله ٥ اما من اخره مع انه يغلب على ظنه انه يموت قبل
فعله فانه يعصي بالتاخير اتفاقا فان لم يمت ثم فعله بعد ذلك فقد اختلفوا هل يكون
اداء او قضاء فذهب الجمهور الى انه اداء وقال القاضي ابو بكر هو قضاء ٥ واكثر ما ذهب
اليه الجمهور انه لا عبرة بالظن البين خطاؤه ٥ واحتج القاضي ابو بكر بان قال الوقت صار
في حقه مقدرا مضيقا بما غلب على ظنه انه لا يعيش اكثر منه فلذلك عصى بالتاخير واذا
فعل الواجب بعد ذلك فقد فعله خارج وقته فيكون قضاء كما في غيره من العبادات
الفايتة المقدرة اوقاتها ٥ ويلزم القاضي ان المكلف لو اخر الواجب الموسع من غير
عزم على فعله ثم فعله في وقته انه يكون قضاء لكونه عاصيا عنده بالتاخير مع ترك
العزم ٥ ثم ما ذكره ان اراد به ان المكلف يجب عليه ان ينوي نية القضاء فبعيد

لأنه أتى بالصلاة في وقتها المقدر له أولاً شرعاً ولا معنى للأداء إلا ذلك. ويتفرع
على ذلك لو اعتقد المكلف انقضاء وقت الواجب قبل دخول وقته ثم لم يفعله مع هذا
الاعتقاد، فلما دخل الوقت فعله في أوله فيلزمهم أنه يعصي بهذا التأخير، وما فعله
في أول وقته يكون قضاء، ولم يقل بهذا أحد من الأمة، ولئن أراد به أن المكلف لا ينوي به القضاء
بل يسمي هذا النوع من الأداء قضاء على جهة الاصطلاح فالخلاف لفظي لا معنوي.
وأما من أخر الواجب الموسع مع ظن السلامة ويغلب على ظنه أنه يعيش حتى
يفعله كتأخير صحيح البدن الصلاة من ساعة إلى ساعة أخرى ثم مات فجأة، فالمحقق
عند أكثر الفقهاء والمتكلمين أنه لا يعصي، بخلاف ما وقته العمر كالمنذورات وقضاء
العبادات الفائتة وتأخير الحج من سنة إلى سنة، فإنه إذا أخر ذلك مع تمكنه من الفعل
ثم مات قبل الفعل فإنه يعصي لأنه إنما جوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة، فإذا
مات تبين أنه مات عاصياً، كما أن النفع له تعزير الزوجة بشرط سلامة العاقبة، فلو مات
بالتعزير تبين وجوب الضمان عليه. والحق لمن يقال إن جوزنا له التأخير إلى الأبد وحكمنا
بأنه لا يعصي إذا مات مع وجود الشروط وانتفاء الموانع لم يتحقق معنى الوجوب أصلاً، وإن
جوزنا له التأخير إلى زمن معين بحيث إذا وصل إلى ذلك الزمن المعين يضيق عليه
التكليف عند الانتهاء إليه من غير أن يوجد دليل على ذلك الزمن المعين كان ذلك تكليف
بما لا يطاق، وإذا كان كذلك لم يبق إلا أن يقال يجوز له التأخير إلى الزمن الذي يغلب على
ظنه بقاؤه عليه سواء بقي أو لم يبق، فإن غلب على ظنه أنه لا يبقى إلى ذلك الزمان عصى
بالتأخير سواء مات أو لم يمت، لأن كل مكلف مأخوذ بما يغلب على ظنه، كالمعزر إذا ضرب
ضرباً يغلب على ظنه السلامة منه فهلك المضروب فإنه يضمن لا لأنه آثم بل لكونه أخطأ
في ظنه، والمخطئ ضامن غير آثم، ولو ضرب ضرباً يغلب على ظنه أنه يهلك منه فإنه آثم وإن سلم
المضروب. ولهذا قال أبو حنيفة لا يجوز له تأخير الحج لأن السلامة إلى السنة الثانية
لا يغلب على الظن. وأما تأخير العبادات الفائتة كالصلاة والصوم والزكاة
إلى شهر أو شهرين يجوز لأنه يغلب الظن السلامة إلى تلك المدة. والشافعي يرى السلامة
إلى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ المريض. المسألة
الخامسة: قال مسألة: الأكثر على أن ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً شرطاً واجب

والأكثر وعند شرط كترك الأضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء الرأس وقيل
لا فيهما. أقول: اختلفوا في ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب بإيجاب الواجب أم لا
ولا بد من تلخيص محل النزاع. اعلم أن ما لا يتم الواجب إلا به إما أن يتوقف عليه الواجب في
وجوبه أو يتوقف عليه في وقوعه، فإن توقف عليه في وجوبه فلا يجب على المكلف تحصيله
إجماعاً سواء كان شرطاً أو سبباً أو انتفاء مانع. أما الشرط فكالإقامة لوجوب صيام
رمضان فلا يجب على المكلف أن يقيم ليجب عليه الصيام. وأما السبب فكاكتساب النصاب
لوجوب الزكاة فلا يجب على المكلف تحصيل النصاب ليجب عليه الزكاة. وأما انتفاء المانع
فكالدين فإنه مانع من الزكاة على مذهب من يقول إنه مسقط لها، فلا يجب على المكلف نفيه
الدين ليجب عليه الزكاة، وإن توقف عليه في وقوعه فقد اختلفوا في ذلك، وجملة أقوالهم
فيه خمسة: الأول أن ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف وهو شرط
فهو واجب دون غيره مما لا يتم الواجب إلا به، وهذا هو اختيار المصنف وإمام
الحرمين. قال الأبياري في شرح البرهان: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به من الشروط
الشرعية فلا حاجة في إيجاب المشروط نفس إيجاب الشرط، وهذا هو المراد بقوله ما لا
يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف شرطاً واجب، أي ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً
للمكلف وهو شرط فهو واجب بإيجاب الواجب لا بإيجاب آخر. قوله ما لا يتم الوا
إلا به يشعر بتقييد الواجب بالمطلق لعمومه مثل أوجبت عليك الصلاة إن كنت متطهراً
وأوجبت عليك الطهارة إن وجدت الماء، وأوجبت عليك الصعود إلى السطح إن نصبت السلم
فإن مثل هذه المثل من القسم الذي يتوقف عليه الواجب في وجوبه لا في إيقاعه، فالطهارة والماء
ونصب السلم لا يجب تحصيل كل واحد منها بالاتفاق، بخلاف ما إذا أمر مطلقاً وقال أوجبت
عليك الصلاة أو أوجبت عليك الطهارة أو أوجبت عليك الصعود إلى السطح فإنه محل
النزاع. قوله وكان مقدوراً للمكلف ليخرج ما ليس بمقدور له كخلق أعضائه وحركاتها
وإكمال العقل، وكتعلق علم الله تعالى بوقوع الفعل فإنه إن تعلق بوجوده وقع وإن تعلق
بعدمه لم يقع، وكتعلق القدرة والإرادة، فإن جميع ذلك وإن كان شرطاً في وقوع الواجب
لكنه ليس داخلاً تحت قدرة المكلف فلا يجب عليه. قوله شرطاً احترز به عما ليس
بشرط مما لا يتم الواجب إلا به، أما عقلاً كترك جميع الأضداد في الواجب كما لو
تلبس بالصلاة فإنه يجب عليه أن يترك كل فعل يضاد فعل الصلاة كالأكل والشرب

والوقاع وغيرها وفعل ضد واحد من المحرم فان الزنى مثلا لا يتحقق تركه الا
بالتلبس بضد من اضداده كالاكل والنوم او الكتابة او غيرها فذلك الفعل الذي
به يتحقق ترك المحرم واجب وكفعل خمس صلوات لترك صلاة واحدة لا تعرف عينها
واما عادة كغسل جزء من الراس مع غسل الوجه وامساك جزء من الليل
مع صوم النهار فان جميع هذه الصور وما اشبهها ليست واجبة بايجاب
المامور به على ما اختاره المصنف ه الثاني ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب بايجاب الواجب سوا كان شرطا او غير شرط وهذا مذهب اكثر الفقهاء
والمتكلمين من اصحابنا والمعتزلة وهو اختيار الغزالي وصاحب المحصول وصاحب
الاحكام واكثر المتاخرين وهذا هو المراد بقوله والاكثر وغير شرط ه الثالث ان
ما لا يتم الواجب الا به ليس بواجب سواء كان شرطا وغيره وهذا هو المراد بقوله وقيل
لا فيهما ه الرابع ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا او سببا فهو واجب
وان كان غيرهما فليس بواجب ه وهذا القول حكاه المصنف في مختصره الكبير ه الخامس
ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان سببا فهو واجب وان كان شرطا او غيره فليس بواجب
وهذا القول حكاه الامام فخر الدين وغيره عن الواقفية ه واعلم ان قول المصنف والامام
فخر الدين وغيرهما ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب منقوض بما عدا الواجب فانه لا
يتم الا به والاخلاف بينهم ه وانما الخلاف في غيرها من المذكورات لا يقال لا
نقول لا اشكال انما شرع تحت قوله والاكثر وغير شرط ه واحتج بعضهم عن هذا النقض
بان قال الاولى ان يقال الامر بالشي امر بما هو مقدمة فيخرج الاقراف هو غير مفيد لان الاجزاء
الشي متقدمة عليه في الوجود الذهني والخارجي كما تقدم في اول الكتاب ه
لنا الا تعلق لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه
لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولا امتنع التصريح بغيره ولعصى
بتركه ولصح قول الكعبي في نفي المباح ولوجب نيته ه اقول لما قرر الخلاف في
المسالة شرع يذكر دليل المذهب الذي اختاره وهو ان ما لا يتم الواجب الا
به ان كان شرطا فهو واجب وان كان غير شرط فليس بواجب ه وتقريره ان يقال
اما ان الشرط واجب بايجاب المشروط فلانه لو لم يجب الشرط بايجاب المشروط
لم يكن شرطا واللازم باطل

١٧٣

فالملزوم مثله ه اما بيان الملازمة فلانه لو لم يجب بايجاب المشروط لجاز ه
تركه في جميع اوقات المشروط وكلما يجوز تركه في جميع اوقات المشروط وجب ان
يصح المشروط بدونه فلا عذر والا لكان تكليفا بما لا يطاق وهو غير جائز وكلما يصح
المشروط بدونه بلا عذر لم يكن شرطا واذا ثبت صدق هاتين المقدمتين وهو قولنا
لو لم يجب الشرط بايجاب المشروط لصح بدونه بلا عذر وكلما يصح للمشروط بدونه بلا
عذر لم يكن شرطا صح لو لم يجب الشرط بايجاب المشروط لم يكن الشرط شرطا ه
واما بيان بطلان الملزوم فمعلوم بالضرورة ه فان قيل لا نسلم ان الشرط
واجب بايجاب المشروط لوجهين الاول ان الامر انما يدل على وجوب المشروط ولا
دلالة له على وجوب الشرط فايجابه بايجاب المشروط يكون زيادة على مقتضى
النص الدال على وجوب المشروط والزيادة على النص نسخ ونسخ مدلول النص لا
يجوز الا بنص لغيره ولا نص ه الثاني ان تجويز ترك الشرط ثابت وتجويز ترك المشروط
غير ثابت فلو كان الشرط واجبا بايجاب للمشروط لوجب ملازمتهما والفرق منهما اللازم
في تجويز الترك وعدمه لا يكون الفرق بخلافه كما في تجويز ترك الشرط الذي هو الوضوء
واستعمال التراب عند فقد الماء فانه ثابت وتجويز ترك الصلاة التي هي المشروط غير
ثابت ه والجواب عن الاول ان النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر
عن مورده كما سياتي وليس حكم الشرط الذي اثبتنا وجوبه رافعا لحكم النص الوارد
بوجوب المشروط فلا يكون ذلك نسخا ه والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الوضوء شرطا
للصلاة عند فقد الماء بل شرطها التيمم لان الوضوء انما يكون شرطا عند وجود
الماء ه واما ان غير الشرط ليس بواجب والدليل عليه من ستة اوجه الاول ان
الواجب لو استلزم وجوب غير الشرط من اللوازم المذكورة للزم تعقل الموجب لتلك
اللوازم لاستحالة الايجاب الشي مع الذهول عنه ونحن نقطع بان الامر قد يامر بفعل
مع كونه ذاهلا عن فعل مع كونه ذاهلا عن ترك اضداده ولذا الثاني قد يذهل عن الفعل
حين ثبت ان الواجب لا يستلزم وجوبه وجوب غير الشرط وهذا معنى قوله
لو استلزم الواجب وجوبه وجوب غير الشروط وهذا معنى قوله لو استلزم الواجب
وجوبه لزم تعقل الموجب له ه وثانيا بل ان نقول ان عينت

ان الموجب لا بد وان يكون متعقلا لتلك اللوازم على سبيل التفصيل فممنوع وان
عنيت بها انه متعقل على سبيل الاجمال فلا نسلم انه غير متعقل لها بل هو متعقل
لها تعقلا اجماليا كما سياتي في باب الامر ٥ الثاني ان الواجب لو استلزم
وجوبه وجوب غير الشروط لم يكن تعلق الوجوب بذلك الغير لنفس ذلك الغير بل لامر
خارج عنه وكلما تعلق به الوجوب لامر خارج عنه ليس بواجب لعينه بواجب بالضرورة
وهذا معنى قوله ولو لم يكن تعلق الوجوب لنفسه ٥ الثالث ان الواجب
لو استلزم وجوبه وجوب غير الشرط لامتنع التصريح بكونه غير واجب ولاكن لا
يمتنع لانه يصح من الشارع ان يقول اوجبت عليك غسل الوجه ولم اوجب عليك غسل
جزء من الراس واوجبت عليك صوم يوم ولم اوجب عليك امساك جزء من الليل
وهذا معنى قوله ولامتنع التصريح بغيره ٥ ولقايل ان يقول لا نسلم ان التصريح
به غير جائز بل هو ممتنع لانه يستحيل غسل جميع اجزاء الوجه دون غسل جزء من
الراس واذا انتفى ذلك كان التصريح به ممتنعا ٥ الرابع ان الواجب لو استلزم
وجوبه وجوب غير الشرط لعصى المكلف بترك غسل جزء من الراس وبترك امساك
جزء من الليل ويعاقب عليهما لاكن العقاب انما هو على ترك غسل الوجه وترك
صوم اليوم لا على ترك جزء من الراس ولا ترك امساك جزء من الليل فدل على ان ذلك
ليس بواجب وهذا معنى قوله ولعصى بتركه ٥ ولقايل ان يقول لا نسلم انه لا يعصي
بتركه ولا يعاقب بل يعاقب على ترك غسل الوجه ويدخل فيه العقوبة على ترك
غسل جزء من الراس ويعاقب على ترك صوم اليوم ويدخل فيه العقوبة على ترك امساك
جزء من الليل لان العقوبة لا توزع على كل جزء من اجزاء الفعل واذا لم تتوزع
فلا معنى لاضافتها الى التفاصيل نعم لو تمكن من غسل الوجه كله وصوم اليوم
كله بدون ذلك الجزء لم يعاقب عليه لاكنه غير ممكن ٥ الخامس ان الواجب لو استلزم
وجوبه وجوب غير الشرط لصح قول الكعبي في نفي المباح لانه اذا كان ما لا يتم
الواجب الا به واجبا كان المباح واجبا من حيث ان المباح ترك الحرام وترك الحرام
واجب فالمباح واجب فلو استلزم وجوب ترك الحرام فعل ضده لصح قول الكعبي
لاكن قول الكعبي غير صحيح لما سنذكره ٥ وهذا معنى قوله ولصح قول الكعبي
في

نفي المباح ٥ ولقايل ان يقول انما يلزم ذلك ان لو لم يكن ترك الحرام الا بفعل المباح ٥
واما اذا امكن الترك بالتلبس بغيره من الواجب والمندوب فلا يلزم ذلك ٥ السادس
ان الواجب لو استلزم وجوبه وجوب غير الشرط لوجب على المكلف ان ينوي عند غسل الوجه
غسل جزء من الراس وعند الصوم لليوم امساك جزء من الليل وكذا في ساير الصور لما
تقرر في قواعد الشرع من ان كل واجب لا بد له من النية المميزة له عن النوافل والعبا ذلك
وهذا معنى قوله ولوجبت بنيته ٥ ولقايل ان يقول المطلوب انما هو غسل الوجه
وصوم اليوم وما اتصل بكل واحد منهما من اجزاء الراس واجزاء الليل مندرج في نية الواجب
المطلق فكما ان كل جزء من اجزاء الوجه مندرج في مطلق الوجه وكل جزء من اجزاء
اليوم مندرج في مطلق اليوم فكذلك يندرج في كل واحد منهما ما هو من ضرورته
وهي جزء من اجزاء الراس والليل فلا تفتقر الى نية منفصلة قال رحمه الله تعالى
قالوا لو لم يجب لصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب
بالاجماع قلنا ان اريد لا بد منه فمسلم وان اريد مامور به فاين
دليله ولذلك نسلم الاجماع في الاسباب بدليل خارجي ٥ اقول لما ذكر دليل
المذهب الذي اختاره شرع يذكر ادلة المذهب الثاني وقد احتج الجمهور من
اصحابنا والمعتزلة على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب سواء كان شرطا او غيره
بادلة كثيرة اقواها خمسة وقد عول كل امام من ايمة المتاخرين على دليل منها
ونحن نبين ذلك ٥ الاول ان الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال ولا يستقر حقيقة على
هذا التقدير الا وكل ما لا يتم الواجب الا به واجب لانه لو لم يكن مقتضيا لايجاب
ما لا يتم الا به مع اقتضائه ايجاب الفعل على كل حال لكان مكلفا بالفعل حالة عدم
ما لا يتم الا به وذلك تكليف بالمحال وهو غير جائز فيلزم ان يكون ايجاب الفعل ٥
ايجابا لكل ما لا يتم الا به وهو المطلوب ٥ وهذا الدليل هو الذي عول عليه
ابو الحسين البصري وصاحب المحصول وهو ضعيف لانا لا نسلم ان الامر بالواجب
لو لم يكن مقتضيا لايجاب ما لا يتم الا به يلزم منه التكليف بالمحال لانه لا يلزم
من عدم اقتضاء الامر بوجوب ما لا يتم الواجب الا به ان يكون مباحا جايز

الترك إلى أن يكون مكلفا بتركه ن نعم يلزم المحال لو كان المكلف مأمورا بالفعل
مع كونه ممنوعا من الإتيان بما لا يتم الأمر إلا به وليس كذلك د الثاني أن إجماع الأمة منعقد
على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع وتحصيله إنما هو بتعاطي الأمور
الممكنة من الإتيان به فإذا قيل يجب التحصيل فلا يكون واجبا كان ذلك متناقضا
وهذا هو الذي عول عليه صاحب الأحكام وقال بعض وبالجملة فالمسألة
عسرة والطرق ضيقة فليقنع بمثل هذا في هذا المضيق فقد اعترف بأن ما عول
عليه إقناعي د كما ترى ن الثالث أن الأمر بالشيء يقتضي تحصيله وتحصيله
يقتضي تحصيل كل ما يحصل حصوله لذلك الشيء فبالضرورة طلب الشيء يقتضي طلب ما لا
يتم الأمر إلا به فإن قيل قد يغفل طالب الشيء عن مقدمات لا يحصل ذلك الشيء إلا بها فكيف
يضاف إليه طلبها مع كونه غافلا عنها د قلنا إن علمها طلبها وإن غفل عنها
تعلق طلبه في مقصده بوجه الأعم وهو كونه لا يتم مطلوبه إلا به فهو المعلوم
لأن الإنسان قد يطلب ما لا اطلاع له بتفاصيله ن الرابع أن المكلف إذا
ترك وسيلة الواجب كان تركه لها تعرضا للعقاب لأن ترك ما لا بد للمطلوب منه
مع كون المكلف قادرا عليه ترك للمطلوب ولا معنى للواجب إلا ما يترجح فعله
على تركه بعقاب يلحق على تركه وهذا الدليل والذي قبله عول عليهما صاحب
التنقيح وهما ضعيفان د أما الأول فلأنا لا نسلم أنه لا معنى للواجب إلا
ما يترجح فعله على تركه بل معنى الواجب ما يترجح فعله على تركه مع لحوق
الذم بتاركه على تركه والذم إنما يلحق بترك الواجب لا بترك ما لا يتم الأمر إلا به د
وأما الثاني فلأنه لا يلزم من العقاب على ترك الواجب كون مقدماته التي لا
يتم إلا بها واجبة د الخامس وهو الذي حكاه المصنف وبيانه أن ما لا يتم
الواجب إلا به فهو واجب لو لم يكن واجبا لصح أن يأتي المكلف بالواجب دونه
ولكن لا يصح أن يأتي بالواجب دونه وكل ما لا يصح أن يأتي بالواجب دونه فهو
واجب د وأيضا لو لم يجب ما لا يتم الواجب إلا به لما وجب التوصل إلى
الواجب لسببه لأن الواجب كما يتوقف على سببه يتوقف على هذه المذكورات

والتوصل واجب بالإجماع د والجواب أنهم إن أرادوا بقولهم في الوجه الأول أن
الواجب لا يصح بدونه وفي الوجه الثاني أن التوصل إلى الواجب واجب أنه لا بد منه
في تحصيل الواجب فمسلم ولا نزاع فيه د وإن أرادوا به أنه مأمور به فأين
دليلهم على ذلك ولئن سلمنا الإجماع على أن التوصل إلى الواجب واجب فلا يلزم
أن يكون ما يتوصل به واجبا ولئن سلمنا أن ما يتوصل به إلى الواجب واجب فكذلك لا
يلزم أن يكون ما يتوصل به واجبا د فذلك إنما هو في الأسباب خاصة وذلك الوجوب
بدليل خارجي ونقول إن إيجاب المأمور به إيجاب لأسبابه د وأما القائلون بأن ما لا
يتم الواجب إلا به ليس بواجب سواء كان شرطا أو سببا أو غيرهما فاحتجوا على ذلك
بأن الأمر إنما دل على وجوب الفعل والزائد عليه لم يدل عليه دليل فهو باق
على البراءة الأصلية د وأما القائلون بإيجاب السبب دون غيره فاحتجوا على
ذلك بأن السبب يلزم من وجوده الوجود والشرط لا يلزم من وجوده الوجود والمانع
لا يلزم من عدمه شيء وإذا أوجبنا السبب بإيجاب المسبب أوجبنا وجود ما
يستلزم تلك المصلحة بخلاف الشرط وانتفاء المانع فهذا الفرق هو الذي لاحظوه
حجتهم في إيجاب السبب دون غيره مثال ذلك السبب قول الشارع للمكلف أوجبت
عليك إيلام زيد فإن الضرب مثلا يجب فإنه سبب الإيلام بخلاف تحصيل الآلة التي
يضرب بها فإنها شرط وإزالة الحائل عن بدنه فإنه مانع (تنبيهات الأول لا
نزاع في أن المقاصد تتوقف على الوسائل (وإنما) النزاع في الوسيلة هل هي
واجبة بإيجاب المقصد بحيث إن المكلف إذا ترك الوسيلة هل يعاقب عقابين
عقابا على المقصد وعقابا على الوسيلة وإذا فعلها هل يثاب ثوابين ثوابا
على الوسيلة وثوابا على المقصد أم لا د واعلم أن القول بثوابين وعقابين فيه
بعد لما تقدم د الثاني ما يتوقف عليه الواجب فيكون شرعيا كالطهارة في
للصلاة وقد يكون عقليا كترك الأضداد في الواجب وقد يكون عاديا كالمشي إلى
الحج د الثالث إذا قلنا إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فهذا الوجوب
هل هو شرعي أو عقلي الحق أنه شرعي لأن إيجاب الصلاة شرعي وجعل الوضوء
شرطا لها شرعي أيضا فمجموع الخطابين يستلزم إيجاب الوضوء ولا نعني بالشرعي

في هذا الموضع الا هذا المعنى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي رضي الله عنه
في التنقيح في كل من لا يعترف بالوجوب العقلي لا ينافي لاجماع الكل الا ان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لان تارك الجمعة متحقق انه يعاقب على ترك
الجمعة عند علم طرق مضطط لما انه ما يعاقب على عدم المشي اليها عقابا
زايدا على ما يعاقب عليه لترك الجمعة فلا يتلقى الا من خطاب او دليل دال على
دليل مستقل انه واجب يبطل الاستدلال على كونه واجبا لانه لا يتاتى في الواجب
الا به ٥ السابع في الخلاف الواقع في ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب هل
هو راجع الى الكلام النفساني او الى اللساني يحتمل ان يكون راجعا الى كل واحد
منهما ٥ اما انه راجع الى النفساني فلانه يقوم بذاته معنى ايجاب الصلاة ومو
ومعنى اشتراط الوضوء لصحتها ومجموع هذين المعنيين يستلزم معنى ايجاب
ايجاب الوضوء وهذه تعلقات مختلفة والكلام واحد كما هو مذهبنا على ما
هو مقرر في علم الكلام ٥ واما انه يحتمل ان يكون راجعا الى اللساني فلان
الخطاب الدال على وجوب الصلاة والخطاب الدال على كون الوضوء شرطا في صحتها
يدل المجموع منهما بطريق الالتزام على ايجاب الوضوء ولا يتصور ان يدل المجموع منهما عليه
بطريق المطابقة لعدم الوضع ٥ القسم الثاني في الحرام وفيه مقدمة
ومسائل ٥ اما المقدمة ففي تعريفه ٥ اعلم ان الحرام له معنيان لغوي
وشرعي ٥ اما معناه اللغوي فالمنع يقال حرم السيد على عبده الفعل
اي منعه منه ومنه حريم الدار وحريم البئر وهو ما حول كل واحد منهما
مما يحصل به ارتفاق صاحبهما ومنع غيرهما من التصرف
فيه ومنه قوله تعالى وحرمنا عليه المراضع من قبل اي منعناه منها ٥ ويطلق
بمعناه المحظور والمعصية والذنب والقبيح ٥ اما المحظور فهو عبارة عما
كثرت الآفات فيه وتكون بمعنى المنع ايضا ٥ ومنه
انه يقال محظور لما كثرت فيه الآفات ويقال الحظيرة للبقعة التي تمنع الغنم من الخروج ومنه قوله وما كان عطاء ربك
محظورا اي ممنوعا ٥ واما المعصية فهي ماخوذة من الشدة والامتناع
ومنه العصا لامتناع اجزائها من التفكيك والعاصي ممتنع عن طاعة الامر

طرف ساد

فيسمى فعله معصية ٥ واما الذنب فهو عبارة عن طرف الشيء الذي هو
اخسه ومنه ذنب الحيوان والمذنب خسيس لاتصافه بالذنب فصار من
الاطراف ٥ واما القبيح فهو عبارة عن كل ما فيه نفرة اما من جهة العقل او
العادة او الشرع ٥ واما في الاصطلاح فعلى راي المصنف هو ما يشهد فعله
في جميع وقته سببا للعقاب فقوله ما ينتهض فعله في جميع وقته ليخرج الواجب
لانه لا ينتهض فعله وانما ينتهض تركه وفيه احتراز عن المباح والحكم الوضعي
وقوله سببا للعقاب ليخرج المكروه والمندوب وعلى راي القاضي ما
يذم فاعله شرعا بوجه ما وقد تقدم بيان تزييفه عند الواجب وبالجملة
فكل ما قيل في حد الواجب من الحدود المزيفة فقد قيل ضده في الحرام ٥ واما المسا
ئل فالاول قال رحمه الله تعالى يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافا
للمعتزلة كما لو حرم الشارع احد الاختين لا بعينها وفائدته تحريم الجمع بينهما
كالتخيير في الواجب المخير فيه منع المكلف من ترك الجميع ٥ قوله فهي كالمخير
فيه اي الكلام في هذه المسالة كالكلام في الواجب المخير فيه ٥ فمنهج الخصم
في الاعتراض ومنهجنا في الجواب كما تقدم في الواجب المخير فيه ٥ قال صاحب
الاحكام الدليل على انه يجوز تحريم واحد لا بعينه انه لا مانع من ورود النهي
بقوله لا تكلم زيدا او عمرا اي قد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولست
احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه وهذا معقول غير ممتنع ولا شك انه اذا كان
كذلك فليس المحرم مجموع كلا منهما ولا كلام احدهما على التعيين لتصريحه
بنقيضه فلم يبق الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه ٥ ولقائل ان يقول اذا لم
يحرم عليه مجموع كلا منهما فقد ابيح له ادخال ماهية ذلك المجموع في الوجود
وادخال ماهية ذلك المجموع في الوجود يستحيل بدون ادخال كل فرد من
افراد تلك الماهية فيلزم اباحة ادخال كلام زيد وعمرو في الوجود واذا
جاز ادخالهما في الوجود كان المحرم ادخاله مباحا ادخاله وهو محال
ودعا استدل المعتزلة بانه لا يجوز ان يحرم واحد لا بعينه بان قالوا حرف او

وقف

اذا ورد على النهي اقتضى الجمع نفي التخيير بدليل قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فان المراد النهي عن الطاعة لكل واحد منهما لا النهي عن طاعة احدهما والجواب ان مقتضى الاية التخيير وتحريم احد الامرين لا بعينه والجمع في التخيير ممتنعا انما هو مستفاد من دليل اخر ويجب ان يكون كذلك جمعا بين الاية وما ذكرناه من الادلة والله تعالى التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

هنا انتهى الجزء الاول من تجزئة المصنف رحمة الله عليه ورضوانه ويتلوه ان شاء الله تعالى في اول الثاني المسالة الثانية يستحيل ان يكون الشيء واجبا حراما

١٤٠٦

السفر الثاني من الكتاب الموسوم
بغاية الحصول على معاني منتهى الوصول الى علم
الاصول
تاليف الشيخ الامام المجتهد المفيد المتقن ابي محمد عبد الله بن ابي
عبد الله محمد بن عثمان المسيلي القرشي رحمه الله تعالى

[in margin: ... الفقه والاصول لشيخ ... عثمان / الامام العالم ابي عمرو ... / ابن ... ابي بكر الشهير / بابن الحاجب رحمه الله تعالى]

الحمد لله العالم
وقف مولانا ... الاشرف ... المسلكي ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

يا كبيكج يا كبيكج احفظ هذا السفر من القراضة

مسطرة اوراقه
٧٥ ١٤٠

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والقول والقوة إلا
المسألة الثانية قال رحمه الله تعالى يستحيل أن يكون الشيء واجبا حراما من جهة ولعله
الا عند بعض من يجوز تكليف المحال واما الشيء الواحد له جهتان كالصلاة في الدار
المغصوبة فالجمهور يصح والقاضي لا يصح ويسقط الطلب عندها واحمد واكثر المتكلمين لا يصح
ولا يسقط اقول الواحد يقال على اشياء كثيرة لان الواحد اما ان لا يمنع نفس مفهومه
من الحمل على كثيرين او يمنع فان لم يمنع فهو واحد من وجه كثير من وجه فجهة الوحدة ان كانت
خارجة من الماهية فهو واحد بالعرض اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض او لما
بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان وان لم يكن خارجا عن الماهية فاما ان
يكون جزءا منها او نفسها فان كان جزءا للماهية فاما ان يكون الجزء الاعم او الجزء الاخص
فان كان الجزء الاعم فهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان وان كان الجزء
الاخص فهو الواحد بالنوع كاتحاد الرومي والزنجي في الانسان وان منع نفس مفهومه
عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص كزيد والواحد بالعرض والجنس والفصل يختلف
حكم كل واحد منهما باختلاف ما هو مقول عليه فيصح ان يكون بعض افراد كل واحد من هذه
الثلاثة مأمورا به وبعضها منهيا عنه لتغايرها واما الواحد بالنوع فقال اصحابنا
يجوز ان يكون بعض افرادهما مأمورا به وبعضها منهيا عنه كالسجود لله تعالى والسجود
للصنم فانه منهي عنه وقال بعض المعتزلة لا يجوز ذلك اصلا والحق ما ذهب اليه
اصحابنا لضرورة التغاير بالشخصية بين السجود لله تعالى والسجود للصنم فلا يلزم من
تحريم احد السجودين تحريم الغير ولا من الوجوب الوجوب قالت المعتزلة السجود لله تعالى
مأمور به على كل حال والحرام انما هو تعظيم الصنم قلت هذا فاسد بل السجود ان
قيد بتعظيم الله تعالى كان مأمورا به وان قيد بتعظيم الصنم كان منهيا عنه ولهذا قال
تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله ولو كان كما ذكروه لكان غير المأمور به منهيا
عنه وهو محال واما الواحد بالشخص فان لم يكن له الا جهة واحدة استحال ان يكون
واجبا وحراما معا من تلك الجهة الواحدة الا عند من جوز التكليف بالمحال لان ما تقتضيه
الواجب وهو الفعل مقابل لما تقتضيه الحرام وهو الترك والجمع بين المتقابلين محال

لبطلان

بالاكل والركوب والوطء والبيع والهبة والوقف ونحو ذلك قوله واما الصحة وا
لحكم بهما فامر عقلي فلا يخلو اما ان يقال العقل مستقل بصحة العبادات وعقود
في ط المعاملات وفسادهما من غير افتقار الى ورود الشرع وهو باطل او يقال ان
العقل يحكم بهما فصادف حكمه موافقة حكم الشرع وهو باطل ايضا لان اكثر الاحكام
كذلك فيضيع تخصيص هذا الوضع بالذكر او يكون تسمية الامر الشرعي بالعقلي مجازا لعلاقة
تطابقهما على جلب المنافع ودفع المضار ولا مشاحة في التسمية بعد فهم المعنى بالاتفاق
قوله لانها اما كون الفعل مسقطا للقضاء يعني به ما حكيناه من مذهب الفقهاء
وقوله واما موافقة امر الشرع يعني به ما حكيناه من مذهب المتكلمين واما البطلان فهو
نقيض الصحة على كل واحد من المذهبين والفساد مرادف له عندنا وفرق الحنفية بينهما
فجعلوا الفساد قسما متوسطا بين الصحة والبطلان وزعموا ان الفاسد هو المشروع
باصله الممنوع بوصفه كعقد الربا فانه صحيح من حيث هو بيع وممنوع من حيث هو مشتمل
على الزيادة وسيأتي الكلام على ذلك ان شاء الله تعالى الصنف الخامس في الرخصة
والعزيمة قال رحمه الله تعالى واما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا
العذر كالميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا اقول
للرخصة معنيان لغوي وشرعي اما اللغوي فهي ماخوذة من الرخص الذي هو النعومة
كذا واللين او من الرخص الذي هو التساهل في الشيء فان كانت ماخوذة من النعم كانت
الخاء ساكنة وان كانت من الترخيص كانت الخاء متحركة ومعناها على الاول التيسير والسهولة
ومنه قولهم رخص السعر اذا تيسر وسهل ومعناها على الثاني الغض بالخفة واما
في الشرع فقد اضطرب الناس في تحديدها بحيث لا يكاد يسلم لها حد قال صاحب
المحصول الرخصة ما جاز الاقدام عليه مع قيام المانع وهو فاسد لانه يلزم عليه ان يكون
الصلوات الخمس والجهاد وسائر الواجبات والحدود والتعازير رخصة لان جميع ذلك
الاقدام عليه وفيه مانع لان الاول ظواهر النصوص المانعة من ايجاب شيء على المكلف
كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وكقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وكقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فان جميع ذلك ممنوع من وجوب شيء
على الانسان لانه حرج وعسر ومشقة لاكن خولفت هذه النصوص

لاجل ما في من الاشياء من المصالح العاجلة والمثوبات الآجلة. الثاني ان النوع الانساني
معظم مكرم لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم. ولقوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن
تقويم والمعظم المكرم لا يناسب ان يلزمه شيء من الافعال الشاقة والمضار ولا ان
يمتد بتنبيه باجتهاده. وقيل الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما وهذا فاسد ايضا
لانه تناقض ظاهر. وقيل الرخصة ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع ما فيه من
تعريف الرخصة بالترخص المشتق من الرخصة غير خارج عن الاباحة وكان في معنى الاول
فقال اكثر اصحابنا الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير منعكس
فان الرخصة كما تكون بالفعل تكون بالترك كاسقاط وجوب صوم رمضان والركعتين
من الرباعية في السفر. وقد اصطلح المصنف على هذا الحد فقال الرخصة هي المشروع لعذر
مع قيام المحرم لولا العذر فقوله المشروع ليعم الرخصة بالنفي والاثبات ومع هذا
الاصطلاح فهو في غاية الاشكال وبيانه ان العذر المرخص لا يخلو اما ان يكون راجحا
على الدليل المحرم او مساويا له او مرجوحا. فان كان راجحا عليه فموجبه لا يكون رخصة
بل عزيمة والا ليلزم ان يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة
فتكون سائر الواجبات والحدود والتعازير رخصة كما ذكرناه على قول صاحب المحصول
وذلك باطل بالاتفاق وان كان مساويا له فان قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين
من كل وجه والرجوع الى الاصل فلا يكون ذلك رخصة والا كان كل فعل بقينا فيه على النفي
الاصلي قبل ورود الشرع رخصة وهو باطل بالاتفاق وان لم نقل بالتساقط بل
القائل قائلان قائل يقول بالتخيير بين الحكمين بالحل والحكم بالتحريم وليس ذلك رخصة والا
لزم ان لا يكون اكل الميتة للمضطر رخصة لانه ليس مخيرا فيه بين جواز الاكل وتحريمه بل
اكل الميتة واجب عليه جزما. واذا بطل ان يكون الدليل المرخص راجحا على الدليل
المحرم وبطل ان يكون مساويا له لم يبق الا ان يكون مرجوحا والدليل المحرم راجحا
عليه وحينئذ يلزم العمل بالدليل المرجوح ومخالفة الدليل الراجح وهو ممتنع
بالاتفاق فظهر ان الرخصة لا يكاد يسلم لها حد جامع مانع. قوله كاكل الميتة
للمضطر والقصر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا. اي الرخصة قد تنتهي الى

حد الوجوب

حد الوجوب بحيث لا يجوز للمكلف تركها كاكل الميتة للمضطر فان الاكل منها واجب عليه
لحفظ النفس وتارة لا تنتهي الى حد الوجوب بل يكون اما مندوبا اليها او مباحة. مثال المندوب
اليها القصر في السفر فانه رخصة تصدق الله بها على عباده وهو افضل من الاتمام فهو مندوب
اليه. ومثال المباحة الفطر في السفر في رمضان فان المكلف مخير بين الصوم والفطر رخصة
تصدق الله بها على عباده ايضا وليس اولى من الصوم بل قيل ان الصوم اولى منه. واما العزيمة
فهي في اللغة عبارة عن القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا
هو كذا. ومنه سمي بعض الرسل اولي العزم لتاكد قصدهم في اظهار الحق. واما في الشرع
فقال صاحب المحصول العزيمة جواز الاقدام على الفعل مع عدم المانع. وهو باطل لانه
يلزم عليه ان يكون اكل الطيبات ولبس الثياب من العزائم لانه يجوز الاقدام عليه وليس فيه
مانع. وقال الغزالي وصاحب الاحكام العزيمة عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى
وهو ضعيف لانه قد جاء في الشرع في المندوب عزيمة. فيقال عزائم القرآن احدى عشرة
او اربع عشرة عزيمة. الفصل الثالث في المحكوم فيه وتحتوي على خمس مسائل
المسألة الاولى في تكليف ما لا يطاق هل هو جائز ام لا. قال رحمه الله تعالى شرط المطلوب
الامكان ونسب خلافه الى الاشعري والاجماع على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا
يقع اقول هذه المسألة لكثرة التكرار في الاصلين عظيمة النفع اذ عليها ينبني
اكثر المسائل فينبغي للمحصل الاعتناء بها وتحرير محل النزاع فيها. اعلم ان العلماء اختلفوا
في ان شرط الفعل المطلوب من المكلف ان يكون ممكنا مقدورا للمكلف ولا يجوز التكليف
بالمستحيل سواء كان مستحيلا لذاته او لغيره. وذهب قوم الى انه لا يشترط ان يكون
الفعل المكلف به ممكنا بل يجوز التكليف بالمستحيل سواء كان لذاته او لغيره. وفرق
قوم منهم المصنف فقالوا لا يجوز التكليف بالمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين وايجاد
القديم واعدامه وقلب الاعيان ويجوز بالمستحيل لغيره كتكليف العبد مع [illegible]
المانع له من الفعل وتكليفه في حالة العجز عنه فهذه ثلثة مذاهب. اما المذهب الاول
فهو مذهب اكثر المعتزلة واكثر طوائف الاسلام وغيرهم بناء على قاعدة التحسين والتقبيح
وهو ايضا مذهب ابي الحسن الاشعري في احدى الروايتين عنه فانه اجاب بانه لا يجوز
التكليف بالمحال كالجمع بين الضدين

والاقدام على المامور به مع استمرار المانع منه او مع تحقق العجز عنه ٥ قال امام الحرمين
لم يصر الشيخ ابو الحسن في منعه التكليف بالمحال الى التقبيح العقلي الذي ادعته المعتزلة وبلغته
من قضيات العقول فان هذا الاصل باطل عنده ٥ واما المذهب الثاني فهو المشهور عن الاشعري.
وهو لائق على اصله كما ستذكره واليه ميل اكثر اصحابنا ٥ قال امام الحرمين في الشامل
الذي ميل اليه اكثر اجوبة شيخنا رضي الله عنه والمحصلون من اصحابه ان تكليف المحال جائز
عقلا كالجمع بين الضدين وقلب الاعيان والاجناس ٥ وكذلك التكليف بالفعل مع
وجود المانع منه ٥ وقد وافق الشيخ واصحابه على هذا المذهب بعض معتزلة بغداد حيث
قالوا بجواز تكليف العبد بالفعل في الوقت الذي علم الله تعالى انه يكون ممنوعا منه
والبكرية حيث قالوا الختم والطبع على الافئدة مانعان من الايمان مع كون الايمان
مكلفا به ٥ واختلف القائلون بالجواز هل وقع التكليف بالمحال في الشرع ام لا
فذهب اكثر الاشاعرة والفقهاء قاطبة الى انه لم يقع وهو اختيار صاحب التنقيح
وكثير من المحققين ٥ وذهب كثير من المتكلمين الى انه واقع وهو اختيار صاحب
المحصول وبعض من اختصره ٥ ولقطع الكل غير بعض الحشوية الى جواز التكليف بما
علم الله تعالى انه لا يقع عقلا ٥ واجمعوا على وقوعه شرعا كتكليف ابي لهب بالايمان
مع علمه تعالى بانه لا يؤمن ٥ واما المذهب الثالث وهو اختيار صاحب الاحكام
واختيار المصنف واليه ميل الغزالي وكثير من المحققين فهذا تلخيص محل النزاع ٥
قال رحمه الله تعالى لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول لانه معنى
الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع عنه لانه لو تصور
مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته وهو محال ٥ اقول لما قرر الخلاف في
المسالة شرع يذكر دليل المذهب الذي اختاره وقد بينا ان اختياره منع التكليف
بالمحال لذاته دون المحال لغيره ٥ وقد احتج على ذلك بان قال لو صح التكليف بالمستحيل
لكان مستدعي الحصول واللازم باطل فالملزوم مثله ٥ اما بيان الملازمة فلان
التكليف انما يكون بطلب ما فيه كلفة واستدعاء حصول الشيء وهو بمعنى طلبه
وذلك الطلب يستدعي مطلوبا متصورا في نفس الطالب لان طلب ما لا

وان كان له جهتان كالصلاة في الدار المغصوبة فانها فعل واحد له جهتان كونه ولها من
حيث كونه صلاة وكونه حراما من حيث هو غصب شاغل لملك الغير ٥ فهذا اختلفوا
فيه فذهب اصحابنا وجمهور الفقهاء الى انها صحيحة وهو اختيار المصنف وامام الحرمين
والغزالي وصاحب الاحكام واكثر المتاخرين ٥ وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين
الى انها لا تصح وهي معصية يسقط الفرض عندها لا بها وهو اختيار صاحب المحصول
وبعض اتباعه ٥ وذهب احمد بن حنبل وداود بن علي بن خلف وسائر اهل الظاهر والنظام وابو علي
وابو هاشم وابو شمر والزيدية ومالك في احدى الروايتين عنه الى انها لا تصح ولا يسقط
الفرض عندها ٥ ولهذا قال ابن برهان في كتابه المسمى بالاوسط ومثل الخلاف في الدار المغصوبة
الخلاف في الثوب المغصوب والماء المغصوب والاناء المغصوب اذا تطهر منه ٥ وكذلك
وكذلك الزكاة اذا كالها بمكيال مغصوب او وزنها بميزان مغصوب او حج على جمل مغصوب
او صلى وعليه ديون يطالب بها او صلى في ثوب حرير ٥ قال رحمه الله لنا القطع بطاعة
العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين ٥ اقول لما قرر الخلاف
في المسالة شرع يذكر ادلة المذهب الذي اختاره وقد احتج عليه من الوجه الاول وهو بها ٥
الذي يعول عليه انا نقطع بطاعة العبد وعصيانه اذا امره سيده بخياطة ثوب معين و
لن يخيطه في مكان مخصوص ٥ فخاطه العبد في ذلك المكان المخصوص الذي نهاه السيد عنه
كان ممتثلا بخياطته عاصيا بدخوله في ذلك المكان المنهي عنه فيحسن من السيد ان يثيبه على
الخياطة لكونه مطيعا وان يعاقبه على دخول الدار لكونه عاصيا فهذا المثال مجمع عليه وهو
كالصلاة في الدار المغصوبة فهو وارد على هذا المثال المجمع عليه فكل ما يكون جوابا عنه فهو
جواب عن محل النزاع وللقائل ان يقول لا نسلم ان هذا المثال مطابق للصلاة في الدار
المغصوبة بل المثال المطابق ان يقول له خط هذا الثوب ولا تسكن الدار بوجه لا في حال
الخياطة ولا في غيرها واذا كان هذا المثال غير مطابق فالخصم ان يمنع الحكم فيه ٥ قال رحمه الله
وايضا لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر للصلاة
والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما ٥ اقول هذا هو
الدليل الثاني على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ٥ وبيانه ان يقال الصلاة في الدار

المغصوبة لو لم تصح لكان عدم صحتها إما من اتحاد متعلق الوجوب والحرمة إذ لا
مانع سواه بالاتفاق ولا اتحاد بين المتعلقين لأن الأمر للصلاة والنهي للغصب فمتعلق
الوجوب هو الصلاة ومتعلق النهي هو الغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن
حقيقتهما ه ولقائل أن يقول إن كان لا اتحاد لمتعلق الوجوب والحرمة لأن المتعلقان على
تقدير كونهما غير متحدين إما أن يكونا متلازمين أو لا يكونا متلازمين فإن كانا متلازمين
كان الأمر بأحدهما أمرا بالآخر والنهي عن أحدهما نهيا عن الآخر ضرورة تلازمهما واستحالة انفكاك
أحد المتلازمين في الوجود دون الآخر فيلزم أن يكون كل واحد منهما مأمورا به منهيا عنه معا
وهو محال ه وإن لم يكونا متلازمين خرجت المسألة عن محل النزاع فإن الصورة المفروض فيها
الكلام هي الصلاة في الدار المغصوبة والصلاة في الدار المغصوبة بدون الغصب محال والغصب
لا ينفك للصلاة في الدار المغصوبة على كل حال فيلزم المحال ه قال رحمه الله واستدل لو لم تصح
لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد الأحكام ه وأجيب بأنه إن اتحد الكون منع
وإلا لم يفد لرجوع النهي إلى وصف منفك ه أقول هذا هو الدليل الثالث على صحة الصلاة في الدار
المغصوبة وبيانه أن يقال لو لم تكن صحيحة لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد
الأحكام فإن الوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة لكن الصلاة المكروهة والصيام المكروه
ثابتان في الشرع بالاتفاق مع كون كل واحد منهما صحيحا فإن الصلاة في الحمام حيث لا يوثق منه — في الشرع
بطهارته وفي المزبلة والمجزرة وفي أعطان الإبل وفي بطن الوادي إذا خيف السيل وقارعة الطريق — المجزرة
مكروهة مع كونها صحيحة بالاتفاق فيجب أن تكون الصلاة في الدار المغصوبة كذلك
والجواب عن ذلك أن الصلاة في الدار المغصوبة إن اتحد كونها واجبة وكونها مكروهة
فلا نسلم صحتها في هذه الأماكن وإن تغاير الكونان لم يفد لرجوع النهي إلى وصف منفك عن ذات
المأمور به فإن الصلاة في الحمام إنما كرهت للتعرض المحصل للرشاش والمصلي في المزبلة
والمجزرة إنما كرهت لعدم تيقن الطهارة والصلاة في أعطان الإبل إنما كرهت للتعرض
لنفارها والصلاة في بطن الوادي إنما كرهت للتعرض للسيل ه قال رحمه الله واستدل
لو لم تصح لما سقط التكليف قال القاضي وقد سقط بالإجماع لأنهم لم يأمروهم بقضاء الصلوات
ورد بمنع الإجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد بمعرفة الإجماع ه أقول
هذا هو الدليل الرابع على صحة الصلاة في الدار المغصوبة

وبيانه أن يقال لو لم تصح لما سقط التكليف بل كان يجب أن تبقى ذمة المكلف مشغولة به
إلى أن يأتي بها على الوجه الصحيح المشروع ولكن قد سقط التكليف عنهم بها لأن أحدا من علماء
السلف لم ينقل عنه أنه أمر أحدا من الظلمة بقضاء ما فعله من الصلاة في الدور المغصوبة
قال القاضي أبو بكر وقد سقط التكليف بإجماع السلف من الصحابة والتابعين لأنهم لم
يأمروا الظلمة والعصاة بقضاء الصلوات المؤداة في الأماكن المغصوبة ولكن قال يسقط الفرض — ض
عندها لا بها كما اتفق لأبي بردة حين ذبح جذعا من المعز فأسقط الشارع عنه الأضحية
عند ذبحها لها لأنه لا يصلح مسقطا للأضحية ولذلك قال عليه السلام تجزيك ولا تجزي أحدا
بعدك قوله ورد بمنع الإجماع أي قولهم وقد سقط التكليف بالإجماع ه وقول
الغزالي إن الإجماع حجة على أحمد لكونه مسبوقا به مردود ورد لأنا لا نسلم أن السلف أجمعوا
على سقوط التكليف وكيف يثبت الإجماع مع مخالفة أحمد بن حنبل ومن وافقه مع كونه
أقعد بمعرفة الإجماع وقال السهروردي دعوى الإجماع مع مخالفة أحمد فاسد وإذا امتنع
فلا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة إمام من أئمة المسلمين إلى أنه خالف الإجماع وما
منه جاهلية بناء على مجرد وهم ودعوى غير كاذبة ثم إن أحمد رضي الله تعالى عنه ما أنكر
لعلو فضله في الأمور النقلية فكيف يظن به أنه خالف الإجماع ه قال إمام الحرمين — ية
قال القاضي إن الصلاة يسقط عندها التكليف لا بها كما يسقط التكليف بالأعذار الطارية
مثل جنون وغيره وهذا عندي كلام غث لا يرتضيه من يحصل هذا الفصل العظيم فإن
الأعذار التي يسقط بها الخطاب محصورة والمصير إلى سقوط التكليف ابتداء ودواما
بسبب معصية لا تبيح المكلف لا وجه له في الشريعة ه ثم غاية القاضي ادعاء — عاه
الإجماع على سقوط الأمر عن مقيم الصلاة في الأرض أو البقعة المغصوبة والذي ادعاه — ي
من الإجماع لا نسلمه فقد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون بالقضاء وقد نعلمها
الإجماع مع مخالفة السلف عسر ثم إن ظهر وصح ما نقلوه كما ذكروه فكما نقل عنهم
سقوط التكليف نقل عنهم أن الصلاة في الدار المغصوبة مأمور بها ولعل من ادعى
الإجماع على أن الصلاة في الدار المغصوبة ليست معصية أبعد كالأئمة من يدعي إجماع
السلف على أنها معصية يسقط الأمر بها وحاصل كلامه أنه منع الإجماع

قال رحمه الله تعالى قال القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان لان الكون
واحد وهو غصب واجيب باعتبار الجهتين عما سبق قالوا لو صحت لصح صوم يوم
النحر بالجهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه ليتحقق جهتان
او بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل ظاهر فيه اقول احتج القاضي ابو بكر
والمتكلمون على ان الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح من وجهين الاول قالوا لو صحت
لكان صحتها اما هو لكون الافعال الصادرة عن المصلي من الحركات والسكنات في الدار
المغصوبة متعلق الوجوب وهو ظاهر وكون الافعال المتعلقة للوجوب في الدار
المغصوبة وكونها شغلا لملك الغير كون واحد وهو غصب حرام فما هو متعلق الوجوب
هو بعينه متعلق التحريم فيلزم ان يكون الفعل الواحد طاعة ومعصية من جهة واحدة
وهو محال والجواب ان هذا الفعل الصادر عن المكلف له ثلثة اكوان كونه
صلاة وكونه غصبا وكونه صادرا عن المصلي في الدار المغصوبة فجهة كونه غصبا غير جهة
كونه صادرا عن المصلي فمن جهة كونه غصبا هو معصية ومن جهة كونه صلاة هو طاعة
فجهة الغصب مغايرة لجهة الطاعة واذا تغاير الكونان كان متعلق النهي غير متعلق
الوجوب فتحقق الجهتان فيندفع المحال الثاني قالوا لو صحت الصلاة في الدار
المغصوبة باعتبار الجهتين لصح صوم يوم النحر باعتبار الجهتين واللازم باطل فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلان كل واحد منهما عبادة يتقرب بها الى الله تعالى وفي ذلك
وجهين واما بيان بطلان اللازم فلان الاجماع منعقد على انه لا يصح صوم يوم
النحر بوجه من الوجوه والجواب من وجهين الاول ان صوم يوم النحر الذي هو متعلق
الحرمة مقيد بكونه في يوم النحر فهو اخص من مطلق الصوم ومطلق الصوم جزء من
الصوم المقيد بيوم النحر ويستحيل وجود المقيد بدون وجود المطلق فصوم يوم النحر
غير منفك عن الصوم بوجه من الوجوه واذا لم ينفك عنه فلا يتحقق فيه جهتان بخلاف
الصلاة في الدار المغصوبة فان متعلق الحرمة هو شغل ملك الغير وهو اعم من
شغلها بالصلاة فيجوز انفكاك شغل ملك الغير الذي هو متعلق الحرمة عن الصلاة
ضرورة جواز انفكاك الاعم عن الاخص الثاني

ان صوم يوم النحر منهي عنه نهي تحريم بالاتفاق ونهي التحريم لا يعتبر تعدد الجهات الا
بدليل ظاهر فيه وههنا لم يرد دليل على تعدد الجهات فيجب حمل النهي على حقيقته فنقول
الشارع حرمت عليك صوم يوم النحر انما هو تحريم امتثال يوم النحر من اولياء الله مع
البنية اذ لا يفهم منه عند اطلاقه غير هذا المعنى وهو دليل الحقيقة فمن اراد صرف
النهي الى غير ظاهر عن حقيقته بحيث يقول ان صوم يوم النحر صحيح باعتبار الجهتين يلزمه
ان ياتي على ذلك بدليل ظاهر فيه يدل عليه فان قيل يلزمكم هذا بعينه في الطلاق في
زمن الحيض فانه منهي عنه وهو كونه منهيا عنه فليس بحرام اذ لو كان محرما لما كان معتبرا
لكنه معتبر عند الشافعي ومالك واكثر العلماء قلنا انما قضى الشافعي ومالك باعتبار
الطلاق في زمن الحيض وصحته لانه وجد فيه دليل شرعي مختص به صرف النهي عن حقيقته
الى امر خارج عنها وهو ما يقتضي التندم من تطويل العدة ولحوق الندم عند الشك في وجود
الولد بخلاف صوم النحر فانه لم يوجد فيه دليل اذ قال رحمه الله تعالى واما من توسط
ارضا مغصوبة فحظ الاصولي بيان استحالة تعلق الامر والنهي معا بالخروج وخطا ابي هاشم
واذا تعين الخروج للامر قطع بنفي المعصية بشرطه وهو قول الامام باستصحاب
حكم المعصية مع الخروج ولا نهي يتعبد ولا جهتين لتعذر الامتثال اقول اما من
توسط ارضا مغصوبة فقال الجمهور انه مامور بالخروج منها غير منهي عنه والا لكان
المنهي الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه معا وهو محال وقال ابو هاشم لا يجوز
له المكث فيها لانه غاصب به ولا الخروج منها لانه غاصب به ايضا وقال امام الحرمين
من توسط ارضا مغصوبة فهو مامور بالخروج منها لان المكث في ملك الغير بغير اذنه
لا يجوز ويستمر عليه حكم المعصية مع خروجه منها لانه هو الذي اوقع نفسه في هذه
الورطة وليس منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذل المجهود في الخروج منها اذا عرفت
هذا فحظ الاصولي في هذا المقام ثلثة اشياء الاول بيان استحالة تعلق الامر والنهي معا
بالخروج والثاني بيان خطاء ابي هاشم في قوله لا يجوز له الخروج منها ولا المكث فيها والثالث
بيان بعد قول امام الحرمين من حيث حكم باستصحاب حكم المعصية عليه في حال الخروج
اما بيان استحالة تعلق الامر والنهي بالخروج فمان يقال ان زال الغصب في هذه الحالة مامور
به ولا سبيل الى تركه الا بالخروج فيكون

الخروج مامور به أيضا لأن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به على ما تقدم
وإذا كان الخروج مامورا به فلا يكون منهيا عنه وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد مامورا
به ومنهيا عنه وهو جمع بين النقيضين لأن المامور به مستدعى فعله والمنهي عنه مستدعى
تركه فيكون الفعل الواحد في الحالة الواحدة مستدعى فعله وتركه معا وهو محال ه
وأما بيان خطاء أبي هاشم فبأن يقال الخطاء في قولك إنه لا يجوز له الخروج منها لأنه أي الغصب
غاصب به والغصب عبارة عن شغل ملك الغير بغير إذنه على قصد الاستيلاء
والتعدي والخارج من الأرض في حال كونه مامورا بالخروج منها على قصد التوبة والندم
ليس مستوليا عليها ولا متعديا كما أن المولج في الفرج المحرم مامورا بالنزع على
قصد التوبة والندم لا على قصد التلذذ مع أن العقل والشرع كما كان بان ارتكاب
أدنى الضررين يصير واجبا نظرا إلى دفع أعلاهما كوجوب أكل طعام الغير على المضطر
في المخمصة وشرب الخمر على من غص بلقمة ولا شك أن الخروج المامور به أو المطلوب
أقل من ضرر المكث المنهي عنه فيكون واجبا لدفع الضرر الأعلى الذي هو المكث قوله
وإذا تعين الخروج للأمر قطع بنفي المعصية به بشرطه أي إذا تعين الخروج من
الأرض المغصوبة لكونه مامورا به وجب القطع بنفي المعصية عنه في حال الخروج
إذا خرج عن الشرط المامور به وهو كونه مستصحبا للتوبة والندم متضرعا في
خروجه من أقرب الطرق ه وأما بيان بعد قول إمام الحرمين حيث قال إن حكم
المعصية مستمر عليه في حال الخروج فبأن يقال المعصية من لوازم النهي وحيث فقد
الملزوم الذي هو النهي فقد اللازم الذي هو المعصية والقول باستمرار المعصية عليه
مع انقطاع النهي عنه يوهم اعتبار المتباينين ومما كونه عاصيا بالفعل مع كونه غير
منهي عنه ولا يمكن اعتبار الجهتين في هذه الصورة كما في الصلاة في الدار المغصوبة
لأن الصلاة يمكن وقوعها منفكا عن شغل ملك الغير ولا يمكن امتثال الأمر بالخروج
منفكا عن الغصب ه

القسم الثالث في المندوب وفيه مقدمة

ومسألتان ه أما المقدمة ففي تعريفه ه اعلم أن المندوب له معنيان لغوي وشرعي
أما اللغوي فهو ماخوذ من الندب وهو الدعاء إلى أمر مهم قال الشاعر

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا ه وأما في الاصطلاح
فعلى رأي المصنف ما ينتهض فعله خاصة للثواب ه فقوله ما ينتهض جنس للمندوب
وغيره وفيه احتراز عن المباح والحكم الوضعي ه وقوله فعله ليخرج الحرام والمكروه
وقوله خاصة للثواب ليخرج الواجب فإنه لا ينتهض فعله للثواب خاصة بل للثواب وخوف
العقاب معا ه وقال صاحب الأحكام هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على
تركه مطلقا ه وقال صاحب المحصول هو ما يكون فعله راجحا على تركه في نظر الشرع
ويسمى سنة ومستحبا ومرغبا فيه وتطوعا ونافلة وفضيلة ه أما السنة فهي الطريقة
ويقال سن الماء إذا جرى على نسق ه ومنه قوله تعالى سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا أي فيه
أي طريقتهم وقول الشاعر فلا تجزعن من سنة أنت سرتها ه أي من طريقة سرت
وقال بعضهم لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه وندبيته بأمر
الرسول عليه الصلاة والسلام أو بإدامته على فعله كالختان والوتر والإقامة والأذان ن
وأما المستحب فهو ماخوذ من المحبة على معنى أن الله تعالى أحبه ه وعلى هذا التفسير
إشكال وهو أن المحبة عند أكثر الفقهاء وأصحابنا مفسرة بالإرادة وإرادة الله تعالى واجبة
النفوذ فيما تعلقت به لا تستحيل أن يكون الفعل مرادا لله تعالى وهو غير واقع وحينئذ
يلزم أن يكون كل فعل مستحب واجب الصدور من المكلف وليس كذلك ه وأما المرغب
فيه فلأن فيه ثوابا كثيرا ه وأما التطوع فلأن الذي يأتي بالمندوب مطيع لله تعالى
وأما النافلة فلكون ثوابه أكثر أي زائدا على ثواب الواجب إذ النفل في اللغة الزيادة ه ي
وأما الفضيلة فلما يحصل للآتي به من المزية على من لم يأت به ه وأما المسألتان فالأولى
قال رحمه الله تعالى المندوب مامور به خلافا للكرخي والرازي ه لنا أنه طاعة والأمر
قسموا الأمر إلى إيجاب وندب قالوا لو كان لكان تركه معصية لأنها مخالفة الأمر
وللحديث لأمرتهم بالسواك قلنا المعنى أمر الإيجاب فيها أقوال اختلفوا في
المندوب هل هو مامور به أم لا فذهب الجمهور إلى أنه مامور به وذهب أبو الحسين
الكرخي وأبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه غير مامور به ه والحق ما ذهب إليه
الجمهور والدليل عليه من وجهين الأول أن المندوب يسمى طاعة بالاتفاق وليس كونه
طاعة إلا لأن الفعل المندوب

ولا لكان طاعة بتقدير ورود النهي عنه والا لصفة من الصفات التي يشاركه فيها غيره
من الحوادث والا لكان كل فعل حادث طاعة ولا لكونه مرادا لله تعالى والا لكان كل فعل مراد
الوقوع طاعة ولا لكونه مثابا عليه لانه لو ورد فيه وعيد لتحقق استحالة الخلف في خبر
الشارع والثواب غير لازم له بالاتفاق والاصل عدم ما سوى ذلك فيتعين ان يكون
طاعة لكونه مامورا به وقد جاء بذلك صريحا قال الشاعر ٥
ولو كنت ذا امر مطاع لما بدا توانٍ من المامور في كل امر كان الثاني انه قد شاع
وذاع لغة وشرعا تقسيم الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد التقسيم
مشترك بين القسمين فيلزم ان يكون المندوب مامورا به ٥ احتج القايلون بانه
ليس مامورا به من وجهين الاول قالوا لو كان المندوب مامورا به لكان تركه معصية
لانه مخالفة الامر ولذلك يقال لمن قال فلان فعصى امره ومنه قول الشاعر ٥
امرتك امرا جازما فعصيتني ٥ وليس ترك المندوب معصية بالاجماع فلا يكون مامورا به
الثاني ان المندوب لو كان مامورا به لما صح قول النبي صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة لان كلمة لولا تدل على انتفاء الشي لوجود غيره
فيفيد نفي الامر بالسواك لوجود المشقة والسواك مندوب اليه بالاجماع فلو كان مامورا
به للزم ان يكون مامورا به غير مامور به معا وهو محال وكذا قوله عليه السلم لبريرة
وقد عتقت تحت عبد لو راجعتيه فقالت بامرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فنفى الامر
عن الشفاعة مع كونها مندوبا اليها بالاتفاق ٥ قلت المعنى في الصورتين امر الايجاب
اما الصورة الاولى فلان المراد بقوله امرتك امرا جازما فعصيتني امر الايجاب لان المعصية
انما هي من لوازم مخالفة امر الايجاب لا من لوازم مخالفة مطلق الامر ويجب ان يكون
كذلك جمعا بين ما ذكروه من الاطلاق وبين ما ذكرناه من الدليل ٥ واما الصورة
الثانية فيحمل الامر في الحديثين على امر الايجاب ايضا ٥ اما الحديث الاول فيكون
السواك مامورا به امر ندب والنفي عنه انما هو لامر الايجاب فيكون التقدير
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك لامر الايجاب ولذلك قيده بالمشقة كانه
لا يلحقه في عدم امر الايجاب ٥ واما الحديث الثاني فكذلك ايضا فان معناه لا امرك
بمراجعته زوجك امر ايجاب ٥ تنبيه اذا ثبت ان المندوب مامور به فهو حسن صحيح

الاعتبارات

الاعتبارات التي تقدم ذكرها في مسالة التحسين والتقبيح وهل هو داخل في مسمى الواجب
ام لا ٥ اختلفوا فيه والكلام عليه نفيا واثباتا كما سياتي بيانه في ان المباح هل هو
جنس الواجب ام لا ٥ الثاني ان المندوب لا يصير واجبا بالشروع فيه على الاصح
لانه قبل الشروع كان جايز الترك فيكون جايز الترك بعده ايضا عملا بالاستصحاب فان
قيل الاستصحاب انما يعمل به اذا لم يرد رافعه نص وههنا قد رفعه النص من الكتاب
والسنة ٥ اما الكتاب فقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ٥ واما السنة فقوله عليه السلم
اما ح لما قال له السايل هل يجب علي غيرها فقال له الا ان تطوع مفهومه الا ان تطوع فيجب عليك
قلت الاية فليست على عمومها لوجوب ابطال الاعمال التي على خلاف الشرع ٥ واما
الحديث فلا نسلم ان المفهوم حجة ولئن سلم ذلك فهو معارض بحديث اخر وهو قوله عليه السلم
الصايم امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر واذا ثبت ذلك في الصوم ثبت في سائر
التطوعات اذ لا قايل بالفرق ٥ المسالة الثانية قال رحمه الله المندوب ليس بتكليف
خلافا للاستاذ وهي لفظية اقول اختلف اصحابنا في المندوب هل هو من احكام
التكاليف التكليف ام لا فذهب الجمهور الى انه ليس من احكام التكليف وذهب الاستاذ ابو اسحق
الاسفراييني الى انه من احكام الله التكليفية والحق ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه
ان التكاليف انما يكون بما فيه كلفة ومشقة والمندوب مساو للمباح في كونه مخيرا
فيه بين الفعل والترك من غير حرج مع زيادة الثواب على الفعل والمباح ليس من افعال التكليف
على ما سنذكره فالمندوب يجب ان يكون كذلك ٥ واما الاستاذ فانه اراد بقوله ان المندوب
تكليف انه لا يخلو عن كلفة ومشقة لانه سبب الثواب فان فعله المكلف رغبة في الثواب فلا
شك ان فعله شاق عليه كفعل الواجبات وان تركه شق عليه ايضا لما فاته من الثواب
الجزيل بفعله وربما كان اشق عليه من الفعل وهو خلاف في ترك المباح ٥ قلنا يلزم على هذا
ان يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب حكما تكليفيا لانه ان اتى بالفعل
رغبة في الثواب الذي هو سببه وهو شاق عليه فان تركه شاق عليه ايضا لما فاته من
الثواب وهو خلاف الاجماع ولزمه اذا بلغه تكليف وجوب اعتقاد كونه مندوبا وهي لفظية
فلا حرج في التسمية وبهذا يعني الخلاف في المسالة لفظي ٥ وهذا معنى قول المصنف
بل الاستاذ ما اراد الا هذا المعنى ٥ القسم الرابع في المكروه ٥
وفيه مقدمة ومسائل ٥ اما المقدمة ففي تعريفه

اعلم أن المكروه له معنيان لغوي وشرعي أما اللغوي فهو مأخوذ من الكراهة وهي
الشدة في الحرب ومنه قولهم حمل كره أي شديد الرأس وفي معناه الكره والكراهية
وقيل الكره المشقة التي تنال الإنسان من خارج مما يحمل عليه بإكراه والكراهة ما يناله
من ذاته مما يعافه إما من جهة الطبع أو من جهة العقل أو من جهة الشرع ولهذا
يصح أن يقال في الشيء الواحد أريده وأكرهه يعني أريده من حيث الطبع وأكرهه من
جهة العقل أو الشرع أو أريده من حيث العقل أو الشرع وأكرهه من حيث الطبع
كل ذلك منقول عن أهل اللغة وأما في الشرع فيطلق بإزاء أربعة أمور الأول
أنه يطلق بإزاء الحرام فحده بهذا الاعتبار هو حد الحرام الذي تقدم ذكره من غير
زيادة ولا نقصان وكثيرا ما استعمله مالك والشافعي بهذا المعنى يقول كل واحد
منهما أكره كذا فيريد التحريم الثاني أنه يطلق بإزاء ترك الأولى كترك صلاة الضحى وحده
بهذا الاعتبار أن يقال هو ما يكون فعله راجحا على تركه في نظر الشرع وتسميته مكروها
بهذا الاعتبار ليس لنهي ورد فيه بل لكثرة الثواب الذي في الفعل المتروك وليس المراد
بقولهم ترك الأولى أن كل ما هو خير من غيره لأنه يلزم على ذلك أن يكون الإنسان دائما
متلبسا بالمكروه لأنه ما من ساعة إلا ويترك المكلف ما فعله خير من تركه من صلاة
وصدقة وزيارة مريض وتشييع جنازة وذلك في غاية البعد قال إمام الحرمين
في النهاية المراد ترك الأولى المنضبط في الشرع نحو الضحى وقيام الليل وما لا تحديد
فيه ولا ضابط من المندوبات لا يسمى تركه مكروها الثالث أنه يطلق بإزاء ما
نهى الشارع عنه نهي تنزيه كالصلاة في الأوقات والأماكن المكروهة وهذا الذي نقله
أكثر الأصوليين بالتحديد وحده على رأي المصنف ما ينتهض تركه للثواب خاصة
فقولنا ما ينتهض كالجنس للمكروه وغيره وفيه احتراز عن الإباحة والحكم الوضعي
وقوله تركه يخرج الواجب والمندوب وقوله للثواب خاصة يخرج الحرام
فإن تركه ليس للثواب خاصة بل للثواب وخوف العقاب وقال صاحب المحصول
ما يكون تركه راجحا على فعله في نظر الشرع الرابع أنه يطلق بإزاء ما
في القلب منه حزازة وإن كان الغالب على

الظن حله كأكل لحم الضبع وحده بهذا الاعتبار أن يقال هو الذي فيه شبهة وتردد وأما
المسألة الأولى قال رحمه الله تعالى المكروه منهي عنه أقول اختلفوا في المكروه
هل هو منهي عنه أم لا فذهب الجمهور إلى أنه منهي عنه وذهب أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي
إلى أنه غير منهي عنه والكلام في الجانبين تنبيها وأجوبة كما تقدم في المندوب المسألة
الثانية قال رحمه الله تعالى المكروه غير مكلف به أقول اختلفوا في المكروه هل هو من أحكام
التكليف أم لا فذهب الجمهور إلى أنه ليس من الأحكام التكليفية وذهب الأستاذ أبو إسحق
إلى أنه من الأحكام التكليفية والكلام أيضا كما تقدم في المندوب قوله ويطلق أيضا على
الحرام وعلى ترك الأولى يعني ما ذكرناه من القسمين الأولين من الإطلاقات الأربعة المتقدم ذكرها
القسم الخامس في المباح وفيه مقدمة وأربع مسائل أما المقدمة ففي تعريفه اعلم أن
المباح معنيان لغوي وشرعي أما اللغوي فهو مأخوذ من الإباحة وهي الظهور والإعلان
ومنه قولهم باح فلان بسره إذا أظهره وقد يكون أيضا بمعنى الإطلاق والإذن في الشيء ومنه قولهم
أبحته كذا أي أطلقته له وأذنت له فيه وأما في الشرع فقال صاحب المحصول هو ما
أعلم فاعله أو دل على أنه لا ضرر عليه في فعله ولا في تركه ولا نفع في الآخرة وهو ضعيف لأربعة
أوجه الأول أن أعلم من الألفاظ المشتركة التي يجب أن تصان الحدود عنها بيان الاشتراك أنه
يقال أعلمه أخبره وأعلمه إذا وضع على الشيء علامة يعرف بها الثاني أن قوله أعلم حشو
لا حاجة إليه ولو اقتصر على قوله ما دل فاعله لكان كافيا لأنه ما من مباح إلا وفيه دليل
شرعي الثالث أن دل مشترك لأن الدليل في اللغة يطلق على معان كثيرة قد تقدم ذكرها في أول
الكتاب وإذا كان من الألفاظ المشتركة وجب أن تصان الحدود عنها لما تقدم في المنطق الرابع
أن أو للشك ودخول الشك في الحدود غير جائز فإن قيل هي للتنويع قلنا اللفظ صالح
لكل منهما فيكون محتملا والحد يأبى ذلك وقيل المباح ما خير المكلف فيه بين فعله وتركه شرعا
وهذا منقوض بخصال الكفارة والواجب الموسع فإنه ما من خصلة إلا والمكلف مخير بين
فعلها وتركها وبتقدير فعلها لا تكون مباحة وما من جزء من أجزاء الوقت ما عدا الجزء
الأخير إلا والمكلف مخير بين فعل الصلاة فيه وتركها إلى الجزء الذي يليه وبتقدير إيقاعها
في جزء من تلك الأجزاء لا تكون مباحة بل واجبة وقيل المباح هو ما استوى جانباه
في علم الثواب والعقاب وهذا منقوض بأفعال

الذي تعالى فإن الحصاد وعليه وليست مباحة ٥ وقيل هو للإذن في فعله وتركه
شرعا من غير مدح ولا ذم ٥ وقيل هو ما دل الدليل فيه على التخيير بين الفعل والترك
من غير بدل ٥ تنبيه حد المباح بالمستوي الطرفين هو اصطلاح المتأخرين ٥ وحده بما بأن تنبيه
كان الأمر لم عليه هو حد المتقدمين ٥ والفرق بين الاصطلاحين ظاهر لأن الأول لا
يندرج فيه الواجب والمندوب والمكروه والثاني يندرج ذلك فيه ٥ وعلى اصطلاح المتقدمين
جاء قوله عليه السلام أبغض المباح إلى الله تعالى الطلاق والبغضة تقتضي رجحان طرف
الترك وعليه أيضا جاز وصف الفعل بكونه مباحا وإن كان تركه حراما كقولنا في سفك دم
المرتد أنه مباح مع كونه لا تجوز تركه سفك دمه وتسمية المباح حلالا وطلقا بكسر
الطاء ٥ وأما المسائل فالأولى قال رحمه الله تعالى يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا
يمتنع شرعا أو عقلا وعلى ما استوى الأمران فيه وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين
أقول الجائز يطلق على أمور خمسة ٥ الأول يطلق على المباح الذي ورد الشرع
بالتخيير بين فعله وتركه من غير تخصيص أحدهما بثواب فيقال لبس الثياب اللينة جائز
وأكل المطاعم اللذيذة جائز ولذا كان ذلك مباحا ٥ الثاني أنه يطلق على ما لا يمتنع شرعا
سواء كان واجبا أو مندوبا أو مكروها فيقال صوم رمضان جائز وإن كان واجبا وصلاة
الضحى جائزة وإن كان مندوبا والصلاة في الأوقات المكروهة جائزة وإن كانت
مكروهة ٥ الثالث أنه يطلق على ما لا يمتنع عقلا سواء كان واجبا أو غير واجب
فيقال قيام العرض بالجوهر جائز ولذا كان واجبا ٥ الرابع أنه يطلق على ما يستوي الأمران
فيه في الشرع والعقل وهو المراد بقوله وعلى ما استوى الأمران فيه فيهما أي في الشرع
والعقل فيقال الأكل قبل طلوع الفجر جائز عقلا وجائز شرعا وبعد طلوع الفجر
جائز عقلا وممتنع شرعا ٥ الخامس أنه يطلق على ما يشك في امتناعه عقلا وشرعا
وعلى ما يشك في استواء الأمرين فيه عقلا وشرعا وهو المراد بقوله وعلى المشكوك فيه
فيهما أي في الشرع والعقل بالاعتبارين أي باعتبار عدم الامتناع الشرعي والعقلي
وباعتبار استواء الأمرين في الشرع والعقل وقد يسمى هذا الفعل بالمحتمل ٥
المسألة الثانية قال رحمه الله تعالى الإباحة حكم شرعي خلافا للمعتزلة لنا لبعض
أنه خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع

شرعيا
قلنا انتفاء الحرج لا ينافي كونه حكما شرعيا ٥ أقول اختلفوا في الإباحة هل هي
حكم شرعي أم لا ٥ فذهب الجمهور إلى أنها حكم شرعي ٥ وذهب بعض المعتزلة إلى أنها ليست
من الأحكام الشرعية والحق ما ذهب إليه الجمهور والدليل عليه أن الإباحة هي خطاب
الشارع بالتخيير بين الفعل والترك من غير بدل كما تقدم فيكون حكما شرعيا ٥ قالت
المعتزلة لا معنى للإباحة إلا ما انتفى الحرج عن فعله وتركه وذلك ثابت قبل ورود
الشرع ومستمر بعده فلا يكون حكما شرعيا قلنا استمرار انتفاء الحرج لا يمنع من
كونها حكما شرعيا إذا كان التخيير من خطاب الشارع ٥ المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى
ح المباح غير مأمور به خلافا للكعبي لنا أن الأمر طلب يستلزم الترجيح ٥ قالوا كل مباح
ترك حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وتأول الإجماع على
ذات الفعل لا بالنظر إلى ما يستلزمه جمعا بين الأدلة ٥ أقول اختلفوا في المباح
هل هو واجب مأمور به أم لا ٥ فذهب الفقهاء والأصوليون قاطبة إلى أن المباح غير
مأمور به وحكى أصحابنا في كتبهم عن أبي القسم الكعبي وأتباعه أنه لا مباح في الشرع
بل كل ما يفرض أنه مباح فهو واجب مأمور به ٥ والحق ما ذهب إليه الجمهور والدليل عليه
من وجهين الأول أن الأمر يستلزم ترجيح الفعل على الترك وهو غير متصور في المباح ح
إذ لا ترجيح فيه لأحد الطرفين على الآخر كما تقدم في تحديده ٥ الثاني أن الأمة أجمعت على
انقسام الأحكام إلى الوجوب والندب والإباحة وغيرها والمباح واقع بإجماعهم فمن
أنكره وقال إنه واجب مأمور به يكون خارقا للإجماع ٥ احتج الكعبي وأتباعه بأن
قالوا كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجب فينتج من الشكل الأول أن المباح واجب ٥
أما بيان الصغرى فلأنه ما من فعل يوصف بكونه مباحا إلا ويتحقق بالتلبس به ترك
حرام ما ٥ وأما بيان الكبرى فبين القطع وإذا كان ترك الحرام لا يتم إلا بالتلبس بضد
من أضداده ومن جملة أضداده المباح فيكون المباح واجبا لأن ما لا يتم الواجب إلا به
فهو واجب كما تقدم ٥ وأما الإجماع المحتج به فأجاب عنه بأن قال يجب تأويله بأن يحمل على
ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به بسبب توقف ترك الحرام عليه فإنه إذ ذاك
لا يكون مأمورا به ٥ قال ويجب المصير إلى هذا التأويل ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصى
الإمكان ٥ قال رحمه الله تعالى

واجيب بجوابين احدهما انه غير متعين لذلك فليس بواجب وفيه تسليم ان الواجب
واحد وفعله فهو واجب قطعا ○ الثاني الزامه ان الصلاة حرام اذا ترك بها واجب
وهو يلتزمه باعتبار الجهتين ولا يخلص الا ان يجاب ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او
عادي فليس بواجب ○ اقول اجاب الجمهور عما ذكره الكعبي من الدليل بجوابين الاول
وهو الذي عول عليه صاحب المحصول واكثر المتاخرين وهو ان ترك الحرام اعم من المباح
لان ترك الحرام كما يكون بفعل المباح يكون ايضا بفعل الواجب والمندوب والمكروه
وما لا حكم فيه البتة كفعل الساهي والنايم واذا كان كذلك كان المباح شيئا يترك
به الحرام لا انه ترك الحرام اذ هو فرد من افراد ما يترك به الحرام وهو غير متعين
لذلك لان المقصد اذا كان له وسيلتان فلا يتعين احداهما كما اذا كان لنا طريقان
الى البيت الحرام فلا يجب علينا سلوك احدهما عينا فكذلك المباح لا يتعين لترك بيت الله
الحرام ○ قال المصنف وهذا الجواب ضعيف لانه اذا ثبت ان ترك الحرام واجب
وانه لا يتم تركه الا بالتلبس بضد من اضداده وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وحينئذ يكون ذلك تسليم ان الواجب من الاضداد واحد غير معين فاي فعل عينه
المكلف بالتلبس به يصير واجبا فعند التلبس بفعل المباح يكون واجبا بالاتفاق على
تقدير تسليم المقدمات المتقدم ذكرها ○ الثاني الزام الكعبي على هذه القاعدة
اشيا كلها باطلة بالاتفاق احدها ان تكون الصلاة حراما اذا ترك بها واجبا آخر
وثانيها ان فعل الحرام يكون التلبس به واجبا اذا ترك به محرما آخر وثالثها ان المندوب
والمكروه يجب ان يكون كل واحد منهما واجبا اذ يتحقق بالتلبس بهما ترك حرام ما
وكل ذلك باطل ○ قال المصنف وهذا ايضا ضعيف لان للكعبي ان يلتزمه باعتبار
الجهتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ○ والصلاة التي يترك بها واجب آخر تكون
واجبة باعتبار امر الشارع بها وحراما لكون المكلف ترك بها واجبا ○ والحرام
الذي ترك به محرم آخر يكون محرما باعتبار نهي الشارع عنه وواجبا باعتبار كونه
ترك الحرام آخر وكذلك القول في المكروه والمندوب واذا كان كذلك فلا تخلص عما قاله الكعبي المندوب والمكروه
الا بان يلتزم ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي فهو ليس بواجب وفي التزام
ذلك خرق القاعدة الممهدة على الاصول [illegible] ○ قال صاحب الاحكام [illegible]
الجوابين مما ذكره المصنف وبالجملة فان استبعد

غيرهم

مستبعد ما قاله الكعبي فهو في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عنده حله وقد
حللناه في شرحنا الكبير لهذا الكتاب وبينا فساد مذهب الكعبي من ثلثة اوجه
فعليكم بمطالعته ○ المسألة الرابعة قال رحمه الله تعالى وقول الاستاذ الاباحة تكليف
بعيد ○ اقول اختلفوا في الاباحة هل هي من احكام التكليف ام لا فاتفق جمهور
العلماء على انها ليست من احكام التكليف وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني هي من احكام في المسألة
التكليف والخلاف لفظي لان النافي يقول التكليف لا يكون الا بطلب ما فيه كلفة
ومشقة ومنه قولهم كلفتك امرا عظيما اي حملتك ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب في
المباح فلا كلفة فيه ولا مشقة لكونه مخيرا فيه بين الفعل والترك واما المثبت
فيقول انما سميته تكليفا لانه يجب على المكلف اعتقاد كونه مباحا ○ قال المصنف والذي
قاله المثبت بعيد لان اعتقاد كون الفعل مباحا مغاير لنفس الفعل فالتكليف بذلك
الاعتقاد لا يكون تكليفا بنفس ذلك الفعل ○ المسألة الخامسة قال رحمه الله تعالى المباح
ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم ○ لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير ○ قالوا
ماذون فيهما واختص الواجب ○ قلنا تركتم فصل المباح ○ اقول اختلفوا في المباح
هل هو جنس للواجب ام لا فذهب قوم الى انه جزء له ○ والحق انه ليس بجنس بل المباح مان لو كان
والواجب نوعان للحكم ○ والدليل على ذلك ان المباح لو كان جنسا للواجب لكان الواجب
نوعا له واذا كان كذلك فكلما وجد الواجب وجد المباح لاستحالة وجود الاخص بدون
الاعم وكلما وجد المباح كان المكلف مخيرا فيه بين الفعل والترك فينتج ان كلما وجد
الواجب كان المكلف مخيرا فيه بين الفعل والترك وهو باطل بالاتفاق فثبت ان المباح
ليس بجنس للواجب ○ احتج القايلون بانه جنس له بان قالوا المباح هو الماذون في فعله
وتركه او ما لا حرج في فعله ولا في تركه وهذا المعنى متحقق في الواجب والزيادة التي مان الاثم
اختص بها الواجب وهو كونه يلام على تركه لا ينافي اشتراكهما في الاذن او دفع الحرج
قلنا الجواب عنه انكم تركتم فصل المباح وهو عدم الملام على الترك فان المباح
هو الماذون فيه او ما لا حرج فيه مع كونه لا يلام على تركه ○ فالواجب والماذون فيه
او ما لا حرج فيه اشتركا في الاذن او عدم الحرج واختص الواجب بفصل وهو الذم على
الترك واختص المباح بفصل وهو كونه لا يذم على تركه واذا كان كل واحد منهما ماذونا
فيه او لا حرج فيه واختص

واختص كل واحد منهما على الآخر بفصل مميز لم يكن حصل لعدمها جنس والكل نوع له
أو من العكس بل الحق أن يكونا نوعين للقدر المشترك بينهما وهو الأثر . القسم
السادس في الأحكام الثابتة بخطاب الوضع قال رحمه الله تعالى الوضع . أقول قد
تقدم أن الحكم ينقسم إلى خطاب تكليف وإلى خطاب وضع . ولما تكلم على الأحكام التكليفية
شرع يتكلم في الأحكام الثابتة بخطاب الوضع وتسمية الأقسام الخمسة خطاب
تكليف إنما هو توسع في العبارة لأن التكليف مأخوذ من الكلفة والمشقة وذلك
إنما يتحقق في الواجب للكلفة في تركه وفي المحرم للكلفة في فعله وما عداهما لا كلفة في
فعله ولا في تركه لأن الكلفة إنما هي توقع العقوبة الربانية وهي لا توجد في غيرهما فقد
تقدم بيان ذلك مفصلا . وإنما سمي هذا القسم خطاب وضع لأنه شيء وضعه الله تعالى
في شرائعه لا أنه أمر به عباده ولا أناطه بأفعالهم من حيث هو خطاب وضع ولذلك
لا يشترط العلم والقدرة في أكثر خطاب الوضع كالتوريث فإن الإنسان إذا مات له قريب
دخلت التركة في ملكه حتى أنه لو كان فيها رقيق يعتق عليه عتق عليه وإن لم يعلم
بشيء من ذلك ولتبين ذلك بقدرته وكالتطليق باعتبار الزوج فلو كان مجنونا غير
عالم وكالضمان بالإتلاف وإن لم يعلم المتلف ما أتلفه لكونه نائما أو مجنونا ولا
قدرة له على التحرز عن ذلك وذلك كثير في الشريعة . وقد يشترط العلم والقدرة
في بعض الأحكام الثابتة بخطاب الوضع وذلك في كل فعل هو جناية كالزنا وشرب
الخمر ونحوهما مما هو سبب للعقوبة فإن قواعد الشرع تقتضي أن لا يعاقب من لم يقصد
المفسدة ولم يشعر بها أو وقعت بغير كسبه فلذلك اشترط العلم والقدرة فيها بخلاف
المثل السابقة فإنها ليست أسباب عقوبات فإن الإتلاف وإن كان جناية فليس
هو سبب العقوبة لأن الغرامة جابرة لا زاجرة والعقوبة لا تكون إلا زاجرة ويستثنى
من أسباب العقوبات نوع آخر وهو أسباب انتقال الأملاك في المنافع والأعيان
فإنه يشترط في هذه الأسباب العلم والرضى لقوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم
إلا عن طيب نفس منه وكان ذلك أصلا في ذلك وخطاب الوضع على ما ذكره
المصنف خمسة أصناف . الصنف الأول الحكم على الوصف بكونه سببا .
قال رحمه الله كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية

الصنف
كالزوال والمغوبية كالإسكار للملك والضمان والعقوبات . أقول هذا هو
الأول من الأحكام الثابتة بخطاب الوضع اعلم أن السبب معناه لغوي وشرعي أما
اللغوي فهو عبارة عما يتوصل به إلى مقصود ما ومنه سمي الطريق سببا والحبل سببا
لإمكان التوصل بهما إلى مقصود ما . وأما في الشرع فهو عبارة عن الوصف الظاهر
المنضبط الذي دل عليه الدليل الشرعي على كونه معرفا لإثبات حكم شرعي والاحتراز
بالقيود ظاهر وهو ينقسم إلى قسمين القسم الأول ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة
باعثة للشارع على الحكم وذلك كجعل الزوال علامة معرفة لوجوب صلاة الظهر في قوله
تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل . وفي قوله عليه السلام إذا زالت الشمس فصلوا
وكجعل طلوع هلال رمضان علامة معرفة لوجوب صوم الشهر في قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وفي قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وهذا القسم
شرع هو الذي أراده المصنف بقوله كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال . القسم
الثاني ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة للشارع على شرع الحكم وذلك كجعل الإسكار
علامة معرفة لتحريم شرب النبيذ لا لتحريم شرب الخمر الذي هو الأصل المقيس عليه فإن تحريم
شرب الخمر معروف بالنص أو الإجماع لا بالإسكار فلو كان معرفا لتحريم شرب الخمر للزم منه
الدور المحال لأن الإسكار لا يعرف كونه علة إلا بالاستنباط والاستنباط إنما يكون
بعد معرفة كون الحكم ثابتا في الأصل فحكم متقدم على معرفة الإسكار إذ هو مستنبط
منه فلو علم الحكم بالإسكار المستنبط منه للزم تقدم كل واحد منهما على الآخر وذلك دور
محال . وكجعل الملك علامة معرفة لجواز الانتفاع بالعين المملوكة والتصرف فيها وجعل
للتعازير إتلاف الصبي والمجنون علامة معرفة لوجوب الضمان في مال كل واحد منهما . وجعل
العمال الزنا والسرقة والقذف والردة وغير ذلك علامة معرفة للعقوبات والحدود و
وهذا القسم هو أراده المصنف بقوله والمغوبية كالإسكار للملك والضمان
والعقوبات . وإنما قال كالحكم على الوصف بالسببية جعله علامة على الحكم فكل
واقعة يعرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل لعموم الأدلة السمعية فلله تعالى فيها خطابان أحدهما
الحكم المعرف بالسبب والآخر بالسببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم فلله تعالى
في الزاني خطابان أحدهما جعل الزنا سببا لوجوب الحد

والثاني وجوباً لحرج عليه . وفائدة نصب الأوصاف أسباباً أن الله تعالى شرع الأحكام
وكلف بها عباده تفضلاً منه عليهم وقد علم الله سبحانه أن معرفة تلك الأحكام يعسر
على المكلف معرفتها في كل وقت لا سيما بعد انقطاع الوحي فجعل الأوصاف علامة عليها .
ومعرفات لها لئلا تتعطل بعض الوقائع عن الأحكام الشرعية فكأنه تعالى يقول إذا
وقع هذا الوصف في الوجود فاعلموا أني حكمت بكذا سواء كان السبب مما يتكرر كالزوال
وهلال رمضان والمعاملات والضمان وللعقوبات أو مما لا يتكرر كالاستطاعة
في الحج وغيره وسواء كان وصفاً وجودياً أو عدمياً شرعياً أو غير شرعي على ما سيأتي
تحقيقه في باب القياس إن شاء الله تعالى . وليس المراد بجعل الوصف سبباً أنه مؤثر
في الحكم إذ لو كان مؤثراً فيه لكان الحكم ثابتاً قبل ورود الشرع بل المؤثر في الحكم
هو الله تعالى والمراد من جعل الوصف سبباً إنما هو كونه علامة على الحكم كما تقدم
وعلى هذا التقدير إشكالان الإشكال الأول لو كانت السببية حكماً شرعياً لافتقر
في معرفتها إلى سبب آخر وكل واحد من الأسباب إما أن يفتقر إلى الآخر فيلزم الدور
وإما أن لا يفتقر إليه فيلزم التسلسل وكلاهما محال . الإشكال الثاني أن الوصف
المعرف للحكم إما أن يعرفه بذاته أو بصفة زائدة على ذاته فإن عرفه بذاته لزم أن
يكون معرفاً له قبل ورود الشرع كما أنه معرف له بعد وروده لأن ما بالذات لا
يختلف باختلاف الأوقات وذلك باطل وإن عرفه بصفة زائدة على ذاته كان الكلام
في تلك الصفة كالكلام في الأول ويلزم التسلسل وهو محال . والجواب عن
الإشكالين أن تعرف السببية هو خطاب الشارع أو الحكمة اللازمة للوصف مع اقتران
الحكم بها في صورة لا يستدعي معرفاً آخر فيها . الصنف الثاني الحكم على الوصف
بكونه مانعاً . قال رحمه الله تعالى وبالمانع المعلوم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة
في القصاص والسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة . أقول المانع
ينقسم إلى مانع الحكم وإلى مانع السبب . أما مانع الحكم فهو كل وصف وجودي
ظاهر منضبط مستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالأبوة
في باب القصاص مع القتل العمد العدوان فإن الأبوة تقتضي الإكرام والقتل بالقصاص
يقتضي الإهانة وحكمة السبب باقية وهي الضرر الحاصل للابن بقتل الأب . وهذا

التسبب

معنى قوله وبالمانع للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم في القصاص . وأما مانع
السبب فهو كل وصف وجودي يخل وجوده بحكمة السبب يقيناً كالدين في باب الزكاة مع ملك
النصاب فإن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة من حيث إنه مظنة الغنى ووجود
الدين يخل بذلك وهذا معنى قوله وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة . واعلم
أن الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام منها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره ومنها ما يمنع
ابتداءه دون استمراره ومنها ما هو مختلف فيه . أما الأول فكالرضاع فإنه يمنع
ابتداء حكم النكاح واستمراره أما ابتداؤه فواضح وأما استمراره فلأنه إذا طرأ الرضاع
على النكاح كما لو تزوج بنتاً في المهد فأرضعتها أمه فإنها تصير أخته فتحرم عليه . وأما
الثاني فكالاستبراء فإنه يمنع ابتداء الحكم ولا يبطل استمراره أما أنه لا يمنع ابتداء الحكم
فلأن المستبرأة كالمعتدة لا يجوز ابتداء العقد عليها صوناً لماء الغير عن الاختلاط
وأما أنه لا يبطل استمراره فلأنه لو غصب امرأة متزوجة أي زنا بها جبراً أو وطئت
بشبهة فإنه يجب الاستبراء من هذا الماء لئلا يختلط بحمل منه ولد يلحق بالغير في وطء الشبهة
أو يلحق عن منيه في الزنا والنكاح في ذلك مستمر لا يبطل بهذا الاستبراء . وأما الثالث
فكالإحرام فإنه مانع من وضع اليد على الصيد ابتداء وإن كان عنده صيد وطرأ الإحرام
عليه فهل يكون مانعاً من استمرار وضع اليد عليه بحيث يجب على المحرم إطلاقه وإزالة
اليد عنه أم لا . وكالطول فإن وجوده مانع من نكاح الأمة ابتداء فلو طرأ
وجود الطول فهل يبطل استمراره أم لا . وكوجود الماء فإنه مانع من التيمم ابتداء
فإذا طرأ وجود الماء فهل يبطل استمراره أم لا . اختلف العلماء في جميع هذه الصور . قال رحمه الله تعالى وإن كان
الصنف الثالث الحكم على الوصف بكونه شرطاً
المستلزم عدمه فهو الشرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة . أقول
للشرط معنيان لغوي وشرعي . أما اللغوي فهو العلامة ومنه قوله تعالى
فقد جاء أشراطها . وأما في الشرع فينقسم إلى شرط السبب وإلى شرط الحكم . أما
شرط السبب فهو كل ما كان عدمه مخلاً بحكمة السبب كالقدرة على التسليم في باب
البيع فإن البيع سبب لحل التصرف والانتفاع بالعين المبيعة والقدرة على التسليم
شرط للبيع فعدم القدرة مخل بهذا السبب .

وأما شرط الحكم فهو كل ما كان عدمه مستلزما لما يقتضي نقيض الحكم كالطهارة في باب
الصلاة وحولان الحول في باب الزكاة. وهذا معنى قوله فإن كان المستلزم عدمه فهو الشرط
فيها كالقدرة على التسليم والطهارة أي فإن كان المستلزم للإخلال بحكمة السبب أو لنقيض
الحكم إنما هو عدم الوصف فهو الشرط فيهما أي في السبب والحكم. بيانه الحكم الشرعي
موقوف الشارع على الوصف بكونه مانعا لا يمس الوصف المحكوم عليه على ما تقدم في
السبب. الصنف الرابع الحكم بالصحة والبطلان. قال رحمه الله: وأما الصحة
والبطلان أو الحكم بهما فأمر عقلي لأنها إما كون الفعل مسقطا للقضاء أو موافقة لأمر
الشرع والبطلان والفساد نقيضها. الحنفية الفاسد المشروع بأصله الممنوع بوصفه
أقول الصحة لها معنيان لغوي وشرعي. فأما اللغوي فهي عبارة عن الحالة التي
هي التمام لعراة الشيء مع البقاء على كماله وهذه الحالة هي ضد المرض الذي هو عبارة عن
فساد المزاج. وأما في الشرع فتارة يطلق في العبادات وتارة يطلق في عقود
المعاملات. أما في العبادات فهي عند الفقهاء عما أسقط القضاء والإعادة. وعند
المتكلمين عبارة عن موافقة أمر الشارع سواء وجب القضاء أو لم يجب فمن صلى وهو
يظن أنه متطهر ثم تبين له بعد ذلك أنه محدث فصلاته باطلة عند الفقهاء لكونها لم تمنع
من سقوط القضاء وصحيحة عند المتكلمين لأنها موافقة لأمر الشارع من حيث أن الله تعالى
أمره أن يصلي صلاة يغلب على ظنه طهارته وهو قد فعل ذلك ففعله موافق للأمر. واعلم
أنه لا خلاف بين الفريقين في الحكم لأنهم اتفقوا على أن المكلف موافق لأمر الشارع
وأنه مثاب على الفعل وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يطلع على الحدث وأنه يجب عليه
القضاء إذا اطلع عليه وإنما الخلاف بينهم في وضع لفظ الصحة هل هو موضوع في
الشرع لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أو لم يجب أو موضوع لما لا يمكن أن يتعقبه قضاء
فالخلاف إنما هو في التسمية فقط. ومذهب الفقهاء أنسب لكونه موافقا للوضع
اللغوي فإن الإناء إذا كان صحيحا من جميع الجهات إلا من جهة واحدة فإنه لا يسمى صحيحا
وإنما يسمى صحيحا ما لا كسر فيه البتة وهذه الصلاة مختلة بتقدير الاطلاع على عدم
الطهارة. وأما في عقود المعاملات فمعنى صحة العقد ترتب ثمرته المطلوبة منه
عليه وثمرة العقد هي التمكن من الانتفاع بالعين المعقود عليها

١٩٠

تصور له في النفس محال. وأما بيان بطلان اللازم وهو أنه لا يصح أن يكون المستحيل
مستدعي الحصول فلأن المستحيل غير متصور وقوعه واستدعاء حصول الشيء فرع تصور
وقوعه فهنا مقدمتان. أما بيان الأول منهما وهي قولنا إن المستحيل غير متصور
وقوعه فلأن المستحيل لو كان متصور الوقوع فلا يخلو إما أن يتصور مثبتا أو منفيا
فإن تصور مثبتا لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته وهو محال وإن تصور منفيا لم يتصور
وقوعه وإلا كان جمعا بين تصور النفي والإثبات وهو محال. وأما بيان المقدمة
الثانية وهي قولنا إن استدعاء حصول الشيء فرع تصور وقوعه فلأنه يستحيل من الإنسان
أن يحصل له ما لا خطور له ببال البتة. وإذا صحت هاتان المقدمتان أنتجتا من الشكل
الشكل الثاني أن المستحيل يمتنع أن يكون مستدعي الحصول. قال رحمه الله تعالى:
فإن قيل لو لم يتصور لم يعلم إحالة الجمع بين الضدين لأن العلم بصفة الشيء فرع تصوره
قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا
عن الضدين تصوره مثبتا. فإن قال يتصور ذهنا للحكم عليه لا في الخارج. قلنا فيكون
الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل
الخارج مستحيلة أو الذهني بخلافه. وأيضا يكون [illegible] هذا سؤال اعترض به
وأيضا الحكم [illegible] يستدعي تصور الخارج. أقول
القائلون بجواز التكليف بالمستحيل على هذا الدليل وبيانه أن يقال لا نسلم أن المستحيل
غير متصور إذ لو كان غير متصور لامتنع عليه الحكم بالاستحالة لأنه لا يمكن أن نحكم عليه
بالاستحالة لأن قولنا المستحيل غير متصور والجمع بين الضدين مستحيل فقد حكمنا
على المستحيل بكونه غير متصور وعلى الجمع بين الضدين بالاستحالة فلو لم يتصور المستحيل
لامتنع الحكم عليه بكونه غير مستحيل ولو لم يتصور الجمع بين الضدين لامتنع الحكم على
الجمع بينهما بالاستحالة إذ العلم بالشيء فرع تصور ذلك الشيء. قلت الجواب عن ذلك
أن نقول الجمع المتصور هو الجمع المعلوم بين المختلفات التي ليست متضادة وهو
المحكوم بنفيه عن الضدين ولا يلزم من تصور ذلك الجمع منفيا عن الضدين تصوره مثبتا
لهما. فإن قال المعترض نتصور المستحيل في الذهن ليحكم عليه بالاستحالة في الخارج
ولا نتصوره في الخارج. قلنا الجواب عنه [illegible]

الاول انه يلزم على هذا التقدير ان يكون الحكم الخارجي مستحيلة والحكم الذهني غير
مستحيل وهو فاسد لان من شروط الحكم الذهني ان يكون مطابقا للحقيقة الخارجية
اذ لو لم يكن مطابقا لها لكان الذهني خطاء الثاني انه يلزم على التقدير المذكور
ان يكون الحكم بالاستحالة مطلقا عليه ليس مستحيل في الذهن وهو محال الثالث
ان الحكم على الشي في الخارج دون تصوره في الذهن كان الحكم على الشي في الذهن
يستدعي وجود ذلك الشي في الذهن كان موجودا في الخارج اولم يكن وقد بينا هذه
المسالة في كتبنا الكلامية كشف في الانوار وغيره قال رحمه الله المخالف
لو لم يصح لم يقع الى قوله واجيب اقول لما ذكر دليل المذهب الذي اختاره
شرع يذكر دليل القايلين بجواز التكليف بالمحال وقد احتجوا على ذلك من وجهين الاول
قالوا لو لم يصح التكليف بالمستحيل لم يقع لكنه واقع فدل على انه جايز اما بيان
الملازمة فلان الوقوع يستلزم الجواز وذلك ظاهر واما بطلان اللازم فمن ثلثة
اوجه الاول ان الكافر بما مامور بالايمان وقد علم الله تعالى ان الايمان لا يقع منه وذلك
تكليف بالمستحيل وقوعه منه اذ لو وقع للزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو
محال وهذا معنى قوله لان العاصي مامور وقد علم الله انه لا يقع الثاني ان الله تعالى
قد اخبر عن قوم من الكفار انهم لا يؤمنون بقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون وبقوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون مع ان الاجماع منعقد
على ان القوم الذين اخبر عنهم انهم لا يؤمنون مكلفون بالايمان وذلك تكليف بما يستحيل
وقوعه منهم والا لزم الخلف في خبره تعالى وهو محال وهذا معنى قوله والخبر
عنه انه لا يؤمن الثالث ان الله تعالى كلف قوما بعبادته مع علمه تعالى بانهم
يموتون قبل التمكن من فعلها فقد كلفهم بما يستحيل وقوعه منهم والا لزم انقلاب
علمه تعالى جهلا وهو محال وهذا معنى قوله وكذا كل من علم بموته الرابع
انه تعالى كلف قوما بافعال ثم نسخها عنهم قبل تمكنهم من الاتيان بها مع علمه تعالى
بنسخ الفعل عنهم فيمتنع وقوعه منهم والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال
فقد كلفوا بالمستحيل وقوعه منهم وهذا معنى قوله ومن

معلق
نسخ عنه قبل تمكنه الخامس ان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل لان القدرة لابد ان
يكون اثرها والفعل قبل وجوده عدم محض فلا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة اذ القدرة
تقتضي اثرا وجوديا فيلزم من ذلك ان تكون القدرة موجودة حال الفعل لا قبله والعبد حال
التلبس بالفعل غير مكلف بل هو مكلف قبله وهو قبله غير مستطيع وهذا تكليف بالمستحيل
فقد كلف غير مستطيع وهو تكليف بالمستحيل وهذا معنى قوله ولان المكلف لا قدرة
له الا حال الفعل السادس ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فتكليف العبد بها تكليف بفعل
غيره وهو تكليف بالمستحيل بيان ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى ان العبد لو كان خالقا
لفعله لكان عالما بتفاصيله فيحيط بالحركات والسكنات المتخللة في الفعل لاسيما في
حال اشتداده وذلك معلوم البطلان بالبديهة فقد ثبت ان العبد لا يكون خالقا لافعاله
قوله ومن هذا ينسب تكليف المحال الى الاشعري اي ومن هذا القصد والذي قبله وهو ان
العبد لا قدرة له الا حال الفعل وان الافعال مخلوقة لله تعالى عند الاشعري ينسب تكليف المحال
اليه اذ هو قائل بهما قال رحمه الله تعالى واجيب بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه
فالاولى غير محل النزاع وبان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمحال وهو باطل
بالاجماع قال الاولى اقول لما ذكر الدليل الاول من دليل القايلين بجواز التكليف
بالمستحيل شرع يجيب عنه وقد اجاب عنه بجوابين الاول ان ما ذكروه من الدليل
لا يمنع تصور وقوع الفعل المكلف به لجواز وقوع ذلك الفعل منهم وهو غير محل النزاع
الثاني ان ما ذكروه يستلزم ان تكون التكاليف كلها بالمستحيل لانه ما من فعل يكلف
به الا والدليل المذكور ينطبق عليه وهو باطل بالاجماع قال رحمه الله تعالى كلف
ابا جهل تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه بانه
لا يصدقه وهو مستلزم ان لا يصدقه اقول لما ذكر دليلهم الاول واجاب
عنه شرع يذكر دليلهم الثاني على ان التكليف بالمستحيل جايز وهو ان قالوا
قد كلف الله تعالى ابا جهل وابا لهب وغيرهما من الكفار بالايمان وهو الايمان تصديق
رسوله عليه السلام في جميع ما جاء به عن الله تعالى ومن جملة ما جاء به عن الله تعالى
انهم لا يؤمنون كما في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم

لا يؤمنون وذلك اخبار لهم بعدم ايمانهم فيمتنع منهم ذلك الاخبار من تصديقه بطلب الايمان
منهم فقد كلفهم بان يصدقوه بان لا يصدقوه وهو مستلزم لان لا يصدقوه وذلك
تكليف بالمستحيل قال رحمه الله تعالى والجواب انهم كلفوا بتصديقه واخبار رسوله
رسوله كاخبار نوح ولا يخرج عن الامكان بخبره او علمه نعم لو كلفوا به بعد علمهم انتفت
فايدة التكليف ومثله غير واقع اقول لما ذكر الدليل الثاني من دليل القايلين بجواز
التكليف بالمستحيل شرع يجيب عنه ولا بد في فهم هذا الجواب من تقديم مقدمة
وهي ان الفعل المكلف به على ثلاثة انواع احدها مستحيل عادة وممكن عقلا كالصعود
الى السماء فانه مستحيل عادة وممكن عقلا وثانيها مستحيل عقلا وممكن عادة
كالفعل الذي علم الله تعالى انه لا يقع فان العقل يحيل وقوعه والعادة تجيزه لان
اهل العرف لو سيلوا عن امكانه ووقوعه لقالوا نعم وثالثها مستحيل عادة وعقلا
كالجمع بين الضدين والنزاع انما هو واقع في المستحيل عادة سواء استحال عقلا
او لا واذا علم ذلك فايمان ابي جهل وابي لهب وغيرهما من سائر الكفار ليس بمستحيل
عادة بل هو ممكن بالنظر اليها فيجوز تكليفهم به لان اهل العرف لو سيلوا هل يمكن
وقوع الايمان من سائر الكفار لقالوا نعم واذا كان الايمان ممكنا منهم عادة صح التكليف
به فيصح تكليفهم بتصديقه في جميع ما جاء به لانه ممكن منهم عادة قوله واخبار
رسوله كاخبار نوح اي اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بانهم لا يؤمنون في قوله تعالى
سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون كاخباره تعالى لنوح عليه الصلاة والسلام
بعدم ايمان من لم يؤمن من قومه في قوله تعالى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك
الا من قد امن ولا يخرج الممكن العادي عن الامكان بالاخبار عن عدمه ووقوع ذلك
الفعل المخبر عنه كما انه لا يخرج عن الامكان بالعلم بعدمه ووقوعه كمن كلفه الله تعالى
من الكفار بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فاخبار الله تعالى في وجوب
مطابقته للمخبر عنه كعلمه في وجوب وقوع متعلقه نعم لو كلف الكفار بالايمان
مع علمهم بانهم لا يؤمنون لانتفت فايدة التكليف التي هي العزم على ان يقع الفعل

لشرع

واظهار الاستبشار به والنهي لا يقع الفعل المكلف به ومثل ذلك غير واقع
المسالة الثانية قال رحمه الله تعالى حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف قطعا
خلافا لاصحاب الراي وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع لنا
لو كان شرطا لم تجب صلاة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل النية ولا
اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعا اقول اختلف العلماء هل من شرط التكليف
حصول شرطه الشرعي حالة التكليف ام لا فذهب الجمهور الى انه لا يشترط في التكليف
بالفعل حصول شرطه الشرعي حالة التكليف بل يجوز التكليف بالمشروط حالة عدم
الشرط وذهب اصحاب الراي وجماعة من المتكلمين الى ان ذلك شرط فلا يصح التكليف
بالفعل الا ان يكون شرطه الشرعي حاصلا وجرت عادة الاصوليين بفرض الكلام في هذه
المسالة في بعض صورها وهو تكليف الكفار بفروع الشريعة وقد ذكروا في ذلك
ثلاثة مذاهب الاول انهم مخاطبون بجميع فروع الشريعة وهذا هو الظاهر من مذهب
مالك والشافعي واحمد بن حنبل والكرخي واكثر المتكلمين الثاني انهم ليسوا مخاطبين بشيء
من فروع الشريعة وهذا مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة ومنهم المعتبرون من اصحاب الراي
وتابعهم على ذلك ابو حامد الاسفرايني من اصحاب الشافعي ومحمد بن خويز منداد من
اصحاب مالك وابو هاشم والقاضي عبد الجبار وجماعة من المتكلمين قال العالمي من
اصحاب ابي حنيفة في كتابه الذي صنفه في اصول الفقه لم ينقل عن اصحابنا المتقدمين في هذه
المسالة نص الا ان مشايخنا خرجوها على موجب بلاد تعرفاتهم ولان محمد بن الحسن قال
في كتاب المسايل ان الكافر اذا دخل مكة ثم اسلم واحرم لا يلزمه دم لان الكافر لا
يجب عليه ان يدخل مكة محرما وقال في كتاب الصوم ان الكافر اذا كان له عبد مسلم
فلا يلزمه زكاة الفطر عنه لان ذلك ليس بواجب عليه وقال في كتاب النكاح ان المسلم اذا
كان تحته نصرانية عادتها في الحيض دون العشرة وانقطع الدم عن عادتها يحل له وطيها
قبل الاغتسال لان ذلك ليس بواجب عليها بخلاف المسلمة فهذا يدل على ان مذهبهم ان
الكفار ليسوا مكلفين بالفروع الثالث الفرق بين الاوامر والنواهي وهي انهم
مخاطبون بالنواهي دون الاوامر ووجه الفرق ان النواهي تخرج

يخرج المكلف عن عهدته وان لم يشعر به ولم يكن معتقدا القربة بها بخلاف الولد فانه
لا يخرج عن عهدته الا مع اعتقاد وجوبه الذي لا يحصل الا بعد الايمان فليس المراد
بكونهم مخاطبين انهم ما مورون بالاتيان بالعبادات حالة الكفر فانها لا تصح منهم اجماعا
ولا انهم يجب عليهم القضا بعد الاسلام فان ذلك ساقط عنهم بالاتفاق للنصوص
الواردة بل المراد بكونهم مخاطبين ان الكافر اذا مات على كفره فلا شك انه يعاقب على
الكفر وهل يعاقب مع ذلك عقابا زائدا على ترك الصلاة والزكاة وغيرهما ام لا فمن قال
انهم مخاطبون بالفروع قال يعاقبون عليها عقابا زائدا على عقاب الكفر ومن قال
انهم غير مخاطبين قال لا يعاقبون الا على الكفر قال صاحب المحصول واعلم انه
لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه ما دام الكافر كافرا امتنع منه
الاقدام على الصلاة واذا اسلم لم يجب عليه القضا وهذا الذي قاله ليس بشي وكيف
يصح ان يقال لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا وجميع ما حكاه العالمي
من تفاريع محل الخلاف اختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا مع مسايل اخر ككون الكافر
هل يحد او لا يحد واذا زنى او شرب الخمر او سرق وكتمير المرتد هل يقضي ما تركه من العبادات
في حال ردته ام لا فان جميع ذلك اختلف العلما فيه بنا على كونهم مخاطبين او غير
مخاطبين اذا عرفت هذا فاعلم ان النزاع بين الفريقين في الجواز والوقوع فذهب اصحابنا
الى ان ذلك جايز عقلا وواقع شرعا فلنتكلم على كل واحد من الطرفين اما الجواز العقلي
فالدليل عليه من وجهين الاول انه لا يمتنع عقلا ان يقول الشارع للكافر المتمكن من فهم
الخطاب اوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالايمان واوجبت عليك
الايمان بها متقدما عليها ولا معنى للجواز العقلي الا ذلك الثاني انه لو كان
حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم تجب صلاة على محدث وجنب لانها
مشروطة بتقديم الطهارة عليها والطهارة منتفية في حال الحدث والجنابة وكذلك
يلزم ان لا تجب الصلاة قبل النية لان الصلاة مشروطة بتقديم النية عليها ومعلوم ان
النية مقارنة للصلاة والوجوب قد حصل بدخول الوقت ويلزم ان لا يجب الله اكبر
قبل النية لانه مشروطة بتقديم النية ولا اللام قبل الهمزة وعلى هذا الترتيب لان

بعضه مشروط بتقديم البعض وذلك باطل قطعا فان الصلاة تجب على المحدث والجنب وان
كان غير متطهر وتجب بدخول وقتها وان كانت النية متعذرة وكذلك الباقي قال
رحمه الله تعالى قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع قالوا لو صح لامكن الامتثال
وفي الكفر لا يمكن وبعده تسقط قلنا يسلم ويفعل كالمحدث اقول لما ذكر دليل
الجواز شرع يذكر شبه القايلين بعدم الجواز وقد ذكر لهم شبهتين الاولى قالوا لو كلف
الكافر بالصلاة حالة الكفر لصحت منه في تلك الحالة واللازم باطل فالملزوم مثله اما
بيان الملازمة فلان التكليف بالصلاة حالة الكفر انما هو طلب الاتيان بها في تلك الحالة
فاذا اتى بها في تلك الحالة وجب ان تصح منه لانه اتى بها في الحالة التي كلف بالاتيان بها فيها اذ لو
لم تصح منه مع كونها مطلوبة في تلك الحالة لكان تكليفا بالمحال وهو غير جايز واما
بيان بطلان اللازم فبالاجماع قلنا منع الملازمة التي ذكرتموها غير محل النزاع
فان مقتضى قول من يجوز التكليف بها حالة عدم الشرط انه يصح تكليف الكافر بالفروع
حالة الكفر مع انها لا تصح منه وانتم تنكرون هذا واما قولكم لو لم تصح منه مع كونها
مطلوبة منه في تلك الحال لكان تكليفا بالمحال قلنا انما يكون كذلك ان لو كان تكليفه بمعنى الزامه
الاتيان بها حالة الكفر وليس كذلك بل معنى تكليفه انه لو استمر على الكفر حتى مات
ولم يات بها مع الايمان فانه يعاقب عقابا زايدا على عقاب الكفر كما قدمناه وهذا لا
اشكال فيه الثاني قالوا لو صح تكليف الكافر بالفروع لامكن منه الامتثال بالاتيان
بالفعل في الجملة والامتثال لا يمكن اصلا لانه اما ان يكون ممكنا في حال الكفر او بعد
الاسلام لا جايز ان يكون ممكنا في حالة الكفر لان الاجماع منعقد على ان الكافر لا يمكن ان
يصدر منه صلاة صحيحة ولا جايز ان يكون ممكنا بعد الاسلام لان الاجماع ايضا منعقد على
سقوط القضاء عن الكافر بالاسلام لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد
سلف ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله قلنا الامتثال ممكن منه في الحالتين
اما في حالة الكفر فيكون مخاطبا بها كان المحدث مخاطب بالصلاة حالة الحدث يجب على
الكافر ان يسلم ويأتي بالصلاة بعد الاسلام كما يجب على المحدث ان يتطهر ويأتي بالصلاة
بعد الطهارة فكما ان المحدث يعاقب على

على ترك الصلاة إذا لم يأت بها مع الطهارة قبلها كذلك الكافر أيضا يعاقب على
تركها إذا لم يأت بها مع الإيمان قبلها ، وأما بعد الإسلام فلا يلزم من سقوطها عنه
بالإسلام أن لا يكون متمكنا من فعلها فإن المرتد عند الشافعي وغيره من العلماء مخاطب
بها في حال كفره ويجب عليه قضاؤها بعد الإسلام فلو كان الخطاب حالة الكفر ممتنعا لما
جرى في صورة المرتد لأن الممتنع لا يختلف باختلاف الأشخاص ، وأما الوقوع
فقال رحمه الله تعالى والوقوع ومن يفعل ذلك ولم نك من المصلين قالوا لو وجب لوجب
القضاء ، قلنا القضاء بأمر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي
أقول لما تكلم في طرف الجواز شرع يتكلم على طرف الوقوع وقد اختلف القائلون
بالجواز في وقوع ذلك الجائز أم لا ، والظاهر من مذهب الشافعي ومالك وغيرهما الوقوع
والدليل عليه كثرة النصوص الواردة في الكتاب العزيز الأول منها قوله تعالى والذين لا
يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك
يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ، فقد حكم الله تعالى بمضاعفة العذاب على
المجموع المتقدم ذكره ومن جملة ذلك المجموع القتل والزنا وهما من الفروع فلولا أنهم مكلفون
بتركهما وإلا لما ضوعف العذاب على فعلهما ولقائل أن يقول هذا الدليل إنما يحسن أن
يكون حجة على من يقول إنهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر أما على مذهب من يقول إنهم مكلفون
بالأوامر والنواهي فلا يحسن الاستدلال عليه بذلك إذ لا تعرض في الآية للخطاب بالأوامر
والمصنف قصد الاستدلال على الجميع وحينئذ يكون دعواه عامة ودليله خاص فلا يسمع
وليس لقائل أن يقول إذا ثبت في النواهي ثبت في الأوامر إذ لا قائل بالفرق ، فإن القائل
بالفرق بين الأوامر والنواهي موجود ، الثاني قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين فأخبر تعالى أن الذي سلكهم في
سقر إنما هو ترك الصلاة وترك الإطعام الواجب عليهم لا شك أن التعذيب على ترك
الإطعام ... ليس بواجب وارتكاب الخوض الذي نهوا عنه ، وهذا الدليل مطابق
للدعوى لاشتماله الأوامر والنواهي لأن الصلاة والإطعام الواجب مأمور بهما
والخوض منهي عنه والتعذيب واقع على هذا الجميع ، فإن قيل

تعالى

لا نسلم أن المراد بالصلاة في الآية الصلاة الشرعية بل المراد بالصلاة الإيمان فقوله
لم نك من المصلين معناه لم نك من المؤمنين وقد جاء أن الإيمان هو الصلاة في قوله عليه السلام
نهيت عن قتل المصلين والمراد المؤمنون ، سلمنا أن المراد الصلاة الشرعية لكن
العذاب ليس على ترك الصلاة ولا على ترك الإطعام ولا على الخوض بل على تكذيبهم بيوم الدين
وإنما ذكر الصلاة والإطعام والخوض تغليظا لترك الطاعات ، سلمنا أن العذاب على ترك
ذلك كله لكن لا نسلم أن المراد من الآية الكفار الأصليين بل المراد من الآية جماعة من المرتدين
تركوا الصلاة والإطعام وفعلوا الخوض في حال ردتهم وذلك محل الوفاق ، سلمنا أن المراد
بالآية الكفار الأصليين لكن ذلك حكاية عن قول الكفار ولا حجة فيه ، سلمنا أنه حجة
لكن الآية تدل على أنهم معاقبون على ترك بعض الأوامر وفعل بعض النواهي وقضيتكم ...
لأن الدليل إذا كان خاصا والدعوى عامة لا يسمع ، قلنا الجواب عن الأول أن حمل الصلاة
على الإيمان حمل على خلاف الظاهر من غير دليل فلا يرجع إليه ، والجواب عن الثاني أن قوله
وكنا نكذب بيوم الدين معطوف على المجموع المتقدم والأصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في أصل الحكم ما لم يمنع منه مانع مسلم ، وقولهم إنما ذكرت الصلاة والإطعام
والخوض تغليظا يوضح أنهم مخاطبون بها إذ لو كانت مباحة لما غلظ العذاب عليهم بها
والجواب عن الثالث أن الآية عامة بلفظها في جميع المجرمين المذكورين في قوله
يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر وذلك يعم المرتدين وغيرهم فتخصيص الآية
بالمرتدين تخصيص من غير دليل وهو غير جائز ، والجواب عن الرابع أن المراد بالآية
إنما هو تصديقهم فيما قالوه والتحذير لغيرهم من ذلك وذلك يدل على أنهم يعذبون بترك
الفروع ، والجواب عن الخامس أنهم لما عذبوا على بعض الأوامر وجب أن يكونوا معذبين
بجميع الأوامر وجميع النواهي التي في شريعتنا إذ لا قائل بالفرق بين بعض
الأوامر والبعض أو بعض النواهي والبعض ، الثالث قوله تعالى وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكاة ، فإن قيل لا دلالة في الآية فإن المفسرين قالوا المراد بالزكاة
في هذا الموضع قول لا إله إلا الله ، قلنا ذلك خلاف الظاهر ولا يرجع إليه إلا بدليل

كام ولا دليل الرابع قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والكافر
داخل في جملة الناس ولقايل ان يقول منه خاصة ببعض الاوامر والنواهي ومتى كان
الدليل خاصا والدعوى عامة فلا يسمع وليس لقايل ان يقول في هذا الموضع اذا ثبت
في البعض ثبت في الكل اذ لا قايل بالفرق فان القايل بالفرق موجود ـ الخامس
قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم والكافر داخل في جملة الناس ايضا ويرد عليه ما
يرد على الدليل الذي قبله وشيء اخر وهو ان العبادة هي التذلل لله تعالى ومنه طريق
معبد اي سهل لكثرة السالكين فيوفي التكليف بمقتضى لفظ التعبد بان ياتي بتعبد
واحد وهو كونه مومنا بالله تعالى ولعابد رسله وترك عبادة الاصنام وهذا
مجمع عليه والنزاع ليس في الاصول وانما النزاع في الفروع فهذه جملة ما احتج
به القايلون بالوقوع مما هو معول عليه ـ احتج القايلون بامتناع التكليف
بالمشروط حالة عدم الشرط بان قالوا لو وقع التكليف بالفروع حال الكفر لوجب
قضا ما فات من العبادات في حال الكفر اذا اسلم ولا كن اجمع الامة على ان الكافر
اذا اسلم لا يجب عليه قضا ما فات منه حالة الكفر قلنا القضا ليس بالامر
الاول بل هو بامر جديد على ما سياتي بيانه وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته
ربط عقلي ـ تنبيه ـ الكفار على ستة اقسام الاول كفر بباطنه وبظاهره وهم
الاكثرون ـ الثاني كافر كفر بظاهره وامن بباطنه وهم المعاندون كجمع من اليهود
الذين اخبر الله تعالى عنهم في قوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ـ الثالث كافر كفر بباطنه
وامن بظاهره كسائر المنافقين ـ الرابع كافر امن بظاهره وباطنه وكفر بالاذعان
للفروع لما لحقه في ذلك من التعيير كما في صورة ابي طالب فانه امن بقلبه لانه كان مصدقا
برسالته عليه السلام ويفرح بظهوره وانتشار دعوته وصرح بذلك بلسانه
حيث قال يا ابن اخي والله اني لاعلم ان الذي جيت به حق ولولا ان يعيرني قريش
بها لقبل المغازل لا قبلت بها عينك ـ الخامس كافر امن بظاهره وباطنه وادعى
الفروع الا انه كفر بفعل بني يعتقد به الله او بالقاء مصحف في القاذورات او بنا
كنيسة فانه مرتد للكفر بجميع ذلك لانه مرتد للكفر ولدلالة الكفر كفر عند الاشعري

السادس كافر امن بظاهره وباطنه وادعى الفروع الا انه جحد بعض ما علم مجي
الرسول به بالضرورة كجحد سورة من القران او صلاة من الخمس ـ اذا عرفت هذا فمن الا
فالقايل ان الكفار ليسوا مخاطبون بالفروع اما ان يكون معللا بعدم امكانها منهم
لانهم لا يعتقد صحة الشي يتعذر عليه الطاعة به ـ واما ان يكون معللا بانها
وان كانت ممكنة منهم الا ان الله تعالى لا يقبلها منهم لاجل الكفر وما لا يقبله تعالى لا يامر
به ـ والتعليل الاول هو الظاهر من كلام الاصوليين ـ ويرد عليه اشكال من الاول
ان من امن بباطنه فقط او بباطنه وظاهره ولم يذعن للفروع او بباطنه وظاهره والاذعان
لكن قتل نبيا يعتقد رسالته او امن بباطنه وظاهره وجحد سورة من القران ـ فان من
الاقسام الاربعة يصح من كل واحد منهم ان يعتقد توجه هذا التكليف والاحكام
الشرعية عليه ـ وانما يصح هذا التعليل في حق من كفر بباطنه وظاهره او بباطنه فقط
الثاني ان من الاحكام ما اشتركت فيه جميع الشرايع كالكليات الخمس التي لم تخل عنها
شريعة من الشرايع وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين ولذلك شرع القصاص
والنكاح والقطع وقتال الكفار والكافر الذي كفر بظاهره وباطنه كامل الكتاب
يمكنهم ان يطيعوا بفعل الكليات الخمس وحينيذ لا يستقيم التعليل في حقهم ـ وانما
يستقيم في الفروع التي لم تشارك شريعتنا شريعتهم فيها ـ المسالة الثالثة قال
بعض ائمة لا تكليف الا بفعل والمكلف به في النهي كف النفس عن الفعل وعن ابي هاشم وكثير
ان المكلف به في النهي نفي الفعل لنا لو كان مستدعا حصوله منه ولا يتصور لانه غير مقدور له واجيب بمنع
انه غير مقدور له كاحد قولي القاضي ورد بانه يكون معدوما واستمر والقدرة تقتضي
اثرا عقلا وفيه نظر ـ اقول اختلف المتكلمون في المكلف فذهب الجمهور الى ان
التكليف لا يتعلق الا بما هو كسب للعبد من الفعل او كف النفس عن الفعل فالمطلوب
بالنهي هو كف النفس عن الفعل وكف النفس عن الفعل هو الضد فيكون كف النفس عن
الفعل فعلا ـ وقال ابو هاشم والغزالي وكثير من الناس المطلوب بالنهي نفي الفعل
وهو نفس ان لا يفعل الفعل المنهي عنه مع قطع النظر عن التلبس بفعل الضد وذلك ليس
بفعل واختاره صاحب التنقيح ـ سوال ما الفرق بين هذه المسالة وبين قولهم النهي

م
المسألة الثالثة
لا تكليف
الا بفعل

عن الشيء أمر بضده فإنه كلام في ضد المنهي عنه في المسألتين جوابه أن البحث في
هذه المسألة معنوي لأنه بحث عن متعلق النهي هل هو فعل الضد أو العدم المحض
والبحث عن كون النهي عن الشيء أمرا بضده بحث لفظي لأنه بحث عن الكف عن الفعل هل
يسمى أمرا أم لا وسيأتي بيانه في باب الأمر احتج الجمهور بأن المكلف به في
النهي لو كان نفس أن لا يفعل الذي هو نفي الفعل المحض لكان ذلك النفي مستدعا حصوله
من المكلف ليكون طاعة وحصول نفي الفعل من المكلف لا يتصور لأنه غير مقدور له
والقدرة لا بد لها تعلق بمقدور وإلا لزم التكليف بغير المقدور وهو محال وخصوصا
على رأي المعتزلة والغزالي ونفي الفعل عدم محض ولا يكون متعلق بقدرة المكلف
ولا كسب له لأن المقدور ما للقدرة فيه تأثير ما والنفي المحض يستحيل أن يكون
أثرا للقدرة وخصوصا النفي الأصلي الذي هو العدم المستمر وإذا امتنع أن يكون
متعلق النهي نفي الفعل وجب أن يكون متعلقه أمرا وجوديا وهو فعل الضد
أجاب أبو هاشم والغزالي عن هذا الدليل بأن قالا لا نسلم أن نفي الفعل إذا لم يكن
أمرا وجوديا لا يكون مقدورا للمكلف كما ذهب إليه القاضي أبو بكر في أحد قوليه
كما سيأتي بيانه في باب الأوامر من كون النهي عن الشيء أمرا بالكف عنه والأمر يقتضي أي
شيئا وجوديا يتعلق به ورد الجمهور هذا الجواب بأن قالوا نفي الفعل من حيث هو
نفي كان قبل خلق قدرة المكلف مقدورا له وهو غير مقدور للمكلف قبل خلق قدرته فهو أيضا
ذلك العدم إما بعد خلق القدرة فلا يكون أثرا للقدرة لأن القدرة تقتضي أثرا أي
عقلا والعدم المستمر لا يكون أثرا وجوديا وفيه نظر لأن للخصم أن يقول لا يلزم
من كون عدم الفعل السابق على خلق القدرة غير مقدور للمكلف أن يكون العدم المقارن
للقدرة غير مقدور له واحتج صاحب التنقيح لمذهب أبي هاشم والغزالي بأن قال متعلق
التكليف على التحقيق هو الفعل والنهي زجر فتعلق بالفعل كالطلب فينتفي على النفي الأصلي
فتندفع المفسدة المتعلقة بالفعل وليس هذا هو مطالب بالعدم الذي هو نفي المحض
فلا حجة لأن الذي تركه عن غفلة فلا ثواب ولا عقاب ولأن تركه بعد تمكنه وحصول

داعية لحصول الكف فهو أمر وجودي يصلح للتقرب به وقد أورد صاحب التلخيص
على مذهبنا الجمهور أسئلة وهي أن يقال النهي قد يرد بحيث لا يكون المطلوب به فعل ضد
المنهي عنه وهو مشكل من ثلاثة أوجه الأول أن يقال أما الذي يتعلق بفعل الضد فإن
عينتم به كل فعل لا يجتمع مع المنهي عنه فالأفعال التي لا تجتمع مع المنهي عنه كثيرة فيبقى
المطلوب مجملا ولا شك أن الزنا واللواط والسرقة المنهي عن كل واحد منها ليس من
المجملات وإن عينتم به ترك الزنا واللواط والسرقة فقط فهو الذي ذهب إليه أبو هاشم
والغزالي وهو نفس أن لا يفعل وإن عينتم به أمرا ثالثا فلا بد من بيانه الثاني أن
سلمنا أن النهي لا يرد إلا عن فعل يكون مقدورا للمكلف وذلك لأن القدرة لها نسبة
إلى كلا الطرفين أعني طرف الفعل وطرف الترك لأن المكلف لو لم يكن قادرا على الترك كما هو
قادر على الفعل لكان مضطرا إلى الفعل فلا يكون مختارا وهو باطل وإذا كان نسبتها
إلى كلا الطرفين على السواء كان الترك مقدورا للمكلف الثالث أن من صور النهي ما لا
يفهم منه غير ترك الفعل كقوله لا تفعل والجواب عن الأول أن ضد المنهي عنه إما أن
يكون واحدا أو كثيرا فإن كان واحدا فواضح أن المطلوب بالنهي هو فعله وإن كان كثيرا فتعين
والعدم من الأضداد العموم لا الخصوص والتعيين راجع إلى اختيار المكلف والجواب
عن الثاني أن معنى نسبة القدرة إلى كلا الطرفين أن القادر إن شاء فعل وإن شاء ترك
ولا يلزم من كون الترك مقدورا بهذا المعنى أن يكون أثر القدرة في زمن الأمر لأنه باق على
النفي الأصلي وذلك لا يكون أثرا للقدرة والجواب عن الثالث أنا لا نسلم أن النهي
الذي لا يفهم منه غير ترك الفعل من صور النزاع لأن معنى قولهم المطلوب بالنهي
ضد فعل المنهي عنه إنما هو فيما له ضد يفهم منه وأما إذا لم يكن له ضد يفهم منه فلا

المسألة الرابعة قال

يجوز التكليف به الأعلى ولي من يجوز التكليف بالمستحيل
رحمه الله تعالى لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ومنعه الإمام والمعتزلة فإن أراد
الشيخ أن تعلقه لنفسه ولا ينقطع تعلقه أيضا وإن أراد أن تنجز التكليف باق فتكليف
بإيجاد الموجود وهو محال والعدم صحة الابتلاء فتنتفي فائدة

التكليف قالوا مقدور حينئذ باتفاق فيصح التكليف به قلنا بل ممتنع بما ذكرناه ٥
أقول اختلف الناس في الفعل المأمور به هل يتعلق الأمر به قبل وقت حدوثه
أو لا يتعلق به إلا حال حدوثه وقد اختلف العلماء في المقامين ٥ أما المقام الأول فاتفق
المعتزلة على أنه لا بد وأن يتعلق الأمر بالفعل قبل حدوثه ٥ واختلفوا في مقدار الوقت
الذي يتقدم به ٥ فمنهم من قال لا يجوز تقدمه عليه بأوقات كثيرة بل لا يتقدم إلا بوقت
واحد ٥ ومنهم من قال يجوز تقدمه بأوقات كثيرة إذا كان في ذلك مصلحة للمكلف
بشرط أن يكون في جميع تلك الأوقات في حال بقائه مستكملا لجميع شرائط التكليف
وأما أصحابنا فاختلفوا في ذلك فذهب كثير منهم إلى أن الأمر يتعلق بالفعل قبل حدوثه
واختلف هؤلاء هل التعلق بالفعل قبل وقته أمر على الحقيقة أم لا ٥ فمنهم من قال هو
أمر على الحقيقة وهؤلاء مذهبهم كمذهب المعتزلة سواء ٥ ومنهم من قال ليس هو أمرا
على الحقيقة بل هو إعلام وإيذان والأمر على الحقيقة إنما هو الذي يتعلق بالفعل
حال حدوثه ٥ قال القاضي عبد الوهاب في الملخص بعد أن ذكر الخلاف في المسألة ٥ ولما
تقدم الأمر على وقت المأمور به فاختلفوا فيه فقال كثير من شيوخنا إن الأمر على
الحقيقة هو الثاني لأن الخطاب لا يتقدم على وقت الفعل والأمر المتقدم إنما هو
إعلام وإنذار ٥ وقال المازري مذهبنا تعلق الأمر بالفعل قبل وجوده وتعلقه أيضا
به حال وجوده ٥ ثم اختلف أصحابنا فمنهم من قال هما سواء والفعل متعلق فيهما تعلق
الإلزام ٥ ومنهم من فصل فقال أما قبل الوجود فمتعلق إعلام وأما حال الوجود فمتعلق
الإلزام ٥ وقال صاحب الإحكام اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه
سوى شذوذ من أصحابنا ثم اختلف أصحابنا أيضا في مقدار الوقت الذي يتقدم به الأمر
على الفعل والذي اختاره القاضي أنه لا يتقدم عليه إلا بوقتين ٥ الأول وقت
ورود الأمر واستكمال سماعه ٥ والثاني وقت تفهمه وحصول العلم بالمراد منه
والذي عليه المحققون من أصحابنا في هذا المقام أن الفعل قبل حدوثه لا يكون مأمورا
به وإنما هو إعلام للمكلف أنه سيصير مأمورا ٥ وأما المقام الثاني وهو أن
الفعل حال حدوثه هل يكون مأمورا به أو ينقطع التكليف به أم لا ٥ فقال الشيخ
أبو الحسن الأشعري ومحققو أصحابنا إن الأمر يتعلق بالفعل حال حدوثه ٥ وقالت
المعتزلة أنه ينقطع التكليف حال الحدوث

ولا يكون الأمر متعلقا بالفعل فلا يكون الفعل مأمورا به حال حدوثه وإنما يكون مأمورا
به قبل حدوثه وإنما يكون مأمورا به قبل حدوثه كما تقدم ٥ قال إمام الحرمين في
البرهان ومذهب أبي الحسن عندي مختبط في هذه المسألة ثم بين وجه تخبيطه والمختار مذهب
المعتزلة فتلخص من مجموع ما ذكرناه أن المعتزلة وبعض أصحابنا يقولون الأمر يتعلق
بالفعل المأمور به قبل حدوثه ولا يتعلق به حال حدوثه والأشعري ومحققو أصحابنا يقولون
الأمر لا يتعلق بالفعل قبل حدوثه وإنما يتعلق به حال حدوثه ٥ والمصنف وإمام الحرمين
وافق المعتزلة في الموضعين وصاحب الإحكام اختار مذهب المعتزلة في الأول ومذهب
الأشعري في الثاني ٥ قال في الإحكام اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه
سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوثه ٥ واختلف في تعلقه في أول زمان
حدوثه فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة ٥ ولا بد من الكشف عن معنى قولهم الفعل لا
يكون مأمورا به حال حدوثه ٥ اعلم أن كل فعل مأمور به لا بد أن يكون حادثا لاستحالة الأمر
بالقديم وكل فعل حادث فهو مسبوق بعدمه وملحوق بعدمه والأمر عند أصحابنا لا يجوز
تعلقه بالفعل حال العدم السابق ولا تعلقه به حال العدم اللاحق لأنه ترجيح للفعل الذي
هو طلب الوجود والفعل عرض لا يبقى زمانين فحينئذ تعلق الأمر به إنما هو في الزمن الأول
من زمن حدوثه دون ما قبله من الأزمنة ودون ما بعده لأن ما قبله وما بعده زمان عدمه
وأما عند المعتزلة وإمام الحرمين والمصنف فالأمر يتعلق بالفعل قبيل الآن الأول من
أزمنة الحدوث ٥ وأما في زمن الحدوث فلا يتعلق به أصلا ٥ والنزاع في موضعين أحدهما
قبيل زمن الحدوث فالأشعري وأصحابه ينفونه على ما تقدم والمعتزلة وإمام الحرمين والآمدي
والمصنف يثبتونه ٥ والثاني تعلقه به في الزمن الأول من أزمنة الحدوث فالأشعري وأصحابه
يثبتونه والمعتزلة وإمام الحرمين والمصنف ينفونه وأما ما بعد زمن الحدوث فالإجماع
منعقد على أن الأمر لا يتعلق به ٥ احتج المعتزلة وإمام الحرمين على أن الفعل حال
حدوثه لا يكون مكلفا به بأن قالوا المكلف بالفعل يجب أن يكون قادرا عليه وإلا لزم
تكليف العاجز وهو غير جائز والفعل حال حدوثه موجود والموجود حال وجوده
لا قدرة عليه لأن الكائن تحصيله تحصيل للحاصل وهو محال فالتكليف حال الحدوث محال وإذا كان
محالا وجب أن يكون تعلقه بالفعل قبيل

تخبطه

زمن الحدوث قلنا لا نسلم أن تكليف العاجز عند الأشعري غير جائز بل هو مذهبه
تسلم أن تكليف العاجز غير جائز لكن لم قلتم أن الفعل حال حدوثه لا قدرة عليه حتى يكون
المكلف عاجزا عنه قولهم لأنه موجود والتكليف بالموجود محال وجهه تحصيل
الحاصل قلنا لا نسلم أنه تحصيل الحاصل لأن تحصيل الحاصل انما يشترط فيه تعدد الزمان
بأن يكون الفعل المكلف به قد ثبت وجوده في زمان ثم يكلف به في الزمان الثاني بتحصيل
ما كان حاصلا في الزمان الأول وأما اذا اتحد زمان التكليف والوجود فلا يكون ذلك
تكليفا بتحصيل ما هو حاصل بل هو تكليف بتحصيل ما ليس بحاصل الا بالقدرة المقارنة
له وأما قولهم انه يجب أن يكون تعلقه به قبل زمن الحدوث فباطل لأنه يلزم
منه تعلق الامر بالفعل حال عدمه وهو جمع بين النقيضين لكون التعلق يستدعي متعلقا
موجودا قال المصنف قول الشيخ أبي الحسن الاشعري أن الأمر يتعلق بالفعل في الزمن
الأول من أزمنة حدوثه ضعيف لأنه ان اراد الشيخ أن تعلق الامر بالفعل في الزمن الاول
من أزمنة الحدوث لنفس الأمر ولا ينقطع تعلقه انفصالا كما هو من مقتضيات الذات
لا يزول ولا شك في زوال التكليف وانقطاعه بعد زمن الحدوث لأن ذلك متفق عليه
وان اراد أن التكليف باق على المكلف فهو تكليف بايجاد الموجود وهو محال وقلت
هذا ممنوع من وجهين الأول انا قد بينا أن ايجاد الموجود انما يشترط فيه تعدد الزمان ولا تعدد
هنا كما قدمناه الثاني أن حال حدوث الفعل هو خروجه من العدم الى الوجود
وحال خروج الفعل من العدم الى الوجود لا يوصف بكونه موجودا ولا معدوما واذا كان
الفعل حال حدوثه غير موجود فالتكليف به لا يكون تكليفا بايجاد الموجود فبطل ما
ذكره المصنف قوله ولعدم صحة الابتلاء فينتفي فائدة التكليف هذا اعتراض
ثان اعترض به المصنف على مذهب الشيخ وبيانه أن يقال فائدة التكليف انما هي ابتلاء المكلف
وامتحانه ليثاب على الفعل اذا عزم على امتثاله واعتقد وجوبه وليعاقب عليه اذا
كرهه واعتقد عدم وجوبه وفي حال حدوث الفعل هو ممتثل له قطعا فلا فائدة في
تكليفه به واحتج اصحابنا على مذهب الشيخ بأن قالوا الفعل المأمور به في الزمن
الاول من أزمنة الحدوث مقدور للمكلف بالاتفاق وسواء قبل سلم القدرة عليه كما

هو مذهب المعتزلة أو بمقارنتها له كما هو مذهب أصحابنا واذا كان مقدورا بالاتفاق
أمكن تعلق التكليف به وهذا معنى قوله قالوا مقدور حينئذ بالاتفاق فيصح التكليف
به وقد أجاب المصنف عنه بأن قال قلنا بل ممتنع بما ذكرنا أي يمتنع أن يكون مقدورا
لما فيه من ايجاد الموجود وقد عرفت أن هذا الجواب ضعيف من حيث أن ايجاد الموجود
يشترط فيه تعدد الزمان كما تقدم وان الفعل حال حدوثه خروج من العدم الى الوجود والخروج
من العدم الى الوجود لا يوصف الشيء فيه بكونه موجودا واذا لم يكن موجودا فتعلق الأمر
به لا يكون فيه ايجاد الموجود كما تقدم ايضا تنبيه قال القاضي عبد الوهاب في الملخص
الأوامر ضربان أحدهما ما دل الدليل على حكم دلالة حيث وقت غيبة وهذا من حقه أن يكون
متقدما على الفعل المأمور به ولا يقارنه كما يقوله لأنه متى قارنه خرج عن أن يكون
دليلا عليه وثانيهما ما يقارن الفعل المأمور به وهذا ليس بدليل على الفعل المأمور
به في تلك الحالة لأنه لا غيبة فيه كحالة الملابسة وانما هو موافقة للفاعل ان يكون فاعلا
لا غير فان قيل فكيف يستمر لكم هذا مع قولكم ان الأمر المتقدم على وقت الفعل هو نفس
الأمر المتعلق به حال حدوثه قلنا الذي نقوله ان الأمر حال تقدمه على المأمور به يكون
دليلا عليه مع غيبته وحال حدوثه يخرج عن ذلك فان قيل يلزم منه وجود كون
الشيء دليلا مرة وغير دليل أخرى قلنا نحن لا ننكر ذلك المعنى يرجع الى تغير الدليل
في ذاته بل لتغير أحوال المدلول لأنه انما كان دليلا عليه على تلك الحالة فاذا تغيرت تلك الحالة
تغيرت الدلالة وذلك يخرج الخبر عن أن يكون خبرا عن الموصوف اذا عدم لتغير حال المخبر عنه
لا لتغيره هو لتغير حال المخبر عنه لا لتغير الخبر وهذا الذي قاله هنا الفاضل كلام
حسن دافع للتناقض الفصل الرابع في المحكوم عليه الذي هو المكلف وفيه ثلاث
مسائل المسألة الاولى قال رحمه الله تعالى الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز
المستحيل لعدم الابتلاء لنا لو صح لكان مستدعيا حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح
تكليف البهيمة لأنهما سواء في عدم الفهم اقول المراد بالفهم هنا الاستعداد التام
لفهم ما يرد الشرع به لا مطلق الفهم كيف كان فيدخل في عدم الفهم الصبي المميز وان
كان مراهقا للبلوغ وكل من لا يعلم المأمور به والمنهي عنه لا بجملته بذات المأمور به او المنهي عنه

او بوصف كونه مامورًا به او منهيًا عنه، وبطريق الاول يدخل فيه الصبي الذي
لا تمييز له والساهي والنايم والمجنون والسكران والبهيمة، وهذه المسالة متفرعة
على جواز التكليف بالمستحيل فكل من منع التكليف بالمستحيل شرط في صحة التكليف
ان يكون عاقلا فاهما للخطاب الوارد عليه من الشارع، واما من جوز التكليف
بالمستحيل فالايق بمذهبه منع كون الفهم شرطا في التكليف لانه قد قال باشتراط
الفهم اكثر من جوز التكليف بالمستحيل لا لتحصيل التعلق بل لاجل ابتلاء المكلف وامتحانه
بدون فهمه فهو محال، والدليل على ان الفهم شرط في التكليف من وجهين الاول انه لو صح
تكليف غير الفاهم لكان الفعل المكلف به مستدعا حصوله من المكلف ليكون طاعة
منه وحصوله منه طاعة غير ممكن لانه موقوف على فهم الخطاب وفهم ان فضيله
على كونه لغرض امتثاله ومقتضيا للثواب والعقاب وفهم كون الامر به هو الله تعالى وكونه
واجب الطاعة ومن كون الفعل المامور به على صفة كذا وكذا وهذا المجموع غير مقدور
للمكلف لكونه غير متصور لمن لا فهم له اذ الكتابة بدون تصور المكتوب محال والتكليف
بدون تصور الشيء محال، الثاني انه لو جاز تكليف غير الفاهم لصح تكليف البهيمة لانهما
سوا في عدم الفهم، قال رحمه الله تعالى قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر والطلاق
السكران وقتله واتلافه واجيب بان ذلك من باب ربط الاحكام بالاسباب كقتل
الطفل واتلافه قالوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى، قلنا يجب تاويله مثل لا تمت
وانت ظالم واما على ان المراد الثمل المنعه التثبت كالغضب، اقول احتج القائلون
بانه لا يشترط في التكليف فهم المكلف بالخطاب من وجهين الاول انه لو لم يصح
التكليف بدون الفهم لم يقع لكنه واقع فدل على انه صحيح، اما بيان الوقوع
فلان السكران غير فاهم مع كونه مكلفا في حال سكره لانه قد اعتبر طلاقه في
الوقوع وقتله في القصاص واتلافه في الضمان وكذلك الصبي المميز فانه مامور
بالصلاة مع كونه غير فاهم لتفصيلها والزكاة واجبة في ماله، قلنا الجواب
عن ذلك ان السكران في حال سكره غير مكلف ووقوع الطلاق ووجوب القصاص
والضمان ليس هو خطاب تكليف بل هو من قبيل الاسباب اي من باب خطاب الوضع كقتل
الصبي واتلافه فكما ان قتل الصبي واتلافه
قبل

بال الغير علامة على وجوب الضمان في ماله كذلك تلفظ السكران بالطلاق
بات؟ علامة على وقوعه عليه وقتله علامة على وجوب القصاص عليه وزناه وقذفه علامة
على وجوب الحد عليه فهو من خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف، واما امر
الصبي المميز بالصلاة فليس من جهة الشارع بل من جهة الولي لقوله عليه السلام مروهم
بالصلاة لان الصبي يعرف خطاب الولي ويفهمه دون خطاب الشارع، واما وجوب
الزكاة والنفقات في ماله فهو من باب خطاب الوضع والولي هو المخاطب بذلك من ماله،
الثاني قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والسكران لا فهم له في
حال سكره وقد نهاه الله تعالى في تلك الحالة عن الصلاة اذ الواو للحال بالاتفاق فقد كلف
تعالى من لا فهم له، قلنا الجواب عن ذلك انه قد ثبت امتناع كون السكران مكلفا بما ذكرناه
خطاب؟ وقلنا ان وقوع الطلاق عليه وقتله بالقصاص من باب الوضع فظاهر هذه الاية وان
كان يوهم التكليف بنهي السكران عن الصلاة في حال السكر فليس كذلك بل يجب تاويل الاية باحد
امرين احدهما ان يكون المراد منها ان الخطاب وارد في ابتدا الاسلام حين كان شرب الخمر
مباحا وليس المراد المنع من الصلاة بل المراد المنع من افراط الشرب في وقت الصلاة كما يقال
لا تقرب التهجد وانت شبعان اي لا تشبع فيثقل عليك التهجد وكما يقال لا تمت وانت
ظالم اي لا تظلم فتموت على الظلم فيكون التقدير لا تسكروا فياتي وقت الصلاة عليكم وانتم سكارى
وثانيهما ان يكون المراد بالنهي في الاية الثمل النشوان وهو الذي ظهرت عليه مبادي
النشاط والطرب واصل عقله ثابت لان ذلك مما يؤول الى السكر غالبا والتعبير عن الشيء
المراد؟ باسم ما يؤول اليه نوع من انواع المجاز كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقد تقدم ذلك
في باب المجاز، لا يقال لا نسلم ان الثمل لان الثمل عالم بما يقول وقد قال تعالى حتى تعلموا ما
تقولون، لانا نقول يجب حمله على ان يكون المراد منه حتى يتكامل فهمكم لان الثمولة
مانعة من التثبت كما يمنع الغضب منه الا ترى انه يقال لمن يكون غضبانا لا تقل حتى تعلم
ما تقول اي حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت وان كان اصل عقله وفهمه ثابتا
ويجب المصير الى هذه التاويلات جمعا بين الادلة التي ذكرناها انها مانعة من التكليف حال
عدم الفهم وبين الاية لان الجمع بين الادلة بقدر الامكان واجب، المسالة الثانية

قال رحمه الله قوله الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف وانما اريد التعلق
العقلي لانا لو لم يتعلق به لم يكن ازليا لان حقيقة التعلق فهو ازلي اقول هذه
المسالة من اصول اصحابنا ومن اغمض مسايل الاصوليين فلا بد من تقديم مقدمة عليها
فنقول اجمع المسلمون على ان الله تعالى متكلم ثم اختلفوا في معنى كونه متكلما فقال اصحابنا
كلامه معنى قديم قايم بذاته تعالى والموصوفة من صفاته ليس بحرف ولا صوت والحروف والاصوات
مخلوقة لله تعالى وهي دلالات عليه وهو كلام واحد لا تعدد فيه يتعلق بجميع متعلقات
الكلام كان علمه تعالى والعلم متعلق بجميع المعلومات وكذا قدرته وارادته
واختلفوا في وصف كلامه في الازل بكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ونداء وخطابا
فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري وجمهور اصحابه انه موصوف في الازل بجميع ذلك وقال
عبد الله بن سعيد القلانسي وطايفة من متقدمي اصحابنا كلامه تعالى في الازل لم يكن امرا
ولا نهيا ولا خبرا ولا استخبارا ولا نداء ولا خطابا وهذه صفات حادثة لذلك الكلام القديم
لانه تعالى لما خلق المكلفين واكمل عقولهم وجمع لهم جميع شرايط التكليف وافهمهم ما
اراد الدلالة عليه منهم من كلامه حدثت هذه الصفات للكلام القديم عند وجود تلك
الحوادث فان افهم الله تعالى المكلفين من كلامه ايجابا او ندبا اتصف كلامه عند
ذلك بكونه امرا وان افهمهم تحريما او كراهة اتصف كلامه عند ذلك بكونه نهيا وان
افهمهم ما كان او ما سيكون اتصف كلامه عند ذلك بكونه خبرا وحكى ابو القسم
الاسفرايني عن بعض قدماء اصحابنا ان الله تعالى خمس كلمات الامر والنهي والخبر
والاستخبار والنداء هذه مذاهب اصحابنا واما غيرهم من ساير الطوايف فقد اطبقوا
على انكار كلام النفس الذي اثبتناه وقالوا لا معنى للكلام الا هذه الحروف والاصوات
ثم اختلفوا فقالت المعتزلة معنى كونه تعالى متكلما انه فعل الكلام الذي هو الحروف
والاصوات واحدثها في جسم من الاجسام او غيره ولا معنى للمتكلم شاهدا
وغايبا الا انه فاعل للكلام وقالت الحشوية الله تعالى متكلم بحروف واصوات
وتلك الحروف والاصوات قديمة قايمة بذاته وقالت الكرامية معنى كونه تعالى متكلما
انه قادر على التكلم ويقولون بهذا المعنى ان كلامه تعالى قديم والقول عندهم حادث
فكلام النفس ليس بكلام والعبارات

تفاريعها

يسمونها تكلما ولا يسمونها كلاما وقد استوفينا الكلام على جميع هذه المذاهب و
في شرح مطالع الانوار وغيره من كتب الكلام فقد ظهر مما ذكرنا ان ساير الطوا
يف ينكرون الكلام النفساني ويثبتون الكلام اللساني لا غير اذا عرفت هذا فاعلم
ان اصحابنا ذهبوا الى ان المعدوم يجوز ان يكون مامورا بناء على الكلام النفساني فانه لا
يبعد ان الله تعالى يقوم طلب الفعل بنفسه من غير وجود من يامره باشتغاله وليس ذلك نقصا
في حقه فاذا جاز تقدير طلب الفعل على وجود المامور زمنه مخصوصة جاز ان يكون الامر
ازليا والمامور معدوم ثم يتقدر بوجوده وانكر ذلك ساير الفرق واحالوه بناء على ان
الكلام عندهم ليس الا اللساني والامر اللساني بدون وجود المامور نقص في حق العقلاء غاية
فيستحيل على الله تعالى وقالوا اما ذكرتم من جواز تكليف المعدوم في غاية الاشكال لانكم قد
بينتم ان الصبي والمجنون والغافل والسكران يستحيل تكليفهم لعدم الفهم والمعدوم اسوا
حالا من هولاء في هذا المعنى لوجود اصل الفهم في حقهم وعدمه بالكلية في حق المعدوم
واذا كان كذلك فقولكم ان المعدوم يجوز ان يكون مامورا لا يرتضيه اقل التنبيه لكون
بطلانه معلوما بالضرورة قال المصنف قول اصحابنا ان الامر يتعلق بالمعدوم
لم يريدوا به تنجيز التكليف وهو طلب الاتيان بالفعل المامور به في حال عدم المامور
فان ذلك لا يقول به عاقل وانما ارادوا به التعلق العقلي وهو تعلق الطلب القايم بذات
الله تعالى بمن سيوجد من المعدومين بتقدير وجودهم وتهيئتهم لفهم الخطاب فاذا
وجدوا وتهيئوا لفهم الخطاب بالتكليف صاروا مكلفين بذلك الطلب القايم بذات الله تعالى
كما ان الولد منا اذا استجمع شرايط التكليف يصير مامورا بامر الرسول عليه السلام مع
انه كان معدوما حال صدور الامر من الرسول وكما ان الوالد لو وصى عند موته لمن سيوجد
بعده من اولاده بوصية فان الولد بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الوصية يصير مامورا
بوصية والده حتى انه يوصف بالطاعة والعصيان بتقدير الامتثال والمخالفة ومثل هذا
التكليف ثابت بالنسبة الى الصبي والمجنون والغافل والسكران بتقدير فهمهم بل اولى
من المعدوم من حيث ان المنتظر في حقهم انما هو الفهم لا غير وفي حق المعدوم الفهم والوجود
معا وقد اضطرب كلام امام الحرمين في هذه المسالة وناقض بعضه بعضا فانه اختار
في كتاب الشامل مذهب الاشعري اصلا وفرعا واختار في كتاب البرهان

مذهب المعتزلة ٥ قال في البرهان من ظن ان المعدوم مامور به فقد خرج عن حد
المعقول وقول القايل انه مامور على تقدير الوجود تلبيس فانه اذا وجد فليس معدوما ولا شك
في كون الوجود شرطا لكون المامور مامورا ٥ ثم قال الغزالي اتصف بالمتعلقات وفرض
متعلق بلا متعلق محال ٥ وقد احتج المصنف على مذهب اصحابنا بان قال لو لم يتعلق
الامر بالمعدوم على الوجه المذكور لم يكن امره تعالى ازليا واللازم باطل فالملزوم مثله
اما بيان الملازمة فلان حقيقة الامر التعلق بالمامور ووجود التعلق بدون المتعلق
محال فلو لم يتعلق الامر بالمامور في حال عدمه على تقدير وجوده لكان تعلقه به انما هو
في حال وجوده والمامور في حال وجوده حادث وليس بازلي فيلزم ان يكون الامر حادثا
وليس بازلي ٥ واما بيان بطلان اللازم فلما ثبت من البراهين القاطعة المذكورة في علم
الكلام على ان كلامه تعالى قديم ازلي ٥ قال رحمه الله تعالى قالوا امر ونهي
وخبر واستخبار من غير متعلق موجود محال ٥ قلنا محل النزاع وهو استبعاد ٥ ومن
ثم قال ابن سعيد انما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك واورد انها انواع
فتستحيل وجوده ٥ قالوا يلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار التعلقات لا يوجب
تعددا وجوديا ٥ اقول احتج سائر الفرق على ان المعدوم لا يجوز ان يكون مامورا
به من وجهين الاول قالوا الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء متعلقات وكل متعلق
فوجوده بدون متعلقه محال فالامر لا بد له من مامور يتعلق به والنهي لا بد له من
منهي يتعلق به لان الامر عبارة عن الزام المكلف الفعل والنهي عبارة عن الزامه الترك
وكذا القول في الخبر والاستخبار والنداء واذا كان وجود التعلق بدون المتعلق محال فيلزم
احد الامرين اما ان يكون كلامه تعالى حادثا عند حدوث متعلقه وهو باطل عندكم او
يكون المامور والمنهي والمخبر والمستخبر والمنادى قديما وهو باطل بالاتفاق قلت
هذا الدليل الذي ذكرتموه هو عين محل النزاع وقد بينا وجه التعلق على الوجه
المذكور وما ذكرتموه من جواز تكليف المعدوم انما هو استبعاد لانكاركم الكلام
النفساني واستبعاد الشي لا يدل على ابطاله ولصعوبة هذا الاشكال قال عبد الله بن
سعيد والقلانسي كلام الله تعالى في الازل لم يكن امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا

استخبارا ولا نداء

استخبارا ولا نداء وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بخلاف الباري تعالى انما يتصف بالذي
لم يزل ولا يتغير وهو الكلام النفساني فاما ما يزول ويتغير وهو الانواع الخمسة التي هي
الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء فلا يوصف بها الا عند وجود المامور والمنهي وقد
تقدم بيان مذهبهما في صدر هذه المسألة واذا التزم هذا المذهب ارتفع الاشكال لانه بالتزامه
يمنع وجود الامر والنهي وغيرهما في الازل ٥ ويقول انها من خصوصيات حادثة فهي من
صفات الافعال كما تقدم ٥ وقد مال الى هذا المذهب كثير من اصحابنا واختاره صاحب المحصول
وقد اورد عليه اشكال وهو ان المفهوم من كلام الله تعالى ليس الا الامر والنهي والخبر والاستخبار
والنداء واذا سلمتم حدوثها لزم حدوث كلام الله تعالى وهو باطل عندكم وان ادعيتم ان
المفهوم من كلام الله تعالى غير هذه المذكورات فلا بد من افادة تصوره اولا ثم اقامة الدليل
على ان الله تعالى موصوف به ٥ وقد اجاب عبد الله بن سعيد عن هذا الاشكال الكلام القديم
هو القدر المشترك بين مفهوم هذه الاقسام والامر والنهي والخبر خصوصيات زايدة على
كونه قايما بذاته تعالى واورد على هذا الجواب ان الكلام اذا كان قدرا مشتركا بين
هذه الاقسام فتميز كل واحد منها انما اختص عن الاخر بقيد كان القدر المشترك جنسا لهذه الاقسام
وكل واحد منها نوعا فيستحيل وجود هذه الاقسام بدون القدر المشترك لان النوع لا يوجد
بدون جنسه فحدوث انواع الكلام يستلزم حدوثه ٥ وقد ابطل امام الحرمين مذهب عبد الله بن سعيد
من وجهين الاول ان المكلف انما يفهم كونه مامورا من قضية الكلام فلو لم يكن ايجابا
قبل فهم المامور منه الامر لم يتصور ان يفهم الايجاب من الكلام ولو لم يكن حراما قبل فهم المنهي
منه للنهي لم يتصور ان يفهم التحريم من الكلام وهذا يوجب كون كلام الله تعالى ايجابا
وتحريما قبل فهم المكلف لكونه ٥ الثاني ان حقيقة الكلام شاهدا وغايبا شي واحد فلو
كان تقدير الكلام غايبا كما لو جاز تقديره شاهدا كذلك واللازم باطل فالملزوم مثله
وقد ابطله هو وغيره بوجه اخر غير هذين تركناهما لكونهما ٥ الدليل الثاني من الدليلين
اللذين احتجوا بهما على ان المعدوم لا يكون مامورا قالوا كلام الله تعالى عندكم قديم ازلي
قايم بذاته وهو واحد لا تعدد فيه كما ذكرتموه في صدر هذه المسألة فلو كان امرا ونهيا
وخبرا واستخبارا ونداء للزم التعدد فيكون الواحد كثيرا وهو محال ٥ قلنا الجواب عن

ذلك لأن كلام الله تعالى واحد لا تعدد فيه ولا تغير كما قدمناه والتعدد إنما هو
باعتبار متعلقات الكلام والتعدد باعتبار التعلقات لا يوجب تعددا وجوديا
لأن التعلق أمر نسبي والنسب والإضافات أمور عقلية لا وجود لها في الخارج كما هو
مقرر عليه في علم الكلام وهذا الجواب ضعيف لأن للخصم أن يقول النزاع ليس
واقعا في الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي تعددا وجوديا بل النزاع في الأمر والنهي
والخبر الموجودة في الخارج وهي تقتضي التعدد الوجودي بلا اتفاق والحق الذي يعول عليه
في دفع هذا الإشكال وإثبات كون كلامه تعالى واحدا وهو مع وحدته أمر ونهي
وخبر واستخبار ونداء ما ذكره الشهرستاني في كتاب نهاية الأقدام فإنه يدفع الشكوك
والاعتراضات عن مذهب أصحابنا في هذا الموضع قال المشهور من مذهب الأشعري
أن كلام الله تعالى صفة واحدة ولها خصوص وصف من حيث كونه أمرا ونهيا وخبرا
واستخبارا ونداء خصائص ولوازم لتلك الصفة كما أن علمه تعالى صفة واحدة ولها لوازم
مختلفة لأنه تعالى عالم بالقديم والحادث والعدم والوجود وأحوال المحدثات فكما
لا يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد التعلقات
فيكون الكلام أمرا ونهيا وخبرا أوصاف الكلام لا أقسام له وكما أن كون
الجوهر قائما بذاته قابلا للعرض متحيزا ذا مساحة وحجم أوصاف للجوهر وهي وإن
كانت متغايرة مختلفة كذلك كون الكلام أمرا ونهيا وخبرا أوصافا للكلام وإن
كانت معانيها مختلفة وهذا أحسن ما ينبغي أن يفهم هذا الموضع كما ذكره هذا الفاضل
وقد أوردوا على مذهب أصحابنا سؤالا وهو أن قالوا قد قررتم فيما تقدم أنه لا حكم
للأشياء عندكم قبل ورود الشرع ثم قلتم في هذه المسألة أن المعدوم يجوز أن يكون
معدوما مأمورا أو منهيا في الأزل وذلك تناقض بين وجوابه أن قولنا لا حكم قبل
ورود الشرع إما أن نفسره بعدم العلم أو بعدم الحكم فإن فسرناه بعدم العلم فلا
تناقض لأنه لا يلزم من نفي العلم عنا نفي الحكم وإن فسرناه بعدم الحكم فلا تناقض
أيضا لأن معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع أنه لا تعلق للحكم بالمكلفين قبل ورود
الشرع وإن كانت ذات الحكم قديمة فالذي نفيناه قبل ورود الشرع إنما هو تعلق
الحكم لا ذات الحكم. تنبيه اعلم أن ههنا مسألة مشهورة

ذكرها أكثر المصنفين وذكرها المؤلف في مختصره الكبير ولم يذكرها في هذا المختصر
فلا بد من بيانها فنقول اختلفوا في المكره هل يجوز تكليفه في حال الإكراه أم لا
فالذي ذهب إليه أصحابنا أنه يجوز تكليفه في حال الإكراه أم لا سواء كان الفعل المكلف
المكلف به على خلاف ما أكره عليه أو على وفقه. مثال التكليف على خلاف التكليف ما
أكره عليه أو على وفقه أن يكره على قتل مسلم يجوز تكليفه بترك القتل لأنه قادر عليه
وإن كان فيه هلاكه. ومثال التكليف موافق ما أكره عليه أن يكون مكرها على حية [illegible]
يقتل مسلم فإنه يجب عليه قتله. وذهب المعتزلة إلى أن ذلك محال لأنه لا يصح منه إلا
بعد ملابسته ما أكره عليه فلا يبقى له خيرة. ومنهم من فرق فقال يجوز تكليفه على خلاف
ما أكره عليه ولا يجوز تكليفه على وفق ما أكره عليه. قال ابن برهان هذا النقل عن
المعتزلة خطأ فإن المكره مخاطب عندهم بل هو أولى بالخطاب من المختار بسبب أنه مأمور
بترك القتل الذي أكره عليه وواجب عليه الانقياد والاستسلام وهو موعود على ذلك
بالأجر والثواب لكن العلماء رأوا في كتبهم أن الملجأ غير مخاطب وظنوا أن الملجأ والمكره ولعل
واعتقدوا أن المكره غير مخاطب وليس الأمر كذلك بل الملجأ غير المكره. والفرق بينهما أن
الملجأ هو الذي لا قدرة له على الترك بل يكون محمولا على الفعل ومدفوعا إليه بالطبع كالمحمل
والمدفوع كمن شدت يداه ورجلاه رباطا وألقي على صدره إنسان بحيث لا يمكنه تحرك ولا دفع
وسلك فيه حجر ومر رأسه حتى يصل إلى خوفه فهذا الشخص غير مكلف في هذه الحالة لأنه غير
قاصد ولا قادر على الدفع. وأما المكره فله قصد وقدرة على ترك ما أكره عليه وإن كان
فيه هلاكه فيكون مكلفا عندنا. والحق في هذه المسألة ما ذكره المصنف في مختصره
الكبير والآمدي في الأحكام ومعناه المكره إذا خرج بالإكراه إلى حد الاضطرار وصار نسبة ما
يصدر عنه من الفعل نسبة حركة المرتعش إليه وتكليفه إيجادا أو عدما في تلك الحالة غير
جائز إلا على القول بتكليف ما لا يطاق وإن كان ذلك جائزا عقلا لكنه ممتنع الوقوع شرعا لقوله
عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد منه رفع المؤاخذة وهو
مستلزم لرفع التكليف وما يلزم من الغلطات فقد سبق جوابه. وإن لم ينته الإكراه إلى
حد الاضطرار فهو مختار وتكليفه جائز عقلا وشرعا. وهذا الذي قاله هو عين ما قاله
ابن برهان عن المحققين. وأما الملجئ فهو غير مكلف

اي عاصيا هو مخطئ فيه لقوله عليه السلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه الحديث المسألة الثالثة قال رحمه الله يصح التكليف بما علم الامر انتفاء
شرط وقوعه فيلا لكن يعلم قبل الوقت وخالف الامام والمعتزلة ويصح مع جهل الامر اتفاقا
لنا لو لم يصح لم يعص احد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة او حادثة
وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه ينقطع وقبله لا يصح فان فرضه متسعا
فرضنا زمنا زمنا فلا يعلم ابدا وذلك باطل وذلك وايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب
الذبح والمنكر معاند وقال القاضي للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن
اقول الامر لما ان يكون عالما بانتفاء شرط وقوع الفعل المامور به عند
وقته او يكون جاهلا به فان كان عالما به كما اذا علم الله تعالى ان زيدا سيموت غدا فهل يصح
ان يكلفه بالصوم غدا مع ان وقوع الصوم منه مشروط بالحياة التي هي شرط في الصوم — وانتفاء الحياة ح
معلومة لله تعالى فذهب القاضي ابو بكر واكثر الفقهاء من العلماء الى ان تكليف مثل ذلك — التكليف مثل
صحيح ولاجل كونه صحيحا قال اقتضى ان المكلف بالفعل او الترك يعلم انه مامور ومنهي
قبل دخول وقت الفعل المامور به او المنهي عنه وذهب المعتزلة وامام الحرمين الى
ان ذلك لا يصح ولاجل ذلك قالوا لا يعلم المكلف انه مامور بالفعل او الترك قبل دخول وقت
الفعل وان كان جاهلا به كما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب بالغد مع ان وقوع
الخياطة في الغد مشروط ببقاء حياة العبد وانتفاء ذلك الشرط مجهول للسيد فهذا
التكليف يصح باتفاق من الاصوليين وهذا معنى قوله ويصح مع جهل الامر اتفاقا
والحق ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه من ثلثة اوجه الاول انه لو لم يصح التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعص احد من المكلفين ابدا والتالي باطل فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلان العصيان انما يكون بترك الاتيان بالفعل المكلف به
وترك الاتيان بالفعل المكلف به انما يكون لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة على
مذهبنا او حادثة على مذهبهم لان الفعل المكلف به اما ان يحصل جميع ما يتوقف عليه
وقوعه من جميع الشروط او لا يحصل فان حصل جميع ما يتوقف عليه وقوعه فلا يوجد
الترك واذا لم يوجد الترك فلا يوجد العصيان وان لم يحصل جميع ما يتوقف عليه

وقوعه من الشروط فلا يوجد التكليف واذا لم يوجد التكليف فلا يوجد العصيان
واما بيان بطلان اللازم فمعلوم بالضرورة انه لو لم يصح تكليف ابدا واللازم باطل — لم يعلم ح
فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان التكليف لو علم فاما ان يعلم بعد الاتيان
بالفعل المكلف به او معه او قبله والتكليف بعد الفعل منقطع بالاتفاق ومع الفعل
ينقطع عندكم ولا يعلم التكليف في الحالتين وقبل الفعل لا يعلم به ايضا لان المقدر ان الله
تعالى لا يكلف الا بما علم بقاء شرطه عنده وكثير من الحياة والقدرة وغيرهما من الشروط
ولا يعلم احد من المكلفين استمرار حياته وكذا قدرته الى وقت الفعل والشك في الشروط
يوجب الشك في المشروط فيكون الفعل المكلف به مشكوكا فيه واذا كان مشكوكا فيه
انتفى عنه العلم اذ الشك مضاد للعلم ولا يجامعه فلا يكون المكلف به معلوما للمكلف
فان قيل نحن نفرض وقت الفعل المكلف به متسعا كالواجب الموسع فالمكلف يعلمه في
الحال قلت فحينئذ نفرض الكلام في زمن من ازمان الوقت الموسع فاذا لا يعلمه
في مدة الزمان الى الزمان الثاني ولا يعلم في الزمان الثاني الى الثالث وهلم جرا فلا يعلم — بطلان ح
في الجملة واما بيان اللازم فمعلوم بالضرورة الثالث انه لو لم يصح التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم ابراهيم عليه السلم وجوب
الذبح واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان الله تعالى هو المعلم له بالذبح
وكان تعالى عالما بانتفاء وقوع الذبح واما بيان بطلان اللازم فلانه لو لم يكن عالما به
لما حصل منه الاستعداد لمقدمات الذبح من اضجاع ولده وتله للجبين وامرار المدية على حلقه
فانه قد اشتغل بذلك بالاتفاق والاشتغال بذلك مع عدم العلم حرام وهو من الكبائر
والانبياء معصومون عنها كما ثبت في باب السنة وقوله والمنكر معاند لانه من انكر
مثل هذا الامر الشائع بين سائر الملل معاند قال القاضي ابو بكر الاجماع منعقد قال — رحمه الله تعالى
على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل والتمكن شرط فيه وهو منتف
المعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطا فيه واجيب بان الامكان المشروط ان يكون
مما يتأتى فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه والامكان الذي هو شرط الوقوع
محل النزاع والقائل لزم ان لا يصح مع جهل الامر لو لو صح لصح مع علم المامور
واجيب بانتفاء فائدة التكليف وهي ان يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهة
اقول لما ذكر ادلة الجمهور شرع يذكر

أدلة المعتزلة وامام الحرمين وقد احتجوا من وجهين الأول انه لو صح التكليف بما علم
الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يكن الامكان شرطا في التكليف والتالي باطل
فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فواضح واما بيان بطلان التالي فمن وجهين الأول
ان الامكان اما عادي او عقلي والامكان الذي هو شرط التكليف هو الامكان العادي
لان المراد به ان يكون الفعل المكلف به مما يتاتى فعله عادة عند وقته واجتماع شرائطه فهذا
مما لا اختلاف فيه كما تقدم واما الامكان العقلي فليس شرطا في التكليف وانما هو شرط
الوقوع عندنا واذا كان كذلك فالامكان الذي استند للتمرين به هو الامكان العقلي وهو محل النزاع
والاحتجاج بمحل النزاع باطل الثاني لو كان الامكان الذي هو شرط الوقوع شرطا في
التكليف لزم ان لا يصح التكليف مع جهل الآمر بانتفاء الشرط لاحتمال ان يكون جزما بالا يكون
وقوعه ممكنا الثاني فلو صح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطها وقوعه عند
وقته لصح التكليف مع علم المأمور بانتفاء شرط وقوع الفعل المكلف به والتالي باطل
فالمقدم مثله واجيب عنه بانا لا نسلم صدق الملازمة والفرق بين علم المأمور
وعلم الآمر ان المأمور اذا كان عالما بانتفاء شرط الفعل الذي كلف به انتفت فائدة
التكليف بخلاف ما اذا كان الآمر عالما فان فائدة التكليف لا تنتفي بعلمه اذ لا يعدم السيد
ان يامر عبده بفعل في الغد مع علمه بمنع ذلك الشيء عنه في الغد وذلك لاحد امرين اما امتحانه
هل يطيع بما ظهر منه من امارات الطاعة كالعزم على الفعل والاستبشار به فيثيبه على
طاعته او يعصي بما ظهر منه من امارات المعصية كترك العزم على الامتثال والكراهة للفعل
فيعاقبه عليه واما استصلاح العبد باستعداده في الحال للقرب من امر السيد واشتغاله
بذلك عن معارضته. القاعدة الثانية في بيان الادلة الشرعية واقسامها وما يتعلق
بها وتحتوي على مقدمة وخمسة ابواب قال رحمه الله تعالى الادلة الشرعية الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهي راجعة الى الكلام النفسي وهي نسبة بين
مفردين قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضروري ولو لم تقم به لكانت النسبة الخارجية اذ لا
غيرهما والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين ومن هو متوقف. اقول
لما ذكر في اول الكتاب ان مختصره هذا ينحصر في اربع قواعد التي هي المبادي والادلة
الشرعية والكلام عليها كنهي على مقدمة وخمسة انواع. اما المقدمة ففي تعريف

الادلة الشرعية واقسامها. اما تعريفها فالادلة جمع دليل وقد تقدم في اول الكتاب
في اللغة والاصطلاح وانقسامه الى عقلي وشرعي وقد تقدم ايضا التعريف الثاني مثل للدليل العقلي والشر[عي]
فلم يبق الا بيان تقسيم الدليل الشرعي وهو المقصود في هذا الموضع ونعني بكونه شرعيا
ان طريق معرفته الشرع لتبين الامر الشرعي. والدليل الشرعي ينقسم الى ما هو صحيح في نفسه
وجب العمل به والى ما ليس بصحيح في نفسه وانما ظن انه دليل شرعي وليس كذلك. اما
القسم الأول فهو منحصر في خمسة انواع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال
ودليل الحصر ان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لا يكون واردا من جهة
الرسول فان كان واردا من جهة الرسول فلا يخلو اما ان يكون من قبيل ما يتلى او لا
يكون من قبيل ما يتلى فان كان من قبيل ما يتلى فهو الكتاب وان كان من قبيل ما لا يتلى فهو
السنة وان لم يكن واردا من جهة الرسول فلا يخلو اما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه
او لا يشترط فيه ذلك فان اشترط فيه عصمة من صدر عنه فهو الاجماع وان لم يشترط فيه
ذلك فلا يخلو اما ان يكون صورته حمل معلوم على معلوم في حكم بناء على جامع بينهما او
لا يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس وان كان الثاني فهو الاستدلال ومرجع الانواع
الخمسة من الادلة راجعة الى الكلام النفسي لان الكتاب راجع الى قوله تعالى المشرع للاحكام
والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع راجع اليهما لان الاجماع لا بد وان
يستند الى مستند كما سياتي بيانه والقياس والاستدلال حاصلهما راجع الى التمسك بمعقول
النص والاجماع فالنص والاجماع اصل لهما والكتاب اصل للجميع ومعنى قوله تعالى
هو الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى والكلام النفسي نسبة بين مفردين
قائمة بذات المتكلم والعلم بالنسبة بين المفردين ضروري لا يحتاج الى بيان ثم تلك النسبة
ان كانت قائمة بذات المتكلم كانت هي النسبة النفسية المسماة بكلام النفس وان لم
تكن قائمة به كانت هي النسبة الخارجية اذ لا واسطة بين هاتين النسبتين والنسبة
الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين والنسبة النفسية يتوقف حصولها
على تعقلهما. واما القسم الثاني ~~فباطل~~ وهو ما ظن انه دليل شرعي وليس
كذلك فكشرع من قبلنا ومذهب الصحابي والمصالح المرسلة على ما سياتي بيانه في موضعه

تعل

وأما الأنواع فهي هذه النوع الأول من الأدلة الشرعية وهو الكتاب قال رحمه الله
الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف
تواترا أحد للشيء بما يتوقف عليه لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن أقول
هذا هو النوع الأول من أنواع الأدلة الشرعية وهو الكتاب والكلام عليه يحتوي
مقدمة وأربع مسائل أما المقدمة ففي بيان حقيقة الكتاب وله معنيان لغوي
واصطلاحي أما اللغوي فهو مرادف للقرآن لأن الكتاب معناه الجمع يقال
كتبت ضرع الناقة إذا صررتها ليجتمع فيه اللبن ومعنى القرآن الجمع لأنك تقول قرأت
الماء في الحوض أي جمعته فيه والكتاب في اللغة هو القرآن وأما في الاصطلاح
فتعريفه أن يقال هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فقوله القرآن احتراز
عن سائر الكتب المنزلة غير القرآن كالتوراة والإنجيل وغيرهما فإنها وإن كانت
كتب الله تعالى فليست هي الكتاب المعهود عندنا المحتج به شرعا على الأحكام الشرعية
وقوله المنزل احتراز عن كلام النفس فإنه لا يمكن أن يكون منزلا فليس بكتاب بل الكتاب
هو الكلام المعبر به عن الكلام النفساني وقوله للإعجاز بسورة منه ليدخل في الحد
السورة الواحدة ويخرج الآية الواحدة وقال جماعة من الأصوليين حد الكتاب ما
نقل بين دفتي المصحف بالأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا فقولهم ما جنس
للقرآن وغيره وفيه احتراز عن كلام النفس فإنه لا يمكن نقله من بين دفتي المصحف وإنما
ينقل بين دفتي المصحف العبارات عنه وقولهم بين دفتي المصحف ليخرج ما نقل من الأحاديث
والأحكام عنه عليه السلام فإنها لا تسمى قرآنا وفيه احتراز عن التوراة والإنجيل
وغيرهما فإنها لم تنقل بين دفتي المصحف المعهود في عرف شرعنا وقولهم بالأحرف
السبعة احتراز عن القراءات الشاذة كقراءة ابن مسعود وغيره فإنها لا تسمى قرآنا عندنا
وقوله المشهورة احتراز عما هو من الأحرف المشهورة إلا أنه من طريق الأداء السبعة
كالمد والقصر والترقيق والتفخيم والفتح والإمالة وغير ذلك فإنه ليس مشهورا إذ لا
يعرفه إلا المهرة في علم القراءة وهذا الحد فاسد من وجهين الأول أنه المحذور
لا يعرف الآن بعد معرفة مفردات حده ومن جملة ذلك هذا الحد هو المصحف ونقله فلا
بد أن يكونا متصورين قبل تصور القرآن

لأن وجود المصحف ونقله فرع عن تصور القرآن وتصور القرآن متقدم على تصورهما
وحينئذ يلزم الدور الممتنع لأن تصور القرآن يتوقف على تصور المصحف ونقله لكونهما من مفردات
حده وتصور المصحف ونقله موقوف على تصور القرآن وهو دور وهو ممتنع الثاني أن القرآن
هو المنزل على لسان جبريل عليه السلام ولا يخرج عن كونه قرآنا بتقدير عدم نقله إلينا متواترا
بل لا يخرج عن كونه قرآنا بعدم نقله إلينا بالكلية وعدم علمنا به فجعل لفظ النقل في الحد
باطل وأما المسائل فالمسألة الأولى قال رحمه الله تعالى ما نقل آحادا فليس بقرآن للقطع
بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله أقول اختلفوا فيما نقل إلينا بطريق
الآحاد كقراءة ابن مسعود وغيره هل هو قرآن أم لا فذهب المحققون إلى أنه ليس بقرآن وذهب
قوم إلى أنه قرآن والحق ما ذهب إليه الجمهور والدليل عليه أن العادة تقتضي التواتر
في تفاصيل نقل مثل القرآن ليحصل به العلم فإن الحكم بما ليس بمعلوم جهل ونقل الآحاد
لا يفيد العلم فكيف يصح أن يقال كل ما نقل بطريق الآحاد قرآن والرسول عليه السلام كان
مكلفا بتبليغ ما أنزل عليه من القرآن إلى طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم ومن تقوم
الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه بل المنقول
عن الصحابة المبالغة في الاحتياط في نقله وتحريره حتى إنهم كرهوا التعاشير والنقط
لئلا يختلط بما ليس من القرآن والاجتهاد في تبليغه إلى الكل وحتى إنهم كتبوا من المصحف
الذي أجمعوا عليه مصاحف عديدة وبعثوا إلى كل قطر مصحفا فإن قيل هذا الدليل
باطل لأنا لا نسلم أن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثل القرآن بل المتواتر إنما هو أصل
القرآن وأما تفاصيل ما فيه من السور والآيات فليس متواترا والدليل على ذلك من أربعة
أوجه الأول أنه لم يحفظ جميع القرآن من جميع الصحابة إلا ستة نفر أو سبعة بل لم
ينقل في حديث أنس المخرج في الصحيح إلا أربعة والحفاظ لم يبلغوا في عصره عليه السلام
مبلغ التواتر وإذا كانوا كذلك فدعوى التواتر والتبليغ لطائفة تقوم الحجة بقولهم
باطل إذ الستة أو السبعة لا يكون خبرهم متواترا ولا تقوم الحجة بقولهم الثاني
أن الرواة اتفقوا على أن ابن مسعود كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن
مدة عمره وذلك في زمان خلافة أبي بكر وعمر وعثمان مع أن أبا بكر لم يمنعه من ذلك ولا عمر

[illegible]

مع شدته وصلابته في الدين ولا عثمان مع شدة ما كان بينهما من العداوة بل جميع
الصحابة كانوا معظمين له معترفين بعلو درجته في الدين ومن المعلوم ان الصحابة في
زماننا لو انكر سورة الكوثر لوجب تكفيره وتضليله ومقتلته فلو كان الصحابة به ان
كانوا عالمين بكون هذه السورة من القرآن ثم تركوا تكفيره وتضليله فقد ضلوا بتركهم تضليله
وهو قد ضل بانكاره القرآن فكل الامة قد ضلت وذلك باطل وان لم يكونوا عالمين بكون
هذه السور من القرآن مع كونها من اشهرها فكيف يمكن ان يقال ان تفاصيل القرآن
متواترة ه الثالث انه روي في الصحيح ان عمر حين جمع المصحف كان يؤتى بالاية
ولا يثبتها فان وقع فيها اثبتها وان لم يقع فيها فان كان الذي اتاه بها ثقة عنده قبلها منه
وان لم يكن كذلك سأله البينة العدل فان اقام الراوي الشاهد قبلها والا حلفه بالله
تعالى انه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا كان كذلك فكيف يمكن دعوى
التواتر فيها ه الرابع ان تفاصيله لو كانت متواترة والرسول عليه السلام
مكلف بتبليغ تلك التفاصيل الى طائفة تقوم الحجة بقولهم لما اختلفت مصاحف الصحابة
ولما زيف بعضهم مصحف بعض فلولا ما بينهم من الاختلاف والتباين لما كان الامر كذلك
وقد صح عن عثمان انه احرق مصحف ابن مسعود وصح عن ابن مسعود انه قال لو
ملكت كما ملكوا لاحرقت مصحفهم كما احرقوا مصحفي وقد صح ايضا عن ابن مسعود
انه كان يطعن في زيد حتى انه قال حفظت القرآن وانه في صلب رجل كافر يعني زيدا ه وقد صح
ايضا ان عمر وضع القرآن وهو الذي احرق في زمن عثمان حتى كتب زيد مصحفه الى غير
ذلك مما يكون هذا شانه فكيف يمكن دعوى التواتر في تفاصيله بل هذا الاختلاف
ينفي التواتر عن كل واحد من تلك التفاصيل ه قلت لا نسلم ان تفاصيل القرآن ليست
منقولة بالتواتر والدليل عليه ما ذكرناه وايضا فانا نعلم بالضرورة ان في زماننا
هذا لو حاول احد ان يدخل في القرآن حرفا ليس منه او يخرج منه حرفا والعدا لوقف على
موضع الزيادة والنقصان كل الصبيان فضلا عن العلماء وما ذكروه من الشبه الاربع
فالجواب عن الاول منها ان حفظ جميع القرآن وان كانوا قليلين في زمنه عليه السلام
لكن الذين يحفظون كل سورة على انفرادها كانوا كثيرين

واذا كان ذلك كذلك فلا توجد سورة ولا آية منه الا وكان يحفظها في زمنه عليه السلام
طائفة تقوم الحجة بنقلهم وذلك يكفي في المطلوب ه والجواب عن الثاني ان ما نقل
عن ابن مسعود وان كان في روايته كثرة فهو من اخبار الاحاد فلا يصلح ان يكون معارضا ضا
للتواتر القاطع ه وان سلمت صحته لاكنه انما انكر اجراءهما من السور مجرى القرآن في حكمه
لا انه انكر انزالهما على الرسول من عند الله تعالى وليس كل ما انزل على الرسول من عند الله يجب
ان يكون قرآنا لان القرآن بعد كونه منزلا على الرسول من عند الله تعالى يعتبر فيه احكام
اخر حتى يكون قرآنا ه والجواب عن الثالث انما نقل عن عمر كذب صريح بل الذي تولى جمع
القرآن هو النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه والدليل عليه من وجهين ه الاول انهم اجمعوا
على ان اول ما انزل من القرآن بمكة اقرا باسم ربك وان اول ما انزل بالمدينة سورة البقرة
واجمعوا على ان اخر ما انزل من القرآن سورة براءة ولو انهم كانوا انما رتبوا السور لنزل ح
بالراي والاجتهاد لقدموا في المصحف المؤخر واخروا المقدم ليضموا كل سورة الى ما
يشاكلها اما في العدد او في الطول او القصر او غير ذلك ولما لم يفعلوا ذلك علمنا انهم اتبعوا
ولم يبتدعوا ولا سيما وهذا التقديم والتاخير مما لم تجر اليهم منفعة ولا تدفع عنهم
مضرة ه الثاني انهم اجمعوا على ان قوله مدهامتان ه وقوله لم يلد ولم يولد وقوله من قوله تعالى
محمد رسول الله كل واحد منها اية ه واجمعوا على ان قوله امن الرسول الى اخر السورة
اية واحدة واجمعوا على ان اية الكرسي اية واحدة وكل اية من هذه الانواع التي من
هذا النوع مثل اضعاف اية واحدة من النوع الاول فلولا انهم اخذوا القرآن
مرتبا عن النبي صلى الله عليه وسلم والا لما اجمعوا على هذه التعبدات التي لا يعقل معناها
والجواب عن الرابع ان المصاحف المشهورة ثلث مصحف عبد الله بن مسعود ومصحف
ابي بن كعب ومصحف زيد بن ثابت اما ابن مسعود فانه قرا القرآن بمكة وعرضه
على الرسول هناك واما ابي بن كعب فانه قرا على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة وعرضه
عليه في ذلك الوقت واما زيد بن ثابت فانه قراه على الرسول بعدهما وكان عرضه
على الرسول متاخرا عن الكل وكان آخر عمره وبه كان يصلي الى ان انتقل

الجوار رحمه ربه تعالى ومن المعلوم انه ما كان عليه السلام يقرأ الا ما كان عليه العرض
عرض زيد وبه كان يقرأ عليه السلام في الصلاة وكان عليه السلام يقرأ الآية الواحدة
بالأحرف المختلفة ولما كان الامر كذلك اختار المسلمون لكن العرض اذ كان ذلك هو
اخير زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجمع واختيار الله تعالى ثم الزم نسخ المصاحف
ولكن كانت صحيحة منقولة عندهم بالتواتر الا انهم خافوا من وقوع الاختلاف في روايات
القرآن بسبب ذلك فرأوا الاصوب حمل الناس على مصحف واحد ومنعهم عن غيره
من المصاحف مع كون ذلك لا مشقة فيه ولا مضرة على المسلمين فلاجل ذلك تكلم بعضهم
في مصحف بعينه وذلك مما لا يقتضي القدح في كون تفاصيل القرآن غير متواترة ٥
قال رحمه الله تعالى وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير
من الجانبين والقطع انها لم تتواتر في اوائل السور قرآنا فليست بقرآن فيها قطعا
كغيرها وتواترت بعض آية في النمل فلا مخالف قولهم مكتوبة بخط المصحف ٥ وقول
ابن عباس من سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله ٥ اقول هذا
جواب عن سؤال مقدر وارد على الدليل المذكور وبيانه انه يقال لا نسلم ان تفاصيل
القرآن منقولة الينا بالتواتر لان بسم الله الرحمن الرحيم من اشهر ابعاض القرآن واكثرها
دورانا على الالسنة ومع ذلك فقد اختلفوا انها هل هي آية من القرآن في اول كل سورة
ام لا فلو كانت تفاصيل القرآن متواترة لوجب على كل من اثبتها آية في اول كل سورة
ان يكفر من نفى كونها آية منها ولوجب على من نفى كونها آية من اول كل سورة ان
يكفر من اثبتها آية منها للاجماع على ان من نقص شيئا من القرآن او زاد فيه شيئا مما ليس منه
فهو كافر وقد اثبتها جماعة من العلماء كالشافعي وغيره ولم يثبتها الآخرون كابي
حنيفة وغيرهما ولم ينقل واحد من الفريقين تكفير الآخر واذا كان كذلك فدعوى
التواتر في تفاصيل القرآن ممنوعة ٥ اجاب المصنف عن هذا السؤال بان قال قوة
الشبهة منعت التكفير من الجانبين اي قوة الشبهة من جانب المثبت انها آية من اول
الفاتحة او من اول كل سورة منعت من تكفيره وقوة الشبهة في جانب من نفى انها آية
آية من اول الفاتحة او من كل سورة منعت من

هذا الكلام من له يتلمذ شيئا من المنقول ولكنه ستر بعينه بان كشف عن كل فصح بالمتواتر حاكان يتوهم فيه انه تعلم وبان الله تعلى الامانة وهذا المكان والذي قبله يحتمل تشطر جزوا ولمكان لقرانه الله تعالى

اثبت كونها

١

تكفيره أيضا ٥ واذا كان كذلك فلا يلزم من انتفاء التكفير لاجل الشبهة ثبوت تفاصيل
القرآن بخبر الآحاد لا يثبت الا بالتواتر ٥ ولا بد من التنبيه على بعض الشبه من جانب النافي
ومن جانب المثبت ليتبين عذر من نفاها وعذر من اثبتها وليتنبه على ذكر ما يلخص محل النزاع
فنقول اجمعت الامة على ان بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في سورة النمل واجمعوا على
انها ليست من اول سورة براءة ٥ واختلفوا في انها من القرآن في اول كل سورة ام لا
فذهب مالك واكثر علماء الحجاز والقاضي ابو بكر واكثر الاصوليين واكثر علماء القراءات الى انها
ليست من القرآن الا في سورة النمل ووقف القاضي ابو بكر بتخطئة من قال انها من القرآن في غير
سورة النمل مع عدم تكفيره لعدم النص القاطع على كونها ليست بقرآن وذهب الشافعي
وكثير من الفقهاء الى انها من اول فاتحة الكتاب واختلف عنه هل هي من اول كل سورة قرآنا
كما هي من اول فاتحة الكتاب ام لا فعنه في ذلك قولان لكن اختلف اصحابه في تخريج القولين
فمنهم من جعلهما على ان المراد بهما هل هي من اول كل سورة قرآنا لكونها مكتوبة بخط
المصحف او ليست بقرآن لكونها لم تتواتر ٥ ومنهم من حمل القولين على ان المراد
بهما هل هي آية مستقلة برأسها في اول كل سورة او هي مع اول كل آية من اول سورة تلوت
بعض آية ٥ واما كونها قرآنا في اول كل سورة فلا يختلف فيه قول الشافعي عندهم ولا
وحمل القولين على هذا التأويل الاخير هو الصحيح المناسب للشافعي ٥ هذا تحرير محل
النزاع ٥ واما ذكر الشبه من الجانبين فلنذكر اقوى ما تمسك به كل فريق في ذلك اما
الاولى وهو الحق الذي لا شك فيه فاقوى ما يتمسكون به ثلاث شبه الشبهة الاولى وهي التي
عول عليها المصنف وهي ان القرآن لا يثبت الا بالنقل المتواتر والقطع حاصل لنا بان
البسملة لم تتواتر في اوائل السور قرآنا واذا لم تتواتر فلا تكون قرآنا فقد شرط ثبوت
القرآن الذي هو التواتر ٥ الا ترى انها لما تواترت بعض آية في سورة النمل لم يخالف احد
من الائمة في كونها قرآنا ٥ الشبهة الثانية ان البسملة لو كانت آية من القرآن في اول
كل سورة فلا تخلو المسألة ان يشترط القطع في اثباتها او لا يشترط ٥ فان اشترط
القطع فما ذكروه من الشبه على اثبات كونها آية من اول كل سورة لا يفيد القطع وانما
هي امارات ظنية لكونها اخبار آحاد

١

والظن لا يصلح أن يثبت به القطعي. وإن لم يشترط القطع في كونها آية في أوائل السور
فليثبت التتابع في صوم كفارة اليمين قرآنا بما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله
فصيام ثلاثة أيام متتابعات، وبما نقلته عائشة في مصحفها من قوله عشر رضعات
محرمات، إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب القراءات الشاذة كالإيضاح والموضح للأهوازي
وغيرهما، وذلك مما لا يقولون به. الشبهة الثالثة أن البسملة لو كانت آية من أول كل سورة
لوجب على الرسول عليه السلام أن يبينه بيانا شافيا حتى يحصل العلم للمكلفين بأنها ليست
من القرآن حتى كتبت معه لينقطع عنهم الشك والخبط كما فعل في سائر آيات القرآن، ولو
بينه بيانا شافيا لما أنكر كثير من الصحابة كونها آية من الفاتحة التي هي أشهر سور القرآن
فإنه روي عن عبد الله بن مغفل أنه قال لابنه يا بني إياك والحدث فإني صليت خلف رسول الله
صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أرهم يقرؤون إلا بالحمد لله رب العالمين. وحديث
أنس وأبي بن كعب وغيرهما مشهور في ذلك، فهذه الشبهة قوية جدا، ولأجلها امتنع تكفير
النافي لكونها آية من أول كل سورة كما امتنع بالاتفاق تكفير نافي سورة الخلع ونافي سورة
الحفد، ولو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثا، إلى غير ذلك مما هو منقول
بطريق الآحاد. وأما جواب المثبتين فأقوى ما يتمسكون به أيضا ثلث شبه. الشبهة
الأولى أنها مكتوبة بخط المصحف في أول كل سورة بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم مع أن أحدا
من الصحابة لم ينكر على كتبتها بخط القرآن في أول كل سورة مع جدهم في صيانة القرآن عما
ليس منه حتى أنهم أنكروا على من أثبت أسماء السور والتعاشير والنقط وذلك مما يغلب
على الظن أنها ما كتبت بخط المصحف في القرآن إلا لأنها منه. الشبهة الثانية أنه قد جرى
على لسان الصحابة والتابعين أن ابن عباس من حفاظ القرآن قال الشعبي وإنما كانوا
يسمونه الحبر حتى إنهم كانوا يقولون قال الحبر وفعل الحبر وقد صح عنه أنه كان يقول سرق
الشيطان من الناس آية من القرآن ولم ينكر واحد ذلك ولا دفعه دافع منهم ولا قدح فيه قادح
ولا رده راد فدل على أنها آية من القرآن في أول السور. الشبهة الثالثة أنها منزلة على
الرسول عليه السلام مع أول كل سورة ولذلك نقل عن ابن عباس أنه قال كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا يعرف ختم السورة وابتداء الأخرى حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم
وذلك يدل على

أنها من القرآن في أوائل السور حيث أنزلت معها. وهذه الشبهة هي التي منعت من التكفير في جانب
من أثبتها آية في أول كل سورة. قال المصنف هذه الشبهة التي تمسك بها المثبت ضعيفة جدا
وإثبات القرآن بها قطعي لأنها أخبار آحاد لا تفيد إلا الظن والقاطع يقابلها وهي أنها لو كا
نت قرآنا لتواترت كسائر القرآن وقد علمت أنه لا تقابل بين ظني وقطعي. قوله قولهم لا
يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن
المكرر وجواز إثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وفبأي لا بنقل التواتر لكنه اتفق تواتر ذلك
لأنا نقول لو قطع النظر عن ذلك الأصل لم يقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع بأنه لا
يجوز والدليل ناهض ولا بد يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل. أقول أي قال
المثبتون هذا الجواب الذي ضعفتم به أدلتنا ممنوع لأن الاختلاف فيما نحن فيه
لم يقع في إثبات كون البسملة من القرآن في الجملة حتى يشترط القطع في إثباتها ولما وقع
في وضعها آية أو بعض آية من أول كل سورة وقد علم أنه لا يشترط التواتر في المحل بعد
ثبوت مثله فوضع البسملة قرآنا في أوائل السور لا يشترط فيه التواتر لأنه قد ثبت مثلها في
سورة النمل ولهذا وقع الخلاف في ذلك من غير تكفير كما وقع في عدد الآيات. قال المصنف
هذا الجواب فاسد لأنه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز إثبات ما ليس بقرآن
قرآنا. أما أنه يستلزم سقوط كثير من القرآن فلأنه لو لم يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت
مثله لجاز سقوط قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان من جميع المواضع المذكورة في سورة الرحمن
إلا موضعا واحدا وكذا قوله ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ثابت في سورة تبارك
فثبوت فبأي المكرر ويقولون متى هذا الوعد المكرر غير واجب وكل ما ثبوته غير واجب
فيتجاوز السقوط. وإنما قلنا إن ثبوت المكرر غير واجب لأنه لو وجب فإما أن يجب بالتواتر
أو بالآحاد أو بغيرهما، لا جائز أن يجب بالتواتر لأن التقدير عدم اعتباره، ولا جائز أن يجب بالآحاد
وإلا وجب ثبوت ما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله فصيام ثلاثة أيام متتابعات
وهو غير جائز بالإجماع، ولا جائز أن يجب بغيرهما إذ لا قائل به. وأما بيان بطلان
اللازم فبالإجماع على أنه لا يجوز إسقاط شيء من القرآن المكتوب ومن فعل ذلك كافر
حلال الدم، ولنقتصر على مثال هذا في سائر الآيات المكررة في القرآن. وأما جواز
إثبات ما ليس بقرآن قرآنا فلأنه قد ثبت وبأي في سورة الرحمن وبأي آلاء ربكما تكذبان

في سورة الرحمان فلو لم يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله في ذا اثبات ويل في سورة
لهب مثلا واثبات فبأي آلاء ربكما تكذبان في سورة الرحمان الواقعة واللازم باطل فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلانه قد ثبت مثلهما فيما ذكرناه والتواتر لا يشترط في
المحل بعد ثبوت مثله واما بيان بطلان اللازم فبالاجماع على انه لا يجوز اثبات شيء
من ذلك في موضع آخر لا يقال يجوز سقوط المكرر لكنه اتفق تواتر اثباته فصار مانعا من
جواز السقوط لانا نقول هذا ممنوع لانه لو قطع النظر عن ذلك الاصل وهو تواتر ثبوته
لم نقطع بانه لا يجوز سقوطه ومع قطع النظر عن ذلك الاصل نحن نقطع بانه لا يجوز
وهذا الدليل يشير وهو الاجماع على ان القرآن لا يثبت الا بالتواتر والبسملة غير متواترة
وايضا لو كان كذلك للبيع حوله السقوط في الزمن المستقبل على تقدير انقطاع التواتر وهو
باطل بالاتفاق المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى القراءات السبع متواترة كمالك وملك
ونحوهما وتخصيص احدهما تحكم باطل لاستوائهما اقول القراءات السبع وهي قراءة
نافع وابن كثير وابن عامر وابي عمرو وعاصم وحمزة والكسائي متواترة فيما ليس من طريق الاداء
كالمد والقصر والفتح والامالة والتفخيم والترقيق وما اشبه ذلك مما طريقه الاداء فانه
ليس بمتواتر والدليل على انها متواترة فيما ليس من طريق الاداء انها لو لم تكن متواترة
لكان بعض القرآن غير متواتر كمالك وملك ونحوهما وحينئذ يتركب لنا قياس من الشكل الثالث
هكذا القراءات السبع قرآن والقراءات السبع غير متواترة ثم يرد الى الشكل الاول بعكس
الصغرى هكذا بعض القرآن هو القراءات السبع والقراءات السبع غير متواترة فينتج بعض
القرآن غير متواتر وقد ثبت بالاجماع ان كل قرآن متواتر هذا خلف وتخصيص احدى
القراءتين من نحو مالك وملك بكون احداهما قرآنا والاخرى ليس بقرآن تحكم باطل لاستوائهما
في النقل حينئذ لكون كل واحد منهما قرآنا اعلم ان قوله ملك يوم الدين فيه ستة عشر
قراءة ملك وملك ومالك ومليك وملاك كل واحد من هذه بالجر والنصب والرفع تصير
خمسة عشر قراءة وملك على انه فعل ماض وهي قراءة عائشة رضي الله عنها يصير المجموع
ستة عشر قراءة لم يتواتر منها الا قراءتان مالك وهي قراءة عاصم والكسائي وملك
وهي قراءة الخمسة الباقين من السبعة وقد اختلفوا في ترجيح احدى القراءتين على

الاخرى فمنهم من رجح مالك على ملك واحتج عليه بان قال وصفه تعالى بانه مالك اقوى من وصفه
بانه ملك لان المالك اعم من الملك لانه يقال مالك الجن ومالك الانس ومالك الطير ومالك الجبال
فتصح اضافته الى جميع اصناف المخلوقات بخلاف ملك لانه لا يقال ملك الجن ولا ملك الطير
ومنهم من رجح ملكا على مالك وقال وصفه تعالى بكونه ملكا اعم من وصفه بكونه مالكا لان
كل ملك مالك وليس كل مالك ملكا فملك اعم من مالك والحق انه لا سبيل الى الترجيح بين
القراءتين اذ كل واحدة منهما ثابتة بالتواتر المسألة الرابعة قال رحمه الله تعالى العمل بالشاذ
غير جائز مثل فصيام ثلاثة ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة لنا ليس بقرآن ولا خبر
يصح العمل بمثله قالوا يعتبر لحرمتها فيجب قلنا يجوز ان يكون مذهبا وان سلم
فالخبر المقطوع بخطائه لا يعمل به ونقله قرآنا خطأ اقول ما نقل الينا من القرآن نقلا
متواترا وعلمنا بذلك كونه من القرآن قطعا فلا خلاف بين الامة في كونه حجة يجب العمل
به واختلفوا فيما نقل الينا بطريق الآحاد كالقراءات الشاذة هل هي حجة يجب العمل بها ام
لا كالمنقول في مصحف ابن مسعود من قوله فصيام ثلاثة ايام متتابعات فذهب الجمهور
الى انه ليس بحجة والعمل به غير جائز واحتج به ابو حنيفة وقال يجب العمل به والحق ما ذهب اليه
الجمهور والدليل عليه انه ليس بقرآن ولا بخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم واذا لم يكن قرآنا
ولا خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجوز العمل به اما انه ليس بقرآن فلانه لو كان قرآنا
لوجب على النبي عليه الصلاة والسلام ان يبينه بيانا شافيا ولان يلقيه الى طائفة تقوم الحجة
القاطعة بقولهم ولو فعل ذلك لنقل الينا نقلا متواترا كغيره من القرآن وجميع ذلك
مفقود في القراءات الشاذة فلا يكون قرآنا واما انه ليس بخبر يجب العمل به فلاجماع المسلمين
على ان كل خبر لم يصرح الراوي بكونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون خبرا عنه
واذا لم يكن خبرا عنه فلا يجب العمل به واحتج الحنفية بان قالوا يعتبر حمل ما رواه
ابن مسعود وغيره من القراءات الشاذة على احد المحملين اما كونه قرآنا واما كونه خبرا
لانه اذا روى الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فاما ان يصرح بكونه قرآنا او لا يصرح
بذلك فان صرح بكونه قرآنا وجب كونه حجة والعمل به لان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد
له معارض غاية ما في هذا الباب انه غير مجمع على كونه قرآنا لعدم تواتره وذلك لا يمنع كونه

ماج

وسلم

العمل به وان لم يصرح بكونه قرانا امكن ان يكون قرانا وامكن ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه
فان كان قرانا كان حكمه حكما لو صرح به وقد تقدم ان كل ما صرح بكونه قرانا يكون حجة وان كان
خبرا وجب قبوله والعمل به فظهر انه على كل تقدير يتعين ان يكون اما قرانا واما خبرا واياما كان
منهما يجب العمل به قلنا لا نسلم انه يتعين احدهما لعدم انحصار ما رواه الصحابي في
كونه قرانا او خبرا فانه يجوز ان يكون ما ذكره الصحابي وسكت عن تعيينه مذهبا له
ومذهب الصحابي لا يجب العمل به كما سياتي فان قيل وهذا الذي ذكرتموه ايضا لا يخرجه
عن وجوب العمل به لان ما رواه الصحابي ولم يصرح بكونه قرانا ولا خبرا احتمل ان يكون
قرانا وان يكون خبرا وان يكون مذهبا له وبتقدير كونه قرانا او خبرا يجب العمل به وبتقدير
كونه مذهبا له لا يجب العمل به ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب على الظن من
وقوعه من احتمال واحد قلنا لا نسلم انه يحتمل ان يكون قرانا لفقد شرطه الذي هو
التواتر فلم يبق الا ان يكون مترددا بين كونه خبرا او مذهبا له واذا كان كذلك فحمله
على الخبر غير جائز لاجماع المسلمين على ان كل خبر لم يصرح الراوي بكونه خبرا عن النبي صلى الله
عليه وسلم لا يكون خبرا يجب العمل به فعلى كل تقدير لا يجب العمل بالشاذ ولين سلمنا انه
يتعين ان يكون قرانا او خبرا فلا نسلم انه يجب العمل به فان الخبر المقطوع بخطائه لا يجوز العمل
به بالاجماع للمسلمين ونقله قرانا خطا بما ذكرناه من فقد شرطه الذي هو التواتر
المسئلة السابعة قال رحمه الله تعالى المحكم المتضح للمعنى والمتشابه يقابله اما
لاشتراك او اجمال او ظهور تشبيه اقول القران مشتمل على ايات محكمات وعلى ايات
متشابهات كما قال تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ولا بد من
بيان كل واحد منهما اما المحكم فهو ما اتضح معناه اتضاحا يزيل الاشكال ويرفع
الاحتمال وهو موجود في كلام الله تعالى واما المتشابه فهو ما يقابله وهو ما
تعارض فيه الاحتمال اما الاشتراك والاجمال او ظهور تشبيه اما الاشتراك فكما في
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان القرء يحتمل ان يراد به الحيض
ويحتمل ان يراد به الطهر احتمالا متساويا فهو مشترك بالنسبة اليهما معا وكما في قوله
تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه يحتمل الزوج ويحتمل الولي احتمالا متساويا
فهو مشترك بالنسبة اليهما وكما

اللمس

في قوله او لامستم النساء فانه يحتمل المس باليد ويحتمل الوطء احتمالا متساويا فهو
مشترك بالنسبة اليهما واما الاجمال فكما اذا اعتبر كل واحد من المثل المتقدمة على
انفراده فان اللفظ يكون مجملا بالنسبة الى كل واحد منهما على انفراده واما ظهور التشبيه
فكما في الالفاظ التي ظاهرها يوهم نسبة ما يستحيل نسبته الى الله تعالى كقوله تعالى والسماوات
مطويات بيمينه وكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكقوله ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام وكقوله لما خلقت بيدي وكقوله ونفخت فيه من روحي وكقوله يستهزئ بهم
وكقوله ومكروا ومكر الله الى غير ذلك من الكنايات والاستعارات المنفقرة في جواز النسبة
الى الله تعالى الى تاويل مناسب لافهام العرب وانما سمي متشابها لاشتباه معناه على السامع
وهذا ايضا موجود في كلام الله تعالى وقيل المحكم ما يتضح من الحلال والحرام والوعد
والوعيد والمتشابه ما كان من القصص والامثال وكلاهما ايضا بهذا التفسير موجود في
كلام الله تعالى لاكن تفسير المحكم والمتشابه بهذين التفسيرين بعيد عما يعرفه العرب وقيل
المحكم ما انتظم وترتب ترتيبا يفيد اما من غير تاويل او مع تاويل من غير تناقض
وهذا التفسير حسن وهو ايضا موجود في كلام الله تعالى واما ما يقابله فلا يسمى
متشابها وانما يسمى فاسدا او مموها افسد نظمه واختل فهمه وهذا يستحيل وجوده في كلام
الله تعالى المسئلة الثامنة قال رحمه الله تعالى والظاهر الوقف على والراسخون في
العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد اقول ذهب جمهور المسلمين الى انه لا يجوز ان يشتمل
القران على ما لا يفيد معنى او على ما لا معنى له خلافا لمن لا يؤبه اليه من الحشوية فانهم
قالوا قد اشتمل القران الكريم على اشياء كثيرة لا معنى لها والحق ما ذهب اليه الجمهور
والدليل عليه من وجهين الاول ان الله تعالى قد وصف القران بانه هدى وشفاء وتبصرة وبيان
وذلك لا يحصل بما لا معنى له لكونه غير مفيد الثاني ان الكلام بما لا معنى له لا
يفيد لكونه هذيانا وعبثا وذلك نقص يستحيل نسبته الى الله تعالى احتج الحشوية
بوجوه الاول ان القران مشتمل على حروف المعجم التي في اوايل السور كقوله كهيعص وحم
فانها غير موضوعة في اللغة لشيء البتة والقران مشتمل عليها الثاني ان القران مشتمل
على امور متناقضة لا يفهم

عسق

معنى مما كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك
لنسألنهم اجمعين فالاولى تدل على نفي السؤال والثانية تدل على اثباته وقد علمنا ان النفي
والاثبات مما يتناقضان الثالث انه مشتمل على الزيادة التي لا تفيد معنى كقوله
تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة
لا تفيد معنى على معنى الثلثة والسبعة وكقوله فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة فواحدة
قوله تعالى واحدة لا يفيد معنى زايدا على النفخة وكقوله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين لا
يفيد معنى زايدا على الالهين الرابع ان التكرار فيه كثير تارة في اللفظ وتارة في المعنى
اما التكرار في اللفظ فكقوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان فانها متكررة في مواضع كثيرة
وكقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين فانها ايضا متكررة في مواضع كثيرة الى غير ذلك من
المواضع المتكررة واما التكرار في المعنى فكتكرار قصص الانبياء عليهم السلم والجواب
عن الاول انا لا نسلم ان الحروف المقطعة في اوايل السور ليس لها معنى بل قد ذكر علماء
التفسير لها عشرة معان ذكر مبايل كل معنى منها كاملة والمختار منها انها اسماء السور
والجواب عن الثاني ان وقوع التناقض فيه غير صحيح اذ شرط التناقض ان يتحد جهة
السلب والايجاب ولا اتحاد فيهما لكون من جهة سلب الايتين واي ما بال هو مختلف
والجواب عن الثالث انا لا نسلم ان تلك الزيادة لا تفيد معنى بل زيادتها للتاكيد معنى
مطلوب العقلاء والجواب عن الرابع ان التكرار يفيد التوكيد ايضا على ان تكرار قصص
الانبياء فيه فايدة اخرى غير التوكيد وهي اظهار شرفهم كيف نصروا على من كذبهم
وفيه تخويف للمكلفين وموعظتهم فظهر انه لا يجوز ان يكون في القران ما لا معنى له
واذا ثبت انه لا يكون في القران ما لا معنى له فهل يجوز ان يشتمل على ما لا يفهم المكلف
معناه وان كان له معنى في نفسه ام لا اختلفوا في ذلك وجملة اقوالهم في ذلك ثلثة
اقوال الاول انه لا يجوز ان يشتمل على ما لا يفهم المكلفون معناه بل جميع ما فيه من
الالفاظ مفهومة للمكلفين الثاني انه قد يشتمل على الفاظ لا يفهم المكلفون معناها
الثالث الفرق وهو ان ما يتعلق بالتكليف كالامر والنهي فلا بد وان يكون مفهوما
للمكلفين والا كان تكليفا بما لا يطاق وهو غير جايز وما لا يتعلق

بالتكليف فيجوز ان يخاطب المكلفين بما لا يفهمون معناه واعلم انه قد التبس على كثير
من العلماء الفرق بين المسالة التي قبلها فبعضهم فرض الخلاف في الاول فقط كصاحب المحصول
وغيره وبعضهم فرضه في الثانية فقط كالقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري
والصواب انهما مسالتان كما ذكرناه والتي ذكرها المصنف هي الثانية والحق من الاقوال
الثلاثة انه لا يجوز ان يشتمل القران على ما لا يفهم معناه وهو اختيار المصنف والدليل
عليه ان فايدة الخطاب انما هي افهام المكلفين واذا فقد الفهم فقدت فايدة الخطاب
فيكون عبثا وهو على الله تعالى محال واحتج القايلون باشتماله على ما لا يفهم معنى
من اربعة اوجه الاول ان الله تعالى اخبر ان في القران ما لا يعلمه الراسخون في العلم معنى
واذا لم يعلمه الراسخون في العلم فبطريق الاولى ان لا يعلمه غيرهم بيان ذلك ان الوقف
واجب على قوله وما يعلم تاويله الا الله ثم يبتدي والراسخون في العلم يقولون امنا
به فيكون كلاما مستانفا لان الواو فيه ليست للعطف بل للابتدا اذ لو كانت للعطف
لكان الضمير في قوله يقولون امنا به كل من عند ربنا عايدا الى الجملة المذكورة السابقة من الله
تعالى والراسخين في العلم وذلك محال في حقه تعالى فلم يبق الا ان تكون الواو للابتداء ويلزم من
ذلك ان يكون ما علمه الله تعالى غير معلوم للراسخين في العلم وهو المطلوب الثاني ان الله
تعالى ذكر في القران الفاظا كاليد واليمين والوجه والعين والروح والاستواء على العرش
ومكر الله والله يستهزئ بهم الى غير ذلك مما هو غير محمول على مفهوم اللفظ في اللغة وذلك
المراد منه غير مفهوم للمكلفين الثالث ان الله تعالى كما خاطب العرب في القران خاطب
العجم به ايضا لان الرسول مبعوث الى الناس كافة ومعاني الفاظ القران غير معلومة
للعجم الرابع ان الله تعالى خاطب العرب بما لا يفهمونه حيث قال ان شجرة الزقوم طلعها
كانه رؤوس الشياطين فشبه طلع الشجرة برؤوس الشياطين ورؤوس الشياطين مجهولة لهم
والمشبه بالمجهول مجهول والجواب عن الاول انا لا نسلم ان الواو للابتدا بل هي للعطف
والوقف ليس على ما يعلم تاويله الا الله بل الظاهر الوقف على قوله والراسخون في
العلم والضمير في قوله يقولون امنا به وان كان ظاهرا يعود الى المذكور السابق غير انه
لا يبعد في تخصيصه بدليل العقل ولغلبة الرب تعالى عنه ومذا الجواب

هو معنى قول المصنف والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لان الخطاب بما لا يفهم
بعيد ه والجواب عن الثاني لا نسلم ان المذكورة كلها كنايات عن معان مفهومة
للعرب بادلة صادقة الينا على ما هو مبين في علم الكلام ه والجواب عن الثالث ان
العجم لهم طرق الى فهم معاني القران وهي الرجوع الى العرب ه والجواب عن الرابع
ان العرب كانت تعرف قبح الشياطين والعفاريت والغيلان قبحا مستقرا في نفوسهم
لا يشكون فيه فوقع التشبيه بها من هذا الوجه لهم ه واعلم ان هذه المسائل فرع على
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فتقريرها على اصول الاشعرية عسر لان قاعدة
التحسين والتقبيح باطلة عندهم واما تقريرها على اصول المعتزلة فسهل ومما تنبيهان
التنبيه الاول هل يجوز من الله تعالى ان يريد بكلامه خلاف ظاهره ام لا فذهب اكثر
طوائف الاسلام الى ان ذلك على الله تعالى محال وذهبت المرجئة الى تجويز ذلك ما ورد في القران
من تعذيب العصاة من المومنين وادخالهم النار ليس المراد ما يفهم من ظاهره بل المراد بما
ورد في القران الكريم من ذلك انما هو تخويف الفساق وزجرهم عن مقارفة الذنوب
والحق ما ذهب اليه الجمهور ه والدليل عليه ان الكلام الذي يريد به المتكلم خلاف
ظاهره مهمل بالنسبة الى السامع وقد تقدم ان الكلام المهمل محال على الله تعالى ه فان
قالت المرجئة ما الذي تعنون بالمهمل فان عنيتم به ما لا فائدة فيه البتة فنحن نسلم ان ذلك على الله سلم ان
تعالى محال لكن لم قلتم ان اللفظ الذي اريد به خلاف ظاهره لا فائدة فيه بل فيه فائدة عظيمة
وهي تخويف الفساق وزجرهم عن المعاصي ه وان عنيتم به انه لا يحصل به فائدة افهام
السامع مدلول حقيقة اللفظ فلم قلتم ان ذلك غير جائز على الله وهل ذلك الا محل النزاع
والجواب انا لو فتحنا هذا الباب لارتفع الامان عن الشرع ولما بقي لنا وثوق بشيء من
اخبار الله تعالى ورسوله اذ ما من خبر الا ويمكن ان يكون المراد منه خلاف ما اشعر به ظاهره
وذلك معلوم الفساد بالضرورة ه التنبيه الثاني اختلفوا في الدلائل اللفظية هل
تفيد القطع ام لا وجملة اقوالهم في ذلك ثلثة الاول انها تفيد القطع وهو مذهب
المعتزلة واكثر اصحابنا الثاني انها لا تفيد القطع وانما تفيد غلبة الظن ه الثالث
وهو المختار انها لا تفيد القطع الا بشروط وتلك

الشروط هي ان تحتف بها قراين مخصوصة يفيد احتفافها بها العلم او تكون منقولة
بالتواتر ه وانما قلنا انها لا تفيد القطع الا بتلك القراين لان الادلة اللفظية موقوفة
على مقدمات ظنية والموقوف على الظني ظني وتلك المقدمات الظنية التي هي موقوفة
عليها نقل اللغات والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والاضمار
والتخصيص والتقديم والتاخير والناسخ والمنسوخ والمعارض العقلي وجميع ذلك امور ظنية والنسخ
وقد استوعبنا الكلام على هذين التنبيهين في شرحنا لطوالع الانوار وغيره من كتب
الكلامية ه النوع الثاني من الادلة الشرعية وهي السنة ويحتوي
على مقدمات وخمس مسائل اما المقدمة ففي تعريف معنى السنة ه والسنة
في اللغة هي عبارة عن الطريقة كما تقدم ه واما في الشرع فقد تطلق على المندوب
وقد تقدم بيانه ايضا ه وقد تطلق على ما صدر عن الرسول عليه السلام من الادلة الشرعية
مما ليس بمتلو ولا معجز ولا داخل في المعجز وهذا النوع هو المقصود بالبيان في هذا
الموضع ويدخل فيه اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله وتقاريره ه اما اقواله
من الامر والنهي والخبر فسياتي الكلام عليها بعد هذا النوع في النوع الثالث لانها مما
تشترك فيه الانواع الثلثة ه واما افعاله فهي المخصوصة بالبيان في هذا الموضع ولا
بد من بيان التاسي والمتابعة والموافقة والمخالفة فان الحاجة داعية اليها في هذا النوع
اما التاسي فقد يكون في الفعل وقد يكون في الترك اما التاسي في الفعل فهو
ان تفعل مثل ما فعل المتاسى به على وجهه من اجل فعل المتاسى به ه فقولنا
مثل فعل المتاسى به لانه لا تاسي مع اختلاف صورة الفعل كالقيام والقعود
وقولنا على وجهه معناه المشاركة في غرض ذلك الفعل لانه لا تاسي مع اختلاف
الفعلين في كون احدهما واجبا والاخر
ندبا الفعلين ~~لانه لا تاسي مع اختلاف~~
ليس بواجب ه وقولنا من اجل فعل المتاسى به معناه انه لا يحصل التاسي الا ان يكون
فعل المتاسي انما صدر لاجل فعل المتاسى به الا ترى انه لو اتفق الصوم والصلاة
ولم يكن احدهما من اجل الاخر كما لو اتفق جماعة في صلاة الظهر او صوم رمضان
اتباعا لامر الله تعالى فانه لا يقال ان البعض تاسى في ذلك بالبعض ه واما التاسي

في الترك فهو أن يترك أحد الشخصين مثل ما يترك الآخر من الأفعال على وجهه وصفته من أجل
ترك الشخص المتأسي به والاحتراز بالقيود ظاهر. وأما المتابعة فقد تكون في القول وقد
تكون في الفعل والترك واتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول واتباع
الفعل هو التأسي بعينه. وأما الموافقة فهي مشاركة أحد الشخصين للآخر في صورة
قول أو فعل أو اعتقاد أو غير ذلك وسواء كان صدور الفعل من أجل صدوره من الشخص
الآخر أم لا يكن. وأما المخالفة فتارة تكون في الفعل وتارة تكون في الترك. أما
المخالفة في الفعل فهو العدول عن مثل ما فعله الغير مع وجوبه. وعلى هذا لو فعل فعلا
لم يجب على غيره مثل ذلك الفعل الذي فعله ولم يكن مخالفا في الفعل بتقدير الترك ولذلك
لم تكن الحائض مخالفة لغيرها بترك الصلاة. وإذا عرفت معنى المخالفة في الفعل فلا يخفى
عليك معنى المخالفة في الترك. وأما المسائل فالمسألة الأولى قال رحمه الله تعالى
الأكثر على أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء معصية وخالف الروافض والمعتزلة إلا في الصغائر
ومعتمدهم التقبيح العقلي والإجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الأحكام
لدلالة المعجز على الصدق وجوزه القاضي غلطا وقال دلالته على الصدق اعتقادا وأما
غيره من المعاصي فالإجماع على عصمتهم من الكبائر وصغائر الخسة والأكثر على جواز غيرها
أقول اختلف الأمة في عصمة الأنبياء عليهم السلام ولا بد من تحقيق معنى العصمة
قبل الخوض في نقل المذاهب فنقول القائلون بالعصمة منهم من زعم أن المعصوم
هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي ومنهم من زعم أنه يمكنه الإتيان بها. واختلف الأولون
فمنهم من قال إن النبي مختص بخاصية في بدنه أو في نفسه الناطقة تقتضي امتناع إقدامه على
المعاصي ومنهم من ساعد على أن النبي مساو لغيره في الخواص البدنية لكن فسر العصمة
بعدم القدرة على المعصية والقدرة على الطاعة. وأما القائلون بأنه متمكن من المعاصي
فقالوا العصمة أمر يفعله الله تعالى بالعبد ويعلم أنه لا يقدم ~~مع الأمر~~ بذلك الأمر
على المعصية بشرط أن لا ينتهي ذلك الأمر إلى حد الإلجاء. قال مولانا وأستاذنا
العصمة أربعة الأول أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور
والفرق بين الفعل والملكة ظاهر. الثاني أن

تحصل له العلم

أن تحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات. الثالث تأكد ذلك العلوم
بتتابع الوحي والإلهام من الله تعالى. الرابع أنه متى صدر عنه أمر من باب ترك الأولى والنسيان
لم يترك مهملا بل يعاتب عليه ويضيق الأمر عليه. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان
الشخص معصوما لا محالة لأن ملكة العفة إذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف إليها
العلم التام بما في الطاعة من السعادة وبما في المعصية من الشقاوة صار ذلك معينا
على مقتضى الملكة النفسانية. ثم الوحي يصير متمما لذلك ثم خوف المؤاخذة على القدر
القليل يكون مؤكدا لذلك الاحتراز فيحصل من اجتماع هذه الأمور تأكد حقيقة العصمة.
إذا عرفت هذا فاعلم أن الاختلاف في هذا الباب يرجع إلى عصمتهم قبل النبوة وبعدها
أما قبل النبوة فاختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب. الأول مذهب القاضي أبي بكر وأكثر أصحابنا
وكثير من المعتزلة وهو أنه لا يمتنع على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل النبوة معصية كبيرة كانت
أو صغيرة بل ولا يمتنع عقلا إرسال من أسلم وآمن بعد كفره. الثاني مذهب الرافضة
وهو أنه يمتنع عليهم جميع المعاصي قبل النبوة صغيرة كانت النبوة أو كبيرة سهوا
كانت أو عمدا لأن ذلك يوجب سقوط محلهم في النفوس واحتقارهم والنفرة عن اتباعهم
وهو خلاف ما اقتضاه الحكمة المطلوبة من بعثة الرسل. الثالث مذهب جماهير
المعتزلة وهو الفرق بين الكبائر والصغائر فقالوا يمتنع صدور الكبائر عنهم قبل النبوة
ويجوز صدور الصغائر عنهم. قوله ومعتمدهم التقبيح العقلي أي معتمد الرافضة والمعتزلة
في منعهم صدور المعاصي منهم عقلا قبل النبوة إنما هو التقبيح العقلي وقد أبطلناه
فيما تقدم. وأما بعد النبوة فأجمع أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم من تعمد
الكذب في الأحكام وتغيير ما أنزل عليهم من الله تعالى لدلالة المعجزة القاطعة على صدقهم
واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان فمنع منه الأستاذ أبو إسحق الإ
اسفرايني
وكثير من الأئمة لما فيه من المناقضة لدلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضي أبو بكر وقال
دلالة المعجزة على صدقهم اعتقادا. فأما ما كان من فلتات اللسان غلطا وما كان من التبليغ
فغير داخل تحت التكليف. ومذهب القاضي هو المختار. وأما غير ما ذكرناه وهو
ما كان من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم منها فما كان

كفرا فاجماع ارباب الشرائع منعقد على عصمتهم عنه الا ما نقل عن الازارقة من الخوارج
فانهم قالوا يجوز بعثة رسول علم الله تعالى بكفره بعد رسالته والا ما نقل عن الفضيلية
من الخوارج ايضا فانهم قالوا كل ذنب يطلق عليه لفظ العصيان فهو كفر ثم جوزوا المعاصي
على الانبياء على سبيل التقية. واما ما كان منه ليس بكفر فاما ان يكون من الكبائر او
من الصغائر فان كان من الكبائر فاجماع الامة منعقد الا الحشوية ومن جوز الكفر على
الانبياء انهم معصومون من تعمدها من غير تاويل ولا نسيان واختلفوا في مدرك
العصمة هل هو السمع او العقل. فذهب القاضي ابو بكر والمحققون من اصحابنا الى ان
مدركها السمع وحده والمعتزلة وغيرهم الى ان مدركها العقل. واما ان كان فعل الكبيرة
بنسيان او تاويل او خطاء. فقد اتفق الكل على جواز ذلك منهم الا الرافضة. وان كان
من الصغائر فاما ان يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة
وسقوط المروة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة فان الحكم فيه كالحكم في الكبائر سواء
وان لم يكن من هذا القبيل كنظرة او كلمة او سفه في حال غضب فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر
المعتزلة على جواز ذلك منهم عمدا او سهوا خلافا للشيعة مطلقا وخلافا للنظام
والجبائي وجعفر بن مبشر في العمد فقط هذا ما يتعلق بنقل المذاهب في هذه المسالة. واما
تحقيق الحق فيها وابطال الباطل فقد استوفيت الكلام عليه في شرحنا لطوالع
الانوار فعليكم بمراجعته ان احتجت اليه. المسالة الثانية قال رحمه الله تعالى افعاله
صلى الله عليه وسلم ما وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب او تخصيصه
به كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على اربع وما سواه
ان وضح انه بيان بقول او قرينة مثل صلوا وخذوا وكالقطع من الكوع والغسل ٢
الى المرافق اعتبر اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فامته مثله وقيل في العبادات
وقيل كما لم تعلم وان لم تعلم فللوجوب وقيل للندب والاباحة والوقف. والمختار ان ظهر قصد القربة
فندب والا فمباح. اقول اختلف العلماء في افعال النبي صلى الله
عليه وسلم هل تدل على حكم في حقنا ام لا ولا بد من تلخيص محل النزاع. فنقول
ما وضح فيه امر الجبلة كالقيـ

والقعود والاكل والشرب فواضح انه على الاباحة بالنسبة اليه وبالنسبة الينا وهذا
لا نزاع فيه. واما ما ثبت تخصيصه به عليه السلام مما لا يشاركه فيه غيره كتخصيصه
بوجوب الضحى والاضحى والوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه وكتخصيصه
باباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع نسوة في النكاح وصفية المغنم و
خمس الخمس ودخول مكة بغير احرام الى غير ذلك من خصائصه عليه السلام فواضح
ايضا انه لا يدل على التشريك بيننا وبينه فيه لعدم عمومه. واما ما سوى هذين
النوعين من افعاله فلا يخلو اما ان يتضح انه بيان لنا او لا يتضح فان اتضح انه بيان
لنا اما بصريح قوله كقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وكقوله خذوا عني مناسككم
واما بقرينة حال كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد به التقييد
ولم يبينه قبل دعوى الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا يصلح ان يكون بيانا له لامتناع
تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كقطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكغسله اليد الى المرفقين في الوضوء فانه
بيان لقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق. وهذا النوع ايضا لا نزاع في
كونه دليلا شرعيا بالاتفاق. وان لم يتضح كونه بيانا لنا وهو المراد بقوله وما
سواه ان علمت صفته اي وما سوى الذي وضح انه خطاب سابق بصريح قول او قرينة
فهو محل النزاع. فلا يخلو اما ان تعلم صفته من كونه واجبا او مندوبا او مباحا
اما بنصه عليه السلام او بغيره من الادلة او لا تعلم صفته. فان علمت صفته فقال اكثر
الفقهاء والمتكلمين امته مثله في ذلك فان وجب عليه وجب علينا وان ندب له
ندب لنا وان ابيح له ابيح لنا. وقال ابو علي بن خلاد امته مثله في العبادات
دون غيرها من المناكحات وعقود المعاملات. وقيل حكمه كما لم تعلم صفته كحكم
ما لم تعلم صفته على ما سياتي بيانه. وان لم تعلم صفته فاختلفوا فيه على اربعة
الاول منها انه محمول على الوجوب وهو قول ابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة وابن
خيران والحنابلة. الثاني انه محمول على الندب وهو قول الشافعي واختاره
امام الحرمين وكثير من الفقهاء. الثالث انه محمول على الاباحة وهو قول مالك. الرابع

الوقف في الجميع وهو قول الصيرفي والغزالي وكثير من المعتزلة وهو اختيار صاحب
المحصول الخامس ان فعله عليه السلام اذا لم تعلم صفته فهو محمول على الحظر وهذا
قول من جوز المعاصي على الانبياء عليهم السلام وفي هذا القول نظر وان كان يجوز عليهم فعل
الصغاير او غيرها على التفصيل المتقدم لكن احتمال صدور الصغيرة من آحاد عدول
المسلمين نادر فكيف من الانبياء عليهم السلام الذين هم صفوة الله تعالى من خلقه
السادس ان فعله عليه السلام اذا لم تعلم صفته ان ظهر فيه قصد القربة فهو للقدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك وهذا هو اختيار صاحب الاحكام
ان يعلم ان فعله عليه السلام اذا لم تعلم صفته ان ظهر فيه قصد القربة فهو محمول على
الندب في حقه وفي حق امته وان لم يظهر قصد القربة فهو مباح في حقه وفي حق
امته ه قال رحمه الله تعالى لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم
صفته وقوله فلما قضى الى قوله واذا لم تعلم وظهر قصد القربة ثبت الرجحان فلزم
الوقف عنده والوجوب زيادة لم تثبت وايضا لما نفى الحرج بعد قوله زوجناكها
ثبتت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب ه اقول لما قرر الخلاف في المسألة
وحرر محل النزاع فيها شرع يذكر دليل كل مذهب وقد بدا بدليل المذهب الذي اختاره
وبيانه ان يقال اما الدليل على ان امته مثله في الفعل الذي علمت صفته من الوجوب
والندب والاباحة فالاجماع ه اما الاجماع فلانا نقطع بان الصحابة رضي الله عنهم
كانوا يرجعون الى فعله الذي علموا صفته ويتبعونه فيه من غير نكير فكان ذلك اجماعا
منهم ه واما النص فقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ه فانه تعالى فسر ان
تزويجه النبي صلى الله عليه وسلم بامراة زيد مولاه انما هو ليكون حكم امته مساو
لحكمه في ذلك الفعل وذلك يدل على ان فعله تشريع والا لما كان تزويجه بها نافيا عن
المؤمنين الحرج في ازواج ادعيائهم ه وفي هذا الدليل نظر لان لقايل ان يقول
نفي الحرج في الاية مضاف الى تزويج الله تعالى وليس مضافا الى فعله عليه السلام
وتزويج الله تعالى مولاته ولا نزاع في ان اذن الله تعالى نافي للحرج عن الفعل وانما
النزاع في فعله عليه السلام ه واما الدليل على

ان الفعل الذي لم تعلم صفته وظهر فيه قصد القربة محمول على الندب فلان
ظهور قصد القربة دليل على ثبوت رجحان الفعل على الترك والرجحان غير خارج عن الو
والندب لانه هو القدر المشترك بينهما فيتعين ان يكون ما ظهر فيه قصد القربة مما تعلم
صفته اما واجبا او مندوبا لكن الزيادة التي اختص بها الوجوب وهي المنع من الترك
مشكوك فيها فوجب الوقوف على الرجحان من غير لوم على الترك اذ الوجوب الذي
يتعلق به اللوم على الترك زيادة لم تثبت فيتعين ان يكون مندوبا اذ لا معنى للندب
الا ما ترجح فعله على تركه من غير ذم على الترك ه واما الدليل على ان الفعل الذي
لم تعلم صفته ولم يظهر فيه قصد القربة محمول على الاباحة فلان الغالب على فعله
عليه السلام انه لا يكون معصية ولا منهيا عنه وما لا يكون كذلك فلا يخرج عن الواجب
والمندوب والمباح ه والقدر المشترك بين هذه الثلاثة انما هو رفع الحرج عن الترك
وفعله دليل قاطع عليه وما اختص به الواجب من اللوم على الترك والمندوب من
الثواب على الفعل مشكوك فيه فثبتت الاباحة ه وايضا لما نفى الله تعالى الحرج
عن المؤمنين بعد قوله زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب ه
قال رحمه الله تعالى الموجب وما آتاكم الرسول فخذوه ه اجيب بان المعنى ما امركم
به بدليل وما نهاكم ه قالوا فاتبعوه ه اجيب على الفعل على الوجه الذي فعله او في القول
او فيهما ه قالوا لقد كان لكم ه ابعد كان يرجو فلا دلالة فيه اسوة ه قلنا معنى التاسي
ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله ه اقول لما ذكر دليل المذهب الذي اختاره شرع
يذكر دليل القايلين بالوجوب وقد احتجوا عليه بالمنقول والمعقول ه اما
المنقول فمن الكتاب والسنة والاجماع ه اما الكتاب فست ايات ذكر المصنف منها ثلثة
الاية الاولى قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ه وفعله عليه
السلام من جملة ما اتى به فكان الاخذ به واجبا ه واجيب عن ذلك بان آتاكم في سياق
الاثبات فهو مطلق لا عموم له ومتى كان الدليل خاصا والدعوى عامة لم تسمع وليس
يسلم عمومه لكن الاخذ فرع قوله وما آتاكم الرسول فخذوه لا يدل على الوجوب لكن
انما يكون اخذا لما اتى به عليه السلام واجبا اذا كان واجبا عليه اما اذا لم يكن واجبا
عليه فاخذه لا يكون واجبا علينا لان القول بوجوب فعل ليس بواجب تناقض على
وعند ذلك يتوقف دلالة الاية على
في اللفظ والمعنى

الوجوب لكون الفعل الذي اتى به عليه السلام واجبا وكونه واجبا يتوقف على الاية لكونها
محتجا بها على وجوبه وذلك دور ممتنع ولئن سلمنا انه يدل على الوجوب مطلقا
لكن لا نسلم ان قوله وما اتاكم الرسول فخذوه يتناول الفعل بل لا يتناول الا الامر
بمعنى القول والدليل عليه انه قابله بقوله وما نهاكم عنه فانتهوا والنهي لا يكون الا بالترك
فيجب ان يكون الامر المقابل له كذلك الاية السابعة قوله تعالى فاتبعوه واتقوا وجه
الاستدلال ان الله تعالى امر الامة بمتابعته ومتابعته امتثال قوله والاتيان بمثل فعله
على ما تقدم من بيان المتابعة والاية امر وظاهر الامر الوجوب واجيب عن ذلك
بانا لا نسلم ان ظاهر الامر يدل على الوجوب سلمنا انه يدل على الوجوب لكن قوله
فاتبعوه صريح في اتباع شخص النبي صلى الله عليه وسلم وهو غير مراد بالاتفاق فلا
بد من اضمار المتابعة اما في فعله على الوجه الذي فعله او في قوله او في فعله وقوله
معا والاضمار على خلاف الاصل فيجب ان تقتصر فيه على ما تدعو الحاجة اليه من غير
زيادة وقد امكن دفع الضرر باضمار احد الامرين اما الفعل او القول وليس اضمار
المتابعة في الفعل اولى من اضمار المتابعة في القول بل اضمار المتابعة في القول اولى
لكونه متفق عليه ومختلف في الفعل سلمنا ان المراد من الاية متابعته في الفعل
لكن انما يتحقق الوجوب اذا علم كون الفعل الذي نتبعه فيه واجبا والا فقد فرضنا
ان الفعل الذي فعله غير واجب بل هو مندوب او مباح فلا تكون متابعته واجبة ليس بواجب
عليه الاية الثامنة قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا
الله واليوم الاخر وجه الاستدلال بالاية انها امر في طيه زجر تقديره من كان
يؤمن بالله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ومن لم يتأس به فلا يكون مؤمنا
بالله ولا باليوم الاخر وذلك دليل الوجوب ومن الاية الى الايات الثلث التي ذكرها
المصنف قلت الجواب عن ذلك ان قوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة نكرة
في سياق الاثبات لا تعم وقد علمت انه متى كانت الدعوى عامة والدليل خاص لم
يتم سلمنا ذلك لكن معنى التاسي به في فعله ايقاع الفعل على الوجه الذي
فعله عليه السلام حتى انه لو صلى واجبا وصلينا مندوبا او بالعكس فان ذلك لا يكون

تاسيا ولم يثبت كون فعله واجبا حتى يكون ما نفعله واجبا لجواز ان يكون ما فعله عليه
السلام مندوبا او مباحا الاية الرابعة قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر
حقيقة في الفعل على ما سبق بيانه والتحذير عن مخالفة فعله يقتضي وجوب موافقة
فعله قلت لا نسلم ان الامر حقيقة في الفعل بل هو حقيقة في القول كما سياتي
لكنه بالاجماع حقيقة في القول فيكون حمله عليه اولى سلمنا ذلك لكن ثمنا ما يمنع
حمله على الفعل وهو امران الاول انه قد تقدم في صدر الاية ذكر الدعاء والدعاء
هو القول فذكر المخالفة عقيبه توجب حمله عليه ويمنع من حمله على الفعل لان السيد
اذا قال لعبده لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر من المخالفة فهم منه انذارا
بالامر القولي الثاني انه قد اريد بالامر القول بالاجماع فلا يجوز حمله على الفعل
لان اللفظ المشترك لا يجوز حمله على معنييه سلمنا ذلك لكن الضمير في امره عائد
الى الله تعالى لانه اقرب مذكور حيث قال بعد دعاء الرسول قد يعلم الله الذين يتسللون
منكم لواذا وكان عوده اليه اولى الاية الخامسة قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا
رسوله الرسول امر تعالى بطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام وظاهر الامر الوجوب ومن
اتى بمثل فعل الغير على قصد اعظامه وتوقيره فهو مطيع له قلت الجواب عن
ذلك انا لا نسلم ان ظاهر الامر الوجوب سلمنا ذلك لكنه فعل في سياق الاثبات وقد
علمت انه متى كانت الدعوى عامة والدليل خاص لم يتم سلمنا ذلك لكن الطاعة
هي الاتيان بالمامور او بالمراد على اختلاف المذهبين فلم قلتم ان فعل الرسول يدل
على انا امرنا بمثله او اريد منا مثله وهل هذا الا اول المسالة التي هي محل النزاع
سلمنا ذلك لكن طاعته انما تكون بان ناتي بالفعل الذي فعله على صفته من الوجوب او الندب
لنا فان كان واجبا عليه غير مختص بوجوبه فهو واجب علينا وان كان مندوبا له فهو
مندوب الينا كما تقدم الاية السادسة قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله ومحبة الله واجبة والاية دلت على ان متابعة الرسول واجبة لازمة لمحبة
الله تعالى الواجبة وقد علمت انه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فيلزم
من انتفاء محبة الرسول انتفاء محبة الله تعالى وذلك ممتنع قلت

الجواب عن ذلك ان قوله فاتبعوني فعل في سياق الاثبات وقد علمت انه متى كانت الدعوى
عامة والدليل خاص لم تنتج ه سلمنا ذلك لكن المراد به المتابعة ايقاع الفعل على الوجه
الذي فعله فان اوقعه واجبا كان واجبا علينا وان اوقعه مندوبا كان مندوبا لنا كما تقدم
قال رحمه الله تعالى ولو خلع نعله فخلعوا فاقرهم على الاستدلال وبين العلة قلنا
لقوله صلوا او لفهم القربة ه ولما امرهم بالتمتع تمسكوا بفعله ه قلنا لقوله خذوا
او لفهم القربة ه اقول لما ذكر ادلتهم من الكتاب شرع يذكر ادلتهم من السنة وقد
احتجوا على ذلك بستة احاديث الحديث الاول ما روي عنه عليه السلم انه
خلع نعله في الصلاة فخلع القوم نعالهم وتبعوه على فعله ولولا انهم فهموا وجوب
المتابعة عليهم في فعله لما فعلوا ذلك واقرهم النبي عليه السلم على استدلالهم ولم ينكر
عليهم بل بين العلة في انفراده بذلك وهو ان قال اخبرني جبريل ان فيهما قذرا او نجسا او
قال اذى ه قلت الجواب عن ذلك من وجهين الاول انهم انما فهموا وجوب المتابعة
لكن لا نسلم انهم فهموها من فعله عليه السلم بل انما فهموها من دليل خارج عن الفعل
او حيث ذلك بعلمهم ه وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه عليه السلم قد كان قال لهم
صلوا كما رايتموني اصلي ففهموا من هذا النص ان صلاتهم كصلاته فلما راوه قد خلع نعله
تبعوه فيه لظنهم ان ذلك من منافيات الصلاة ه الثاني انهم لما راوه خلع نعله فهموا
ان في خلع النعلين في الصلاة قربة الى الله تعالى فتبعوه على ذلك لظنهم قصد القربة
في ظنهم لا لوجوب اتباعه في فعله ه الثالث انهم كانوا مامورين باخذ الزينة
عند كل مسجد بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد فلما راوه خلع نعله ظنوا وجوب الخلع
لانه لا يترك الامر المسنون المامور به الا لواجب ونحن لا ننكر وجوب المتابعة عند قيام
الدليل على وجوب الفعل عليه ه الثاني ان خلعهم لنعالهم لا يدل على انهم فعلوه من جهة
الوجوب بل راوا متابعته في خلع النعلين مبالغة في موافقته والذي يدل على ان الخلع
انما هو بطريق المبالغة لا لكونه واجبا انكاره عليهم ذلك وقوله لم خلعتم نعالكم فلو كان
متابعته في فعله عليهم واجبة عليهم على الاطلاق لما انكر ذلك عليهم ه الحديث
الثاني ما روي عنه عليه السلم انه لما امرهم بالتمتع في الحج ولم يتمتع هو عليه

لئن سلم ان ذلك لان قوله صلوا كما ه مستقيما على ما بعده الواقعة [illegible] على الجماعة من غيرهما [illegible]

وهذا كالذي قبله من جهة ان الاية متقدمة النزول على هذه الواقعة

٢١٧

قالوا يا رسول الله ما لك تامرنا بالتمتع ولم تتمتع انت ففهموا ان حكمهم في فعله
كحكمه وتمسكوا بفعله عليه السلم ولم ينكر ذلك عليهم ولم يقل ان حكمي واحكامكم مختلف بل
بين لهم العلة في انفراده بذلك حيث ابدى عذر التخلف به وذلك يدل على ان المتابعة له
في افعاله واجبة ه قلت الجواب عن ذلك انهم انما فهموا وجوب متابعته في افعال الحج
من دليل خارج عن الفعل وهو اما قوله خذوا عني مناسككم او فهموا ان تركه التمتع قربة
الى الله تعالى وقصدوا موافقته في تلك القربة ولم يذكر المصنف الاعتذار عن الحديثين ه
الحديث الثالث انه روي عنه عليه السلم انه نهى اصحابه عن الوصال في الصوم ثم انه
واصل فقالوا يا رسول الله ما لك نهيتنا عن الوصال وانت تواصل فلو لم يفهموا منه وجوب
متابعته في افعاله والا لما كان لسؤالهم معنى ثم انه عليه السلم اقرهم على استدلالهم
بما فهموه من مشاركتهم له في الحكم واعتذر بعذر مختص به حيث قال لست كاحدكم اني ابيت
عند ربي يطعمني ويسقيني ه قلت الجواب عن ذلك ان الوصال لم يكن واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم
بل غايته ان كان مباحا ووجوب المتابعة فيما اصله غير واجب ممتنع كما تقدم وسببه
سؤالهم انهم توهموا على ظنهم مشاركتهم له في اباحة الوصال ه الحديث الرابع ان
ام سلمة رضي الله عنها سالته عن بل الشعر في الاغتسال فقال اما انا فيكفيني ان احثو على
راسي ثلث حثيات من ماء فكان ذلك جوابا لها فلولا ان فعله عليه السلم كان واجب الاتباع
لما كان جوابا لها ه قلت الجواب عن ذلك انه لا دلالة في ذلك على وجوب بل الشعر في الاغتسال
في حقه عليه السلم ولا في حق غيره بل الذي قصد في ذلك بيان الكفاية في الكمال لا في الوجوب
ووجوب بل الشعر انما هو مستفاد من حديث اخر وهو قوله عليه السلم بلوا الشعر
وانقوا البشرة فان تحت كل شعرة جنابة ه الحديث [illegible] ان ام سلمة رضي الله سالته
عن قبلة الصائم فقال لها الا اخبرتيهم اني اقبل وانا صائم فلو لم يكن متبعا في
افعاله لما كان لذلك معنى ه قلت الجواب عن ذلك كالجواب عن الحديث الذي
قبله ه الحديث السادس انه عليه السلم عام الحديبية امر الصحابة بالتحلل
والحلق وذبح الهدي الذي كان معهم فتوقفوا في ذلك فدخل على ام سلمة وشكا لها
ما لقي منهم فاشارت عليه ان يخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فذ

نحروا

وحلقوا فلولا ان فعله واجب الاتباع والا لما كان كذلك ٥ قلت الجواب عن ذلك من
وجهين الاول ان وجوب التحلل ليس هو مستفادا من فعله بل هو مستفاد من قوله لهم
بالتحلل واما امرهم بالتحلل الاحرام انما لانهم كانوا يرتقبون في تلك السنة انجاز ما
وعد الله تعالى لهم من الفتح ودخول المسجد الحرام والظهور على قريش ٥ واما انهم كانوا يرتقبون
ان ينسخ الله تعالى عنهم الامر بالتحلل واذا ما كانوا ابية من الحج فاخروا التحلل لذلك
فلما تحلل عليه السلام يا سوا من ذلك فتحللوا ٥ الثاني ان فعله عليه السلام انما وقع
بيانا لقوله خذوا عني مناسككم ولا نزاع في وجوب اتباع فعله اذا وقع بيانا للخطاب
بل نقول انه ابلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل لكون الفعل منبئا عن المقصود
عيانا بخلاف القول فانه لا يدل عليه عيانا ٥ قال رحمه الله تعالى قالوا لما اختلف
في الغسل بغير انزال سأل عمر عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا
قلنا انما استفيد من اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل او لانه بيان وان كنتم جنبا او
لانه شرط الصلاة او لعموم الوجوب ٥ اقول لما ذكر ادلتهم من الكتاب
وادلتهم من السنة شرع يذكر ادلتهم من الاجماع وقد احتجوا لهم من الاجماع بوجهين الاول
وهو الذي ذكره المصنف قالوا روي عن الصحابة رضي الله عنهم انهم لما اختلفوا في الغسل
بغير انزال بعث عمر ابا موسى الاشعري الى عائشة فسألها عن ذلك فقالت فعلته
انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فاخذ عمر بذلك وجمعهم عليه ولم يخالفه
احد من الصحابة فيه فلولا ان فعله واجب الاتباع لما كان كذلك ٥ قلت الجواب عن
ذلك انا لا نسلم ان وجوب الغسل من التقاء الختانين كان مستفادا من فعله عليه السلام
بل هو مستفاد من قوله عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وسؤال عمر عائشة
انما كان ليعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل كان موافقا لامره ام لا ولئن وجب
الغسل لانه بيان لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او لانه شرط الصلاة او لانهم
فهموا من عائشة وجوب الغسل على النبي صلى الله عليه وسلم ٥ الثاني انه روي عن عمر
رضي الله عنه انه كان يقبل الحجر الاسود ويقول والله اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع
ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لما قبلتك وكان ذلك شايعا ذايعا
فيما بين الصحابة من غير نكير

تأخروا

ما اكثر هذه وعيك بيانا حديث خذوا عني حجة الوداع بغير نزاع محتسب من منه وغيره

مع انه سلم ان ذلك وجوب الغسل عليه عليه السلام في ان عائشة سوال فاغتسلنا لعله يكون نزلنا في حقها ولنبه سكت عن كلامه

على من الكاشف ان الحمل الاول بالمطابقة بها وبالله تعالى التوفيق

فكان ذلك اجماعا على اتباع فعله عليه السلام ٥ قلت الجواب عن ذلك ان تقبيل الحجر
الاسود ليس بواجب على الرسول عليه الصلاة والسلام ولا على غيره من الامة بل
غايته ان فعله يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك ونحن لا ننكر ذلك ولا
ننكر مشاركة الامة له فيه واذا كان ليس بواجب فالقول بوجوب الاتباع فيما ليس
بواجب ممتنع ٥ سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان تقبيل الحجر مستفاد من فعله بل هو
مستفاد من قوله خذوا عني مناسككم وفعله انما هو ثابت بما هو مبين بقوله
قال رحمه الله قالوا الاحوط كصلاة هي مطلقة لم تتعين والحق ان الاحتياط فيما ثبت
وجوبه او كان الاصل كالثلاثين واما ما احتمل بغير ذلك فلا ٥ اقول لما ذكر
ادلة القائلين بالوجوب من المنقول شرع يذكر ادلتهم من المعقول ٥ وقد احتجوا لهم
بحجة المعقول من خمسة اوجه الاول وهو الذي ذكره المصنف قالوا فعله عليه السلام
يحتمل ان يكون موجبا للفعل علينا ويحتمل ان لا يكون موجبا فالحمل على الايجاب احوط
لما فيه من التحرز عن ترك الواجب ولذلك فانه لو نسي صلاة من خمس صلوات من يوم
وليلة فانه يجب عليه اعادة الكل حذرا من الاخلال بالواجب وكذلك من طلق واحدة من
نسائه ثم نسيها فانه يحرم عليه جميعهن نظرا الى الاحتياط ٥ والضمير في قوله لم تتعين
راجع الى الصلاة والمطلقة اي كصلاة لم تتعين ومطلقة لم تتعين ٥ وقد اجاب
صاحب المحصول وغيره عن هذا الدليل بان قالوا الاحتياط انما يصار اليه اذا خلا
عن احتمال الضرر قطعا وفيما نحن فيه ليس بخال عن الضرر قطعا بل يحتمل ان يكون
ذلك الفعل حراما على الامة كالزيادة على اربع نسوة والوصال في الصوم واختيار صفي
المغنم الى غير ذلك من الافعال المباحة له عليه السلام والمحرمة على الامة واذا كان كذلك
لم يكن في المصير الى الوجوب احتياطا بل قد يحتمل الضرر ٥ وهذا الجواب غير صحيح فانه
لو لم ير الهلال ليلة الثلاثين من رمضان فانه يحتمل ان يكون يوم الثلاثين من
رمضان فيجب صومه ويحتمل ان يكون يوم العيد فيكون صومه حراما ومع ذلك
فانه يجب صومه احتياطا للواجب وان احتمل ان يكون حراما لكونه يوم العيد والحق في ذلك ان

الاحتياط انما يصار اليه فيما ثبت وجوبه كالصلاة الفايتة من صلوات يوم وليلة
او كان الاصل وجوبه كما في صوم الثلاثين من رمضان اذا كانت ليلة مغيمة ٥
واما ما يحتمل ان يكون واجبا ويحتمل ان يكون غير واجب ولم يثبت وجوبه ولا وجوب
اصلا فلا احتياط فيه وما نحن فيه كذلك اذ لم يثبت وجوب الفعل علينا وليس الاصل
فيه الوجوب ٥ الثاني قالوا النبوة من المراتب العلية والاوصاف السنية ولا
تخفى ان متابعة العظيم في افعاله من اتم الامور في تعظيمه واجلاله وان اعلم
متابعته في افعاله كان مصليا ومن جلوس او قيام بطوف ومن نشاط روق من
اعظم الامور في اسقاط حرمته والاخلال بتعظيمه وهو حرام ممتنع بالاتفاق
قلنا الجواب عن ذلك انا لا نسلم ان الاتيان بمثل ما يفعله العظيم يكون تعظيما
له وان تركه يكون اهانة له وحطا من قدره بل ربما كان تعاطي الادنى لمساواة
الاعلى في فعله حطا من قدره ونقصا من رتبته ولذلك يقبح من العبد الجلوس على سرير
سيده في مرتبته والركوب على مركوبه ولو فعل ذلك لاستحق الذم والتوبيخ ثم لو كانت
متابعته عليه السلم في افعاله عليه السلم موجبة لتعظيمه وترك المتابعة موجبة
لاهانته لوجب على الامة متابعته عندما اذا ترك بعض ما تعبده الله تعالى به من
العبادات ولم نعلم السبب الذي تركه لاجله وهو خلاف الاجماع ٥ الثالث قالوا افعاله
عليه السلم قائمة مقام اقواله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب
والسنة وكان اطلاق فعله محمولا على الوجوب ٥ قلنا الجواب عن ذلك انه لا
يلزم من كون الفعل بيانا للقول ان يكون موجبا لما يوجبه القول ٥ ولهذا فان الخطاب
القولي يستدعي وقوع الجواب والفعل ليس كذلك ٥ الرابع قالوا فعله عليه
السلم يحتمل ان يكون حقا وصوابا فترك الحق والصواب يكون خطا باطلا وهو
ممتنع ٥ قلنا الجواب عن ذلك ان فعله عليه السلم وان كان حقا وصوابا بالنسبة اليه
فلا يلزم ان يكون حقا وصوابا بالنسبة الينا ٥ اللهم الا ان يكون ما يوجب مشاركة الامة
له في ذلك الفعل وهو محل النزاع ٥ الخامس

قالوا فعله عليه السلم يحتمل ان يكون واجبا ويحتمل ان يكون ليس بواجب واحتمال
كونه واجبا اظهر من احتمال كونه ليس بواجب لان الظاهر من حاله عليه السلم انه لا يختار
لنفسه الا الامر الاكمل والافضل والواجب اكمل وافضل مما ليس بواجب واذا كان كذلك
فيجب اعتقاد مشاركته للامة في الوجوب ٥ قلنا الجواب عن ذلك ان الواجب وان
كان اكمل وافضل مما ليس بواجب فلا يلزم ان يكون كل ما يفعله عليه السلم واجبا فان فعله
عليه السلم للمندوبات والمباحات اغلب من فعله للواجبات واذا كان كذلك كان حمل
فعله على الاغلب اولى من حمله على النادر ٥ قال رحمه الله تعالى الندب الوجوب يستلزم
التبليغ والاباحة منفية بقوله لقد كان وهو ضعيف ٥ اقول لما ذكر ادلة القايلين
بالوجوب واجاب عنها شرع بذكر ادلة القايلين بالندب ٥ وقد احتج القايلون بان
افعاله عليه السلم محمولة على الندب بالمنقول والمعقول ٥ اما المنقول فقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وادنى درجات الحسنة ان يكون مندوبا اليها فكان فعله
محمولا على الندب وما زاد عليه فهو مشكوك فيه ٥ قلنا الجواب عن ذلك ما تقدم من
ان معنى التاسي هو ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله فان فعله مندوبا كان مندوبا لنا وان
فعله واجبا كان واجبا علينا وان فعله مباحا كان مباحا لنا فلو قلنا بان فعله مندوب
في حقنا على الاطلاق مع كونه واجبا عليه او مباحا له لم يحصل التاسي به ٥ واما
المعقول وهو ما ذكره المصنف وهو ان فعله عليه السلام لا يجوز ان يكون معصية اذ هو
خلاف الظاهر من فعله عليه السلم واذا كان ذلك كذلك فوجوب التاسي به في فعله اما ان
يكون واجبا او مندوبا او مباحا لا جايز ان يكون واجبا والا لوجب عليه تبليغه الينا وحيث
لم يبلغه الينا حكمنا بانه ليس بواجب ٥ وهذا معنى قوله الوجوب يستلزم التبليغ ولا
جايز ان يكون مباحا لان الاباحة منفية عن فعله بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة وادنى درجات الحسنة ان يكون مندوبا اليها لانها لا تخرج عن الواجب
والمندوب والزيادة التي تختص بها الواجب على المندوب هي الذم على ترك التاسي به
مشكوك فيه فوجب الحمل على المندوب ٥ قال المصنف وهذا الدليل ضعيف لان
فعل الرسول عليه السلم لما كان يحتمل

الوجوب ويحتمل الندب كان حمله على الوجوب أحوط وقال بعض رحمه الله تعالى
الاباحة هو المتحقق فوجب الوقوف عنده واجيب بانه لم يظهر قصد القربة اقول
لما ذكر دليل القائلين بالندب والجواب عنه شرع في ذكر دليل القائلين بالاباحة وقد
احتج القائلون بان افعاله عليه السلم على الاباحة في حقنا بان قالوا قد ثبت انه لا
يجوز صدور الذنب منه عليه السلم واذا ثبت ذلك ثبت ان فعله لا يتردد ان يكون اما
واجبا او مندوبا او مباحا والقدر المشترك بين هذه الثلثة هو رفع الحرج عن
جانب الفعل واما رجحان جانب الفعل فلا دليل عليه والاصل في كل شيء بقاؤه على
ما كان فقد ثبت انه لا حرج في فعله قطعا فاذا رفع الحرج عن الفعل هو المتحقق
فوجب الوقوف عنده وما اختص به الواجب من الذم على الترك او المندوب من
الثواب على الفعل فمشكوك فيه قلنا الجواب عن ذلك ان الوقوف عنده في رفع
الحرج انما هو اذا لم يظهر قصد القربة واما اذا ظهر قصد القربة فلا لان
ظهور قصد القربة دليل الرجحان قطعا واما القائلون بالوقف في الجميع فقد
احتجوا لقولهم بان قالوا فعله عليه السلم متردد بين ان يكون خاصا به وبين ان لا يكون
خاصا به وما ليس بخاص به متردد بين الوجوب والندب والاباحة والفعل لا صيغة
له تدل على البعض دون البعض وليس البعض اولى من البعض فيجب الوقف الى ان يدل دليل
على التعيين قلنا الجواب عن ذلك ان نقول ما الذي تعنون بالوقف فان عنيتم به انه لا
حكم لفعله عليه السلم بالنسبة الينا حتى يقوم الدليل على الوجوب او الندب او الاباحة
فهو عين ما ندعيه وان عنيتم به ان الثابت هو احد الامور الا انا لا نعرفه بعينه فهو
خطأ فان القول بذلك يستدعي دليلا وقد تبين بالمختار ان الفعل ان ظهر منه
قصد القربة فهو ندب وهو رجحان الفعل على الترك وان لم يظهر منه قصد القربة
فهو دليل رفع الحرج فيكون مباحا وما سوى الترجيح فيما ظهر فيه قصد القربة ورفع
الحرج فيما لم يظهر فيه قصد القربة فمشكوك فيه تنبيه قد تقدم ان حكم امته
عليه السلم في كل فعل علمت صفته وتقرر انه عليه السلم لا يصح وقوع المعصية
منه فاذا فعله اما واجب او مندوب او مباح اما الواجب فيعرف بثمانية

أشياء الأول ان ينص الرسول عليه السلم على انه واجب الثاني ان يقع امتثالا لآية
دلت على الوجوب الرابع ان يدل الدليل على انه مخير بين ذلك الفعل وبين فعل آخر قد
ثبت وجوبه لان التخيير لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب الخامس ان يقع الفعل مع
امارة قد تقرر في الشريعة انها لا تكون الا للواجب كايقاعه الصلاة باذان واقامة
السادس انه لو لم يكن واجبا لم يجز فعله كالجمع بين ركوعين في صلاة الكسوف
السابع ان يكون قضاء لفعل قد ثبت وجوبه عليه الثامن ان يكون جزاء الشرط موجب
كفعل ما يوجب بالنذر واما المندوب فيعرف بسبعة اشياء الثلثة الاول من التي يعرف
بها الواجب واربعة اخر الأول ان يعلم انه عليه الصلاة والسلم قصد القربة بذلك الفعل
فيكون فعله راجح الوجود بحكم استحبابه لكل فيثبت الندب الثاني ان يكون مخيرا بينه
وبين فعل آخر قد ثبت انه مندوب فان التخيير لا يقع بين المندوب وما ليس بمندوب
الثالث ان يقع قضاء لعبادة كانت مندوبة الرابع ان يداوم على الفعل ثم يتركه مرة
من غير نسخ فيكون ادامته عليه دليلا على كونه طاعة وتركه له في بعض الاوقات من غير
نسخ دليلا على كونه ليس بواجب واما المباح فيعرف باربعة اشياء الثلاثة الاول من
لكن ومعه انه لما ثبت انه لا ندب ثبت انه لا حرج عليه في ذلك الفعل ويقرر نفي الندب

المسألة

والوجوب في ابقائه على حكم الاصل فيعرف بذلك كونه مباحا
الثالثة قال رحمه الله تعالى اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا فان كان كمضي كافر الى كنيسة
فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ارتكاب محرم
وهو باطل فان استبشر به فاوضح وتمسك الشافعي رحمه الله تعالى في القيافة بالاستبشار
وترك الانكار لقول المدلجي وقد بدت له اقدام زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها
من بعض واورد ان ترك الانكار لموافقة الحق والاستبشار ربما يلزم الخصم على اصله
لان المنافقين تعرضوا للذكر واجيب بان موافقته للحق لا تمنع اذا كان الطريق منكرا
والالزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعا اقول اذا فعل واحد بين يدي
النبي صلى الله عليه وسلم فعلا او فعله في عصره وعلم به عليه السلم ولم ينكره
عليه مع كونه قادرا على انكاره بل سكت

عنه واقره عليه من غير نكير ٥ فلا يخلو اما ان يكون الفاعل مسلماً أو ليس مسلماً
فان لم يكن مسلماً كما اذا رأى عليه السلام كافراً مضى الى الكنيسة وسكت عنه فلا يدل لو
على جوازه واباحته اتفاقاً لانه قد تقرر في نفوس الامة انكار النبي صلى الله عليه وسلم
على تحريم الكفر وتقرر في نفوسهم اصرار الكافر على فعله واعتقاده ٥ وان كان الفاعل
مسلماً معتقداً للنبي صلى الله عليه وسلم فلا يخلو اما ان يسبق من النبي صلى الله عليه متبعاً خ
وسلم تحريم ذلك الفعل وتقبيحه او لا يسبق ذلك فان لم يسبق منه تحريمه وتقبيحه
فسكوته عنه عليه السلام يدل على جوازه واباحته لانه لو لم يكن فعله جائزاً لكان
تقريره له عليه مع العلم بتحريمه والقدرة على انكاره حراماً على النبي عليه وهو ممتنع
في حقه وان سبق تحريم ذلك الفعل فسكوته عنه يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لزم
ارتكاب محرم لان سكوته عن الحرام حرام لاسيما السكوت عما يتعلق ببيان الاحكام
الشرعية ٥ قوله فان استبشر به فاوضح اي فان استبشر النبي صلى الله عليه وسلم
بالفعل الذي فعل بين يديه او في عصره سواء كان مما لم يسبق التحريم او مما سبق التحريم ٥ فعل
اما الفعل الذي لم يسبق تحريمه فاذا فعل بين يديه وسكت عنه وظهر منه الاستبشار
به فدلالة السكوت مع ظهور الاستبشار بالفعل على الجواز اوضح من دلالة سكوته
المجرد عن الاستبشار ٥ واما الفعل الذي سبق تحريمه فاذا فعل بين يديه وسكت
عنه وظهر منه الاستبشار به فدلالة السكوت مع ظهور الاستبشار به على النسخ
اوضح من دلالة السكوت المجرد عن الاستبشار ٥ فان قيل لا نسلم ان سكوته في
حق المسلم يدل على الجواز لانه يحتمل انه عليه السلام انما ترك الانكار عليه لكونه علم انه
لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه حراماً اذ ذاك سلمنا انه بلغه التحريم ثم
لاكن انما سكت عليه السلام لكونه علم ان الانكار لا ينجع فيه واصر على ما هو عليه ٥ سلمنا
ان الانكار ينجع فيه لاكن يحتمل ان يكون قد منعه من الانكار مانع ٥ سلمنا ذلك
لاكن قولكم انه اذا استبشر مع السكوت يكون اوضح في الدلالة ممنوع لان
الاستبشار بذلك الفعل من الصغاير وقد قلتم انها جائزة عليه ٥ قلنا الجواب
عن الاول ان علمه ببلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك
الفعل حرام عليه بل الاعلام

بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانياً والا لكان السكوت مما يوهم اما عدم دخوله في
عموم التحريم او النسخ وهو ممتنع ٥ والجواب عن الثاني ان الشخص اذا كان عالماً
بالتحريم وهو مسلم متبع النبي عليه الصلاة والسلام فلا بد من تجديد الانكار عليه
حتى لا يتوهم نسخه عنه ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على الكافر في مضيه الى
كنيسة اذ هو غير متبع له عليه السلام فلا يعتقد تحليله فعله حتى يقال انه يتوهم
بالسكوت عنه النسخ ٥ والجواب عن الثالث ان احتمال قيام المانع وان كان جائزاً عقلاً
لاكن الاصل عدمه وهو في غاية البعد لاسيما مع ظهور شوكته عليه السلام واستيلائه
وقهره ٥ والجواب عن الرابع ان الصغاير وان كانت جائزة عليه عند قوم الا انه في
غاية البعد لاسيما فيما يتعلق بالاحكام الشرعية بل عدم الاستبشار والانكار هو
الغالب من حاله عليه السلام ٥ قوله وتمسك الشافعي الى آخره اي ومما يدل على ان
الاستبشار بالفعل مع السكوت عنه يكون اوضح في الدلالة على الجواز او النسخ
ان الشافعي رحمه الله تعالى تمسك في كون القيافة دليلاً مثبتاً للنسب باستبشار
النبي صلى الله عليه وسلم وترك انكاره لقول مجزز المدلجي حيث مر باسامة وزيد وكانا
في قطيفة قد غطيا رؤوسهما وقد بدت اقدامهما فلما رأى ذلك مجزز قال ان هذه الاقدام
بعضها من بعض فلما ذكرت القصة للنبي صلى الله عليه وسلم سر بذلك سروراً عظيماً وسبب
سروره ان اسامة كان اسود وزيد كان ابيض وكان المنافقون يتعرضون للطعن في
نسبه فلما الحقه به المدلجي سر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك ودخل على عائشة ٥
واسارير وجهه تبرق فقالت عائشة يا رسول الله انت احق بقول الهذلي حيث قال
واذا نظرت الى اسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل ٥ فقال لها الا ترين الى مجزز
المدلجي كيف مر على زيد واسامة وحكى لها القصة قال الشافعي هذا يدل على ان القيافة
حق ٥ قوله واورد بان ترك الانكار الى آخره ٥ اي واورد على الشافعي ان قيل لا نسلم ان
ترك الانكار من النبي صلى الله عليه وسلم على المدلجي يدل على ان القيافة حق بل انما ترك الانكار
لقول المدلجي لموافقته الحق فان نسب اسامة كان ثابتاً عند النبي صلى الله عليه وسلم فلما
وافق قول المدلجي ما هو ثابت في نفس الامر وحق عنده عليه السلام ترك

الانكار عليه لذلك واستبشاره بقوله بما يلزم الخصوم على اصلهم لان قول المدلجي
مثبت لنسب اسامة عندهم لان المدلجي كان قايفا مقبول القول عندهم فلما كان ذلك
اسكتهم عن الطعن فسر النبي صلى الله عليه وسلم لانقطاع مطاعنهم فيه وليس في القصة
ما يدل على اثبات النسب بقوله واجيب عن ذلك بان موافقة الحق لا تسوغ
الانكار اذا كان الطريق المثبت للحق منكرا الا ترى انه عليه السلام قد انكر على الكهنة
وان كان قولهم موافقا للحق فنحن وان سلمنا ان نسب اسامة كان ثابتا في نفس
الامر ولم يثبت بالقيافة وانما استبشر للتاغيل كون القيافة حقا ودليلا مشروعا
باستبشار النبي صلى الله عليه وسلم وسروره بقول القايف اذ لو لم يكن كذلك لانكر عليه
ولم يسر بقوله كما انكر قول الكاهن ولم يسر به وان كان موافقا للحق واذا كانت القيافة
حقا ومشروعة فيصلح ان يكون دليلة على النسب والزام الخصم في القيافة
لا يصلح ان يكون مانعا من كونه دليلا شرعيا مشروعا في المسالة
الرابعة قال رحمه الله تعالى الفعلان لا يتعارضان كصوم واكل لجواز الامر في الوقت
والاباحة في غيره الا ان يدل دليل على وجوب تكرير الاول له او لا فيكون الثاني ناسخا
اقول لا يتصور التعارض بين افعال الرسول عليه السلام اصلا بحيث ان يكون احدهما
ناسخا للاخر او مخصصا له لان الفعلين اما ان يكونا متماثلين او مختلفين فان كانا متماثلين
كفعل صلاة الظهر في وقتين متماثلين او في وقتين مختلفين فلا تعارض بينهما وان
كانا مختلفين فاما ان يمكن اجتماعهما كالصوم والصلاة فلا تعارض بينهما ايضا وان
لم يمكن اجتماعهما فاما ان تتناقض احكامهما او لا تتناقض فان لم تتناقض احكامهما كفعل
صلاة الظهر والعصر فلا تعارض بينهما ايضا وان تناقضت احكامهما كالصوم
في وقت معين والاكل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض بينهما ايضا لجواز ان يكون عليه
السلام قد امر بالصوم في يوم وابيح له الصوم في يوم آخر فصام اليوم الذي
لم يصومه واكل اليوم الذي امر بالاكل فيه ولا يكون احد فعليه رافعا للفعل الاخر
اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل دليل على وجوب تكرار
الفعل الذي فعله له او عليه او على اقتدا فيه ولاجل امر امته بفعل فعلا ينافي
ذلك الفعل الذي تقدم فعله منه عليه السلام ولم ينكر

الاكل

عليه فان كل دليل على وجوب تكرره في حقه او حق امته وترك ذلك الفعل في ذلك
الوقت وفعل فعلا ينافيه ذلك الفعل الذي فعله اولا كالاكل مع الذكر للصوم والقدرة
عليه فان اكله يدل على نسخ ذلك الدليل الدال على تكرار الصوم في حقه او في حق امته
حكم لا على نسخ ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار واستحالة رفع حكم ما وجد
نعل واما سكوته عن فعل امته فانه عليه السلام اذا راى بعض امته في مثل ذلك الوقت يأكل
فاقره ولم ينكره مع الذكر للصوم والقدرة على الانكار فان ذلك يدل على النسخ لحكم
ذلك الدليل المقتضي لتعميم الصوم على الامة عنه عليه السلام قال رحمه الله تعالى
فان كان معه قول ولا دليل على تكرر فلا باس به والقول خاص به وتاخر فلا تعارض فان
تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا وان كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم او تاخر
فان كان عاما لنا وله وتقدم الفعل او القول له وللامة كما تقدم الا ان يكون العام
ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سياتي اقول فعل الرسول عليه السلام اذا عارضه
قول له فلا يخلو اما ان لا يدل دليل على تكرار الفعل في حقه ولا على تاسي الامة به
او يدل دليل على تكرار الفعل في حقه وعلى تاسي الامة به او يدل دليل على تكرار الفعل
في حقه دون تاسي الامة به او يدل دليل على تاسي الامة دون تكرره في حقه
٢٨ فهذه اربعة اقسام وكل قسم منها لا يخلو اما ان يكون القول خاصا به او خاصا بنا
او عاما له ولنا وعلى التقادير الثلاثة فلا يخلو اما ان يعلم تاخر القول عن فعله او تقدمه
عليه او يجهل التاريخ فيصير في كل قسم من الاقسام الاربعة تسع صور وتسعة في
اربعة ست وثلثون فيكون مجموع صور هذه المسالة ست وثلثون صورة فلنتكلم
على صور كل قسم اما القسم الاول وهو الذي لا يدل الدليل فيه على تكرار الفعل في
حقه ولا على تاسي الامة به وصوره تسع الصورة الاولى ان يتقدم فعله
والقول خاص به وهو متاخر عن الفعل مثل ان يفعل عليه السلام فعلا في وقت
ويقول بعده اما على الفور او على التراخي لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل هذا
الوقت فلا تعارض بينهما لان القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي
ولا في المستقبل لان الفعل غير مقتض للتكرار على ما وقع به الفرض وقد
امكن الجمع بين حكم القول والفعل

الصورة الثانية ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص به وهو متقدم على الفعل
مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب علي في الوقت الفلاني ثم يتلبس بضده
في ذلك الوقت فالفعل ناسخ لحكم القول قبل التمكن عند الا ان مذهبنا انه يجوز نسخ
الفعل قبل التمكن من الامتثال وامّا من لم يجوّز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال
فيمتنع ان يكون الفعل رافعاً لحكم القول ويقول لا يتصور وجود ذلك الفعل مع
القول ان لم يجوّز المعاصي على النبي صلى الله عليه وسلم والا فهي معصية الصورة
الثالثة ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص به ويجهل التاريخ وسيأتي
الصورة الرابعة ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص بنا وهو متأخر عن الفعل
مثل ان يفعل فعلا ثم يقول بعد ذلك الفعل اما على الفور واما على التراخي ولا يجوز
لاحد من الامة ان يفعل هذا الفعل فلا تعارض بينهما ايضا لكونهما لم يتواردا على
شيء واحد الصورة الخامسة ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص
بنا وهو متقدم على الفعل مثل ان يقول الفعل الفلاني لا يجوز لاحد ان يفعله في
الوقت الفلاني ثم يفعله هو في ذلك الوقت فلا تعارض بينهما ايضا الصورة
السادسة ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص بنا ويجهل التاريخ والكلام
على هذه الصورة سيأتي الصورة السابعة ان يتعارض فعله وقوله والقول
عام لنا وله وهو متأخر عن الفعل فلا تعارض ايضا اما بالنسبة اليه فلما تقدم
فيما اذا كان القول خاصا بنا واما بالنسبة الينا فلان فعله غير متعلق بنا على
ما وقع به الفرض الصورة الثامنة ان يتعارض فعله وقوله والقول عام لنا
وله وهو متقدم على الفعل فلا تعارض بينهما ايضا لما تقدم في الصورتين قبلها
الصورة التاسعة ان يتعارض فعله وقوله والقول عام لنا وله ويجهل
التاريخ وسيأتي الكلام عليه في قوله الا ان يكون العام ظاهرا فيه والفعل
مختص به كما سيأتي في اذا كان القول العام له وللامة ظاهرا فيه والفعل مخصص تخصيص
للقول كما سيأتي بيانه القسم الثاني قال رحمه الله تعالى فان دل دليل
على تكرره تأسيا والقول خاص به فلا معارضة في الامة وفي حقه المتأخر ناسخ فان
جهل فثالثها المختار الوقف

للحكم فان كان خاصا بنا فلا معارضة فيه وفي الامة المتأخر ناسخ فان جهل
فثالثها المختار ان يعمل بالقول لانه اقوى لوضعه لذلك وخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف
فيه ولابطال القول به جملة والجمع ولو بوجه اولى قالوا الفعل اقوى لانه يبين
به القول مثل صلوا وخذوا عني وكخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول اكثر
ولو سلم التساوي رجح بما ذكرناه والوقف ضعيف للتعبد بخلاف الاول
فان كان عاما فالمتأخر ناسخ فان جهل فالثلاثة اقول هذا هو القسم الثاني
وهو الذي يدل الدليل فيه على تكرر الفعل في حقه وعلى تأسي الامة به وصوره ايضا
تسع الصورة الاولى ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص به وهو متأخر عن الفعل
فلا معارضة في حق الامة لعدم تناول القول لهم واما في حقه عليه السلام
فالقول ناسخ لحكم الفعل في المستقبل الصورة الثانية ان يتعارض فعله
وقوله والقول خاص به وهو متقدم على الفعل فلا معارضة في حق امته لان فعله
لا يكون موجبا للفعل عليهم على ما وقع به الفرض واما في حقه فيفعله يكون ناسخا
لحكم القول عنده ان كان بعد التمكن من الامتثال وقبله عند من يجوزه الصورة
الثالثة ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص به ويجهل التاريخ فلا معارضة ايضا
بين فعله وقوله في حق الامة بعدم تناول قوله لهم واما في حقه عليه السلام
فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول ومنهم من قال بوجوب العمل
بالفعل ومنهم من اوجب المعارضة والوقف الى ان يقوم الدليل على التاريخ وهو
المختار لان العمل باحدهما دون الآخر تحكم اذ ليس العمل باحدهما اولى من الآخر
الصورة الرابعة ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص بنا وهو متأخر فلا معارضة
في حقه واما في حق الامة فالقول ناسخ الصورة الخامسة ان يتعارض
فعله وقوله والقول خاص بنا وهو متقدم على الفعل فلا معارضة ايضا في حقه
وفي حق الامة الفعل ناسخ على ما تقدم الصورة السادسة ان يتعارض
فعله وقوله والقول خاص بنا ويجهل التاريخ وقد اختلفوا ايضا في ذلك فمنهم من قال
بوجوب العمل بالفعل ومنهم من قال بوجوب العمل بالقول

ومنهم من قال بوجوب الوقف الى حين قيام الدليل على التاريخ والمختار منا انما هو
العمل بالقول والدليل عليه من اربعة اوجه الاول ان القول اقوى في الدلالة من
الفعل لان القول يدل على الجواز بوضعه لذلك من غير واسطة والفعل انما يدل على
الجواز بواسطة ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المحرم وذلك مما يتوقف على الادلة
الغامضة البعيدة الثاني ان الفعل مخصوص بالمحسوس والقول يمكن ان يعبر
به عما ليس بمحسوس كالمعقولات وعن المحسوسات ايضا فكانت دلالة القول
اقوى واتم من دلالة الفعل الثالث ان الفعل مختلف فيه والقول متفق عليه
والمتفق عليه اقوى من المختلف فيه الرابع ان العمل بالقول منا مما يقتضي الى ابطال
مقتضى الفعل في حق الامة خاصة دون الرسول عليه السلام والعمل بالفعل يقتضي
الى بطلان العمل بالقول بالكلية فكان الجمع بينهما ولو من وجه اولى احتج
القايلون بان فعله اقوى من قوله بان قالوا لا نسلم ان القول اقوى من الفعل بل
الفعل اقوى منه والدليل عليه ان الفعل يستبين به القول والمبين للشي اقوى
في الدلالة من الشي المبين بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاة للامة
بفعله حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي ولان جبريل عليه الصلاة والسلام بين
ايضا للنبي عليه السلام بفعله وبين له مواقيتها حيث صلى به في اليومين وقال
يا محمد الوقت ما بين هذين وكذا ايضا بين النبي صلى الله عليه وسلم المراد من قوله
جل وعز ولله على الناس حج البيت بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم
وقال للذي سال عن مواقيت الصلاة صل معنا وبين الشهر باصابعه حيث قال
انما الشهر هكذا وهكذا كخطوط الهندسة وغيرها من الاشكال وغيرها من الاشكال الشهر
والاشارات اعانة لفهم السامع لمعنى القول قلنا القول اكثر بيانا من
الفعل فان اكثر الاحكام مستندة في البيان الى الاقوال دون الافعال ولو سلم
التساوي بينهما رجح القول على الفعل بما ذكرناه من الترجيح والوقف
ضعيف لان التقدير ان القول مختص بنا فيجب التعبد به بخلاف ما ذكرناه من
الخلاف في الاول فان القول ثم مختص

به ولا يجب علينا التعبد به الصورة السابعة ان يتعارض فعله وقوله
والقول عام لنا وله وهو متقدم فالفعل ناسخ للقول في حقه واما في حقنا فكما
تقدم الصورة الثامنة ان يتعارض فعله وقوله والقول عام لنا وله وهو
متقدم والفعل ناسخ للقول في حقنا وفي حقه ايضا لما تقدم الصورة التاسعة
ان يتعارض فعله وقوله والقول عام لنا وله ويجهل التاريخ فالاقوال الثلثة المذكورة
في وجوب العمل بالقول او بالفعل او الوقف والمختار منها بالنسبة اليه عليه السلام
الوقف والمختار بالنسبة الينا العمل بالقول لما تقدم القسم الثالث
قال رحمه الله تعالى فان دل دليل على تكرره في حقه لا تاسي والقول خاص به او عام فلا
معارضة في الامة والمتاخر ناسخ في حقه وان جهل فالثلاثة فان كان خاصا بالامة
فلا معارضة اقول هذا القسم هو الذي يدل الدليل فيه على تكرر الفعل في حقه
عليه السلام ولا يدل على التاسي للامة به وصوره ايضا تسع الصورة الاولى ان
يتعارض فعله وقوله والقول خاص به وهو متاخر فلا معارضة في حق الامة
لعدم الدليل على وجوب التاسي به واما في حقه فيكون القول ناسخا للفعل
الصورة الثانية ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص به وهو متقدم على
الفعل فلا معارضة في حق الامة وفي حقه يكون الفعل ناسخا لحكم القول كما تقدم الفعل
الصورة الثالثة ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص به ويجهل التاريخ فالاقوال
الثلاثة المذكورة والمختار كالمختار سواء سواء الصورة الرابعة ان يتعارض
فعله وقوله والقول خاص بنا وهو متاخر عن الفعل فلا معارضة بينهما لا في حقه
ولا في حقنا لعدم التلازم الصورة الخامسة ان يتعارض فعله وقوله والقول
خاص بالامة وهو متقدم فلا معارضة بينهما لعدم التلازم كما تقدم الصورة معارضة
السادسة ان يتعارض فعله وقوله والقول خاص بالامة ويجهل التاريخ فلا معارضة
ايضا لعدم التلازم الصورة السابعة ان يتعارض فعله وقوله والقول عام له
وللامة وهو متاخر فلا معارضة في حق الامة الصورة الثامنة وفي
حقه عليه السلام يكون القول ناسخا لحكم الفعل كما تقدم الصورة الثامنة

أن يتعارض فعله وقوله والقول عام له وللأمة وهو متقدم فلا معارضة
أيضا في حق الأمة وأما في حقه عليه السلام فيكون الفعل ناسخا كما تقدم في الصورة
التاسعة أن فعله وقوله والقول عام له وللأمة ويجهل التاريخ فلا معارضة للأمة بتعارض
وأما في حقه عليه السلام فالأقوال الثلاثة المشهورة المذكورة والمختار كالمختار
في القسم الرابع قال رحمه الله تعالى فإن دل الدليل على تأسي الأمة به دون
تكرره في حقه والقول خاص به وتأخر فلا معارضة فإن تقدم فالفعل ناسخ في حقه
فإن جهل فالثلاثة فإن كان خاصا بالأمة فلا معارضة في حقه والمتأخر ناسخ في
الأمة فإن جهل فالثلاثة فإن كان القول عاما فكما تقدم في أقول
هذا القسم هو الذي دل الدليل فيه على تأسي الأمة به في فعله عليه السلام دون
تكرره في حقه وصوره أيضا تسع الصورة الأولى أن يتعارض فعله وقوله والقول
خاص به وهو متأخر فلا معارضة في حقه ولا في حق الأمة لما ذكرناه في الصورة الأولى
من القسم الأول الصورة الثانية أن يتعارض فعله وقوله والقول خاص به وهو
متقدم فالفعل ناسخ لحكم القول في حقه عليه السلام دون أمته الصورة
الثالثة أن يتعارض فعله وقوله والقول خاص به ويجهل التاريخ فالأقوال
الثلاثة على ما سبق والمختار كالمختار الصورة الرابعة أن يتعارض فعله وقوله
والقول خاص بنا وهو متأخر عن الفعل فلا معارضة في فعله عليه السلام لعدم حقه
المزاحمة وأما في حق الأمة فالقول ناسخ لحكم الفعل الصورة الخامسة
أن يتعارض فعله وقوله والقول خاص بنا وهو متقدم فلا معارضة في حقه
عليه السلام لعدم المزاحمة وأما في حق الأمة فالفعل ناسخ لحكم القول
الصورة السادسة أن يتعارض فعله وقوله والقول خاص بالأمة ويجهل
التاريخ فالأقوال الثلاثة والمختار كالمختار كما سبق الصورة السابعة أن
يتعارض فعله وقوله والقول عام له وللأمة وهو متأخر فلا معارضة بينها
بينهما في حقه عليه السلام لأنه لا دليل على تكرار الفعل في حقه حتى يمكن أن يقال
إن حكم هذا القول المتأخر رافع لحكم الفعل المكرر والقول ناسخ لحكم الفعل في
حق الأمة للأن دليل التأسي به في فعله

مستمر والدليل

مستمر والدليل الدال على عدم التكرار إنما يدل على عدمه في حق النبي صلى الله عليه وسلم
فقط لأنه يدل على عدم التكرار في حق الأمة الصورة الثامنة أن يتعارض فعله
وقوله والقول عام له وللأمة وهو متقدم فالفعل ناسخ لحكم القول في حق النبي صلى الله عليه وسلم
وفي حق الأمة لأن قوله المتقدم على فعله عام له وللأمة فإذا فعل فعلا متأخرا
عنه ودل الدليل على تأسي الأمة به كان فعله رافعا لقوله في حقه وحق الأمة
الصورة التاسعة أن يتعارض فعله وقوله والقول عام له وللأمة ويجهل التاريخ
فالأقوال الثلاثة والمختار كالمختار على ما سبق وبالله تعالى التوفيق

نجز الجزء الأول من تجزئة الأصل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما
يتلوه في مقلوبها إن شاء الله تعالى النوع الثالث من الأدلة الشرعية وبالله تعالى التوفيق

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا كثيرا
النوع الثالث من الأدلة الشرعية وهو الإجماع ويحتوي على مقدمة ومسائل اما
المقدمة ففي تعريف الإجماع قال الإجماع العزم والاتفاق وهو في الاصطلاح
اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر ومن يرى انقراض العصر يزيد إلى انقراض
العصر ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حي وجوز
وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر أقول للإجماع معنيان لغوي
واصطلاحي أما اللغوي فإنه يقال بالاشتراك أو بالتواطؤ على الأمر معنيين الأول
العزم على الشيء والتصميم ومنه قولهم أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه وإليه الإشارة بقوله
تعالى فأجمعوا أمركم وشركاءكم أي اعزموا وكذا قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام
من الليل أي يعزم عليه وعلى هذا يصح إطلاق اسم الإجماع على عزم الواحد وغيره والثاني
الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه فاتفاق كل طائفة على حكم
من الأحكام دينيا كان أو دنيويا عقليا كان أو نقليا يسمى إجماعا حتى اتفاق اليهود
والنصارى وأما الاصطلاحي فهو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر
على أمر فقوله اتفاق ليعم الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير وقوله المجتهدين
ليخرج اتفاق العوام والألف واللام في المجتهدين للاستغراق الجنس حتى يكون عاما لجميع
المجتهدين ليخرج اتفاق العوام لأنه لو اتفق بعضهم لم يكن إجماعا وقوله من هذه الأمة
ليخرج اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة غير أمة محمد صلى الله عليه وسلم وقوله في عصر
ليندرج في الحد إجماع كل عصر حتى لا يتوهم أن الإجماع لا يتم إلا باتفاق جميع المجتهدين
في جميع الأعصار إلى يوم القيامة وقوله على أمر ليعم الإثبات والنفي والأحكام الشرعية
والعقلية واللغوية وفي هذا التعريف نظر فإن الأمر قد قيل إنه مشترك بين القول والفعل
أو مشترك بينهما وبين الشأن والطريق على ما سيأتي بيانه في باب الأمر فلا يجوز
استعمال لفظ الأمر في الحد لكونه مشتركا وإذا كان كذلك فالصواب أن يبدل لفظ الأمر
بلفظ الحكم فيقال الإجماع عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على
حكم قوله ومن يرى انقراض العصر وهذا التعريف إنما هو على مذهب من لا يعتبر

انقراض عصر المجمعين وأما من يعتبر انقراضهم فيزيد في الحد قيدا آخر فيقول الإجماع
عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على أمر إلى انقراض العصر قوله ومن يرى أن
الإجماع لا ينعقد أي ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف المستقر من
ميت أو حي وجوز وقوعه يزيد قيدا آخر وهو ما لم يسبقه خلاف مستقر وهذا التعريف إنما
إنما يتأتى على مذهب من يقول إن العوام لا مدخل لهم في الإجماع وأما من يعتبرهم فيه فيقول
الإجماع هو اتفاق المكلفين من هذه الأمة إلى آخر الحد واعلم أن الإجماع إنما يعتقد في
الشرعيات وأما في العقليات فلا يعتبر فيها إلا البراهين القاطعة وأما الإجماع
فلا يفيد المطلوب فيها صرح بذلك إمام الحرمين حيث قال لا يستعمل الإجماع في علم الكلام
لا لإلزام الخصم وأي منه لا يفيد القطع فيه قال الغزالي اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم
على أمر من الأمور الدينية ويرد عليه أنه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس
بتقدير اتفاقهم على عقلي أو عرفي أقول لما ذكر الحد الذي ارتضاه شرع يذكر الحد الذي
ذكره الغزالي في المستصفى قال الغزالي اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور
الدينية وهو مدخول من ثلاثة أوجه الأول أنه يلزم أن لا يوجد إجماع إلى يوم القيامة لأن
أمة محمد عليه السلام جملة من اتبعه إلى يوم القيامة ومن وجد في بعض الأعصار منهم يكون
بعض الأمة لا كلهم فقوله اتفاق أمة محمد يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة وهو ليس
كذلك عندنا ولا لمن اعترف بوجود الإجماع الثاني أن الحد غير مطرد على تقدير عدم
المجتهدين يعني أنه لو خلا عصر من العصر عن المجتهدين وكان كل من كان فيه عاميا واتفقوا
على أمر ديني فإنه يلزم أن يكون اتفاقهم إجماعا شرعيا وليس كذلك عنده الثالث أنه يلزم
من تقييده الإجماع بالاتفاق على الأمر من الأمور الدينية أن يكون الحد غير منعكس لأنه
بتقدير اتفاقهم على أمر عقلي أو عرفي يلزم أن لا يكون إجماعا شرعيا لانتفاء الأمر الديني
لكنه إجماع شرعي كما سيأتي قال وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته
قالوا لو اتفقوا لتم منع نقل الحكم إليهم عادة وأجيب بالمنع لجدهم وتجنبهم قالوا إن كان عن
قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والظني يمتنع الاتفاق فيه لاختلاف القرائح

واجيب بالمنع فيهما فقد يستغني عن نقل القاطع وقد يكون الظني جليا قالوا يستحيل ثبوته
عنهم عادة لخفاء بعضهم او انقطاعه او اسره او خموله او كذبه او رجوعه قبل قول الاخر ولو
سلم فنقله يستحيل عادة لان الاحاد لا تفيد والتواتر بعيد واجيب عنهما بالوقوع فانا
قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون ه اقول اختلفوا اهل
بامكان اتفاق جميع المجتهدين على حكم غير معلوم لهم بالضرورة لم لا فاثبت الاكثرون
امكان ذلك وخالف النظام وبعض الروافض في امكانه وقالوا لا يمكن اتفاق جميع
المجتهدين على حكم واحد اصلا ه واعلم انه قد يوجد في بعض الفاظ النظام ما يوهم
انه يقول بامكان تصور الاجماع ه لانه قال الاجماع عبارة عن كل قول قامت حجته
حتى قول الواحد فهذا الحد يوهم انه يقول بكونه حجة متصور الوقوع فضلا عن تصور الامكان
والحق انه من المنكرين وانما قصد بهذا الحد الجمع بين انكار كون الاجماع حجة وبين ما يسوء فقيه — موافقته
لما اشتهر بين العلماء من تخطيه مخالفة الاجماع ه وقد احتج النظام والروافض من اربعة اوجه
الاول قالوا اجماع المجتهدين على حكم من الاحكام التي هي غير معلومة لهم بالضرورة يستدعي
نقل ذلك الحكم الى كل واحد منهم حتى يكون متصورا عنده لان من لم يتصور الحكم كيف يمكن ان يوافق
غيره وانتشار المجتهدين في البلاد وتفرقهم في الافاق والبوادي والاماكن البعيدة يمنع
نقل الحكم اليهم عادة فلا يتحقق الاجماع ه والجواب عن ذلك انا لا نسلم ان انتشارهم يمنع
نقل الحكم اليهم عادة فانه قد علم من حال السلف وغيرهم من العلماء شدة الطلب والجد والبحث
حتى ان احدهم كان يرحل الى الافاق البعيدة في الحديث الواحد او المسألة الواحدة واذا كان كذلك
فانتشارهم لا يمنع نقل الحكم اليهم عادة ه الثاني قالوا لو كان اتفاقهم على حكم من الاحكام
ممكنا فذلك الاتفاق اما ان يكون عن دليل او لا عن دليل والثاني باطل والا لزم اجماعهم
على الخطاء وهو ممتنع فلم يبق الا ان يكون عن دليل وذلك الدليل اما ان يكون قاطعا لا يحتمل
التاويل او يكون ظنيا يحتمله فان كان قاطعا فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير
على اخفائه بحيث لم ينقل دال على عدمه كيف وانه لو نقل لكان ذلك النقل كافيا في الدلالة
على الحكم فيستغني به عن الاجماع وان كان الدليل ظنيا فيمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف
قرائحهم في الاعتبار بالحق والعناد كما انه يستحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد معين

٢٢٧

في كل يوم واحد ه والجواب عن ذلك بالمنع فيهما في الصورتين اي في صورة القاطع وصورة
الظني اما المنع في صورة القاطع فلان العادة انما تحيل عدم نقل الدليل القاطع اذا كان — نت
الحاجة داعية اليه واما اذا كانت غير داعية اليه فلا تحيل عدم نقله والحاجة هنا غير داعية
اليه للاستغناء عنه بالاجماع فان الاجماع كاف في اثبات الحكم ه واما المنع في صورة الظني
فلان الظني قد يكون جليا واذا كان جليا فلا يمتنع الاتفاق فيه عادة ه الثالث — لث
قالوا يستحيل ثبوت امكان الاجماع عن المجتهدين عادة لخفاء بعضهم او انقطاعه بحيث — للاجماع
لا يعرف خبره هل وافق في ذلك الحكم او خالف او لكون بعضهم اسيرا في بلاد الكفار او بعيدة عن
بلاد المسلمين بحيث لا يصل اليه الحكم الذي اجمع عليه غيره او لخموله بحيث انه لو خالف فيما
اجمعوا عليه لم يتبين خلافه لخفائه او لجواز كذبه بان عبر على خلاف معتقده لغرض من الاغراض
او لرجوعه عن قوله قبل موافقة مجتهد اخر ه الرابع انه وان سلم ثبوت امكان الاجماع
الصادر عنهم فنقله الينا يستحيل عادة لان النقل اما ان يكون بطريق الاحاد او بطريق التواتر
لا جائز ان يكون بطريق الاحاد لكونها لا تفيد الا الظن والمسألة التي نتكلم فيها قطعية ولا
يجوز اثبات القطعي بالظني ولا جائز ان يكون بطريق التواتر لان النقل المتواتر يجب فيه استواء
الطرفين والواسطة وذلك بعيد ه والجواب عنهما بالوقوع اي عن الثالث والرابع فانا
نقطع بوقوع تواتر النقل عنهم بتقديم النص القاطع على النص المظنون ه وايضا فقد
اتفق جميع المسلمين فضلا عن المجتهدين مع خروج عددهم عن الحصر على وجوب الصلوات
الخمس وصوم شهر رمضان ووجوب الزكاة والحج وكون البيع يفيد الملك وكون
الاجارة والمساقاة والقراض مشروعة وكون الغصب والسرقة والزنا واللواط والقتل
وشرب الخمر المعتصرة من العنب الى غير ذلك من الاحكام التي اجمع كل المسلمين عليها مما ليس
معلوما لهم بالضرورة والوقوع دليل الجواز واختلف القائلون بامكان تصور انعقاد الاجماع — اجماع
هل يمكن الاطلاع عليه احتج الاكثرون بما ذكرناه من وجوب الصلاة والزكاة وغيرهما
من الصور فانها معلومة للعوام والنسوان فكيف بالمجتهدين ه احتج الامام لعدم ... واتفقه
بان قالوا الاطلاع على معرفة الاجماع يستحيل لان العلم بحصول الاشياء التي نحن نعرفها
اما ان يكون وجدانيا او لا يكون ه اما الذي يكون وجدانيا فانه يجده الواحد منا من جوعه وعطشه
ولذته الى غير ذلك ولا شك ان حصول العلم باتفاق امة محمد عليه الصلاة والسلام ليس

ليس من الوجدانيات ، وأما الذي لا يكون وجدانيا فهو منحصر في ثلاثة أشياء : الحس والخبر
والنظر العقلي ، أما النظر العقلي فلا مجال له في كون الشخص الفلاني قال هذا القول فلم يبق
إلا الخبر أو الحس ، وكلاهما لا سبيل إلى حصول الجزم به إلا لمن كان من هذا الشخص وافق أو خالف لا
يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشخص ، فإذا العلم باتفاق كل الأمة لا يعرف إلا بعد معرفة
كل واحد من الأمة ، وذلك متعذر قطعا لأن كثرتهم وتفرقهم في الأماكن البعيدة يمنع
من ذلك عادة ، ومن الذي يمكنه أن يطلع على جميع الناس المتفرقين بالمشرق والمغرب
فإن كل واحد منا إذا أنصف من نفسه علم أن الذي بالمشرق لا خبر عنده ممن على المغرب فضلا
عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذاهبهم ، وحصول العلم بكل واحد من علماء أهل العالم
أو معرفة معتقده إنما يكون بالوصول إليه والاجتماع به ، وهذا أيضا متعذر ، وبتقدير
إمكان الوصول إليه والاجتماع به وسماع قوله ورؤية فعله أو تركه لا يفيد اليقين بأنه
معتقد لما قاله أو ما فعله لجواز أن يكون ما سمعه من أخباره أو ما شاهده من فعله
أو تركه على خلاف معتقده لغرض من الأغراض ، وبتقدير الاطلاع على معتقده فلا يفيد ذلك
حصول العلم لأنه يحتمل أن علماء بلدة إذا أفتوا بحكم عند الارتحال عن بلدهم والذهاب
إلى بلد آخر رجعوا عن ذلك الحكم قبل فتوى أهل البلدة الأخرى بذلك ، ومع تقرر هذا الاحتمال
لا يحصل الإجماع ، ولقوة هذه الشبهة قال الإمام أحمد بن حنبل : من ادعى الإجماع فهو كاذب .
أجاب الأكثرون عن ذلك بأن قالوا : ما ذكروه باطل لأنا رأينا وقوع الإجماع وحصل العلم بها ، الأولى
منها أنا نعلم بالضرورة أن المسلمين معترفون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ووجوب
الصلوات الخمس وصوم رمضان والزكاة والحج وغيرها مما من الصور المقدم ذكرها . الثانية
أنا نعلم علما لا شك فيه أن مذهب جميع الشافعية القول ببطلان بيع الغائب وامتناع
قتل المسلم بالذمي وصحة النكاح بلا ولي مع كون جميع هذه الأحكام التي ذكرتموها
حاصلة . الثالثة أنا نعلم أن الغالب على بلاد الهند الكفر وعلى بلاد الفرس الإسلام
وإن لم نشاهد هذه البلاد ولا تتبعنا أحوال أهلها . ولقائل أن يقول : أما الصورة الأولى
فحاصلها أن القائلين بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم معترفون بنبوة محمد عليه السلام
وكل من قال شيئا فهو مطلع عليه لا محالة ، وليس ذلك محل النزاع ، وأما وجوب

٢٢٨

الصلوات الخمس وغيرها فلا نسلم أنا نعلم قطعا أن كل من قال بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام
يعترف بذلك الوجوب ، بل إنما يعترفون بالظن الغالب ، والذي يدل عليه أن الأشاعرة قبل إحاطتهم
بالمقالات الغريبة والمذاهب النادرة يعتقدون أن كل المسلمين يعترفون بأن كل ما بين الدفتين
كلام الله تعالى ، ثم لما تفحصوا عن الأقوال الغريبة وجدوا في ذلك اختلافا كثيرا ، كما روي عن ابن
مسعود أنه أنكر أن الفاتحة والمعوذتين من القرآن ، وكما روي عن قوم من الخوارج أنهم
أنكروا أن سورة يوسف من القرآن ، وكما روي عن كثير من الروافض أن هذا القرآن الذي
عندنا ليس هو القرآن الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم بل غير وبدل وزيد فيه ونقص
منه ، وإذا كان كذلك علمنا أنه وإن كنا نعتقد في الشيء أنه مجمع عليه اعتقادا قويا لكن ذلك
الاعتقاد لا يبلغ حد العلم ولا يرتفع عن درجة الظن . وأما الصورة الثانية فإنا علمنا
فيها أن ما ذكر في مذهب جميع الشافعية أو مذهب جميع الحنفية لعلمنا بأن ذلك قول الشافعي
وقول أبي حنيفة في كل واحدة من تلك الصور ، وقول واحد يمكن الاطلاع عليه ، فعلمنا
أن مذهب كل من تبعه وهو مقلد له ذلك ، وليس كذلك الإجماع لأنه لم يظهر لنا نص
عن الله تعالى ولا عن رسوله عليه السلام يكون لغايتهم مستندا إليه ، وبتقدير ظهوره لنا يكون
ذلك النص هو الحجة . وأما الصورة الثالثة فلأنا لا نسلم حصول العلم لنا بذلك بل لم يحصل
لنا إلا الظن الغالب . والحق في هذا المقام أن الاطلاع على معرفة الإجماع ممكن في زمن
الصحابة لأنهم كانوا قليلين يمكن أن يجتمع أقوالهم على حكم الواقعة ، وأما بعد زمن الصحابة
فلا يمكن الاطلاع عليه لانتشار العلماء وتفرقهم في البلاد البعيدة ، وقد كان الإمام
أحمد بن حنبل مع شدة حفظه وكثرة اطلاعه على الأمور النقلية وقربه من زمن الصحابة
يقول : من ادعى الإجماع فهو كاذب ، وإذا كان كذلك فكيف يطمع غيره ممن لم يبلغ
مرتبته أن يطلع عليه ، وكل من أنصف من فقهاء الزمان علم أنه لا اطلاع له على معرفة
الإجماع بوجه اللهم إلا المسائل المكتوبة في بعض كتب الفقهاء أو في جميع الأمور التي
علم كونها من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة كوجوب الصلوات الخمس
وغيرها . قال : وهو حجة عند الجميع ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج وقول
أحمد من ادعى الإجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده ، ذهب الأكثر

طوايف الاسلام الى انه ليس بحجة اما النظام فقد صح خلافه في هذه المسألة لانه اذا انكر
امكان تصور الاجماع على ما تقدم فبطريق اولى ان ينكر كونه حجة وما اوهم كونه نعتبر
انه حجة فهو مؤول بما ذكرناه واما الخوارج فانه صح عنهم ان اجماع الصحابة قبل التفرقة
ودخول الفتنة بينهم حجة واما بعد التفرقة ودخول الفتنة فليس بحجة واما
الشيعة فقالوا قول الامام المعصوم حجة فان خالف قول الامام المعصوم اجماع الامة
فقد اصاب الامام واخطأ اهل الاجماع وان وافق قوله قول اهل الاجماع كان ذلك حجة
لان قول الامام حجة بالذات وقول المجمعين ليس بحجة لكونه اجماعا بل لكونه وافق ما هو حجة
بالذات ونقل بعض الاصحاب عن جميع المرجئة انهم يقولون الاجماع ليس بحجة قال
المصنف ومولانا لا يعتد بخلافهم لان الادلة القاطعة دلت على كون الاجماع حجة ومن
خالف الادلة القاطعة فلا يعتد بقوله وليس الامام احمد ممن انكر كون الاجماع حجة
شرعية بل مذهبه انه حجة شرعية اذا وجد ومعنى قوله من ادعى الاجماع فهو
كاذب انما هو استبعاد لوجود الاجماع وللاطلاع عليه كما تقدم لا انه انكر كونه
حجة لو وجد واختلف القائلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية او حجة
ظنية والمشهور عند اكثر العلماء انه حجة قطعية وهو اختيار المصنف وصاحب الاحكام
واكثر المحققين وذهب قوم الى انه حجة ظنية وهو اختيار صاحب المحصول قال
الادلة منها اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه ولو لم ع
الفلاسفة ولاجماع اليهود والاجماع للنصارى غير وارد لانا اثبتنا الاجماع بالاجماع واثبتنا
الاجماع بنص يتوقف عليه لان المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق
عادي لا يتوقف وجوده ولا دلالته على ثبوت كونه حجة فلا دور اقول احتج
الجمهور على كون الاجماع حجة قطعية بالمعقول والمنقول لكن اختلفت طرقهم في الترجيح
فمنهم من عول على المعقول وادعى ان دلالته تفيد القطع بكون الاجماع حجة قطعية
كالمصنف وامام الحرمين ومنهم من عول على المنقول والمعقول على المنقول فمنهم من عول
على الكتاب كالشافعي وغيره ومنهم من عول على السنة وادعى افادتها القطع كالغزالي

وصاحب الاحكام وشرح جميع ذلك اما الادلة العقلية فقد عول المصنف منها على دليلين
الاول ان الخلق الكثير من الامم السالفة ومن اهل كل عصر اجمعوا على القطع بتخطئة من خالف
الاجماع ونسبوه الى الفسق والضلال والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير والجم الغفير من
العلماء المحققين مع اختلاف ارائهم وميلهم الى اظهار الخلاف على قطع في حكم شرعي من غير
دليل قاطع فيه فلولا ان يكون في ذلك دليل قاطع لاستحال في العادة اتفاقهم على القطع
بتخطئة المخالف فوجب تقدير نص بلغهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ان الاجماع حجة
يجب اتباعه على كل مسلم وقد اعترضوا على هذا الدليل من ثلثة اوجه الاول قالوا لو بلغهم
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لنقلوه لان العادة تحيل خفاء النص القاطع مع شدة
الحاجة اليه وهذا الاعتراض لم يذكره المصنف والجواب عنه انهم انما لم ينقلوه
لانهم اكتفوا باجماع الامة على الحكم عن نقل ذلك النص واجيب عنه بانه يستحيل اجتماع
العقلاء عادة على عدم اللفظ بنص يقتضي ما اجمعوا عليه الاعتراض الثاني ان هذا الدليل
باطل لان الفلاسفة مع كثرتهم وتطاول مدتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب قد اجمعوا
على قدم العالم مع كون هذا الاجماع مخالفا للدليل القطعي واذا جاز اتفاق الخلق الكثير
على الخطاء فكيف يقال ان الاجماع حجة قطعية وكذلك ايضا قد اجمع اليهود مع كثرتهم وتفرقهم
في البلاد على بطلان نبوة عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام وكذلك اجمع اليهود والنصارى
مع ما بينهم من العداوة على بطلان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مع كون هذا الاجماع مخالفا
للدليل القطعي على نبوة عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام واذا جاز اتفاق الخلق الكثير
على الخطاء فكيف يقال ان الاجماع حجة قاطعة قلنا الجواب عن ذلك ان اجماع الفلاسفة
واليهود والنصارى غير وارد على هذا الدليل اما اجماع الفلاسفة فلانه مستند الى
امر نظري والامر النظري يجوز ان يتفق الجمع الكثير فيه على الخطاء بدليل اتفاق ارباب
الشبه على صحة مذاهبهم مع كونها باطلة في نفس الامر واما اجماع امة محمد صلى الله عليه وسلم
فانه مستند الى النص القاطع والناس في ذلك على منهج واحد واما اجماع اليهود والنصارى
فليس هو عن نص قاطع بل عن نقل وقع لهم عن بعض آحادهم ممن كان يقدح في نبوة
نبينا صلى الله عليه وسلم وهو ان بعض اليهود قال لهم قد ورد عن موسى انه قال لا نبي بعدي

ولقّن اليهودَ والنصارى ذلك أيضا وقد قيل إن أول من اختلق ذلك ووضعه لهم ابن
الراوندي بخلاف النص الذي اجمع علينا امة محمد عليه السلم فانه نص قاطع والناس
في معرفته على نهج واحد وهذا معنى قوله ولاجماع الفلاسفة ولاجماع اليهود والنصارى
عن واحد ٥ الثالث لو ان هذا الدليل باطل لانه يلزم منه اما اثبات الشيء بنفسه او
الدور واما اثبات الشيء بنفسه فلانكم استدللتم على كون الاجماع حجة باجماع الامة
على القطع بتخطئة المخالف وذلك اثبات الاجماع بالاجماع فيكون اثباتا للشيء بنفسه
وهو محال ٥ واما بيان الدور فلانكم قلتم انه يجب تقدير نص بلغهم عن النبي صلى الله
عليه وسلم في ان الاجماع حجة ولجهة الاتباع وحينئذ يكون المثبت لكون الاجماع
حجة هو النص المقدر والمثبت لكون النص المقدر حجة هو الاجماع وذلك دور محال ٥
قلنا الجواب انا انما اثبتنا كون الاجماع حجة واجبة الاتباع بالنص واثبتنا النص عن وجود
صورة من صور الاجماع بطريق عادي ولا يتوقف وجود تلك الصورة ولا دلالتها على كون
الاجماع حجة فالاجماع ثابت بالنص والنص ثابت عن صورة من صور الاجماع بطريق
العادة فلا يلزم من ذلك دور ولا اثبات الشيء بنفسه هذا ان جعلنا الضمير في قوله منه عائدا
الى الاجماع اما ان جعلناه عائدا الى النص فيكون النص المقدر ان المثبت لكون الاجماع حجة ثبوت
نص عن وجود صورة من صور النص والنص ينقسم الى الظاهر مصرح به والى نص مقدر وهو
الذي اثبتنا به كون الاجماع حجة لانه كما ان النص المصرح به كذلك ايضا يكون النص المقدر حجة
فالمثبت لكون الاجماع حجة صورة من صور النص وهو المقدر والمثبت للنص المقدر هو العادة
فليس في ذلك ايضا دور ولا اثبات الشيء بنفسه وهذا معنى قوله لانا لم نثبت الاجماع
بالاجماع بل الغرض ٥ قال ومنها انهم اجمعوا على تقديمه على النص القاطع فدل على انه قاطع
والا تعارض العلماء ان القاطع مقدم من ... قيل يلزم ان يكون المحتج عليه عدد
التواتر لتضمن الدليلين ذلك قلت ان سلم فلا يضر ٥ اقول لما قرر الدليل الاول
من الدليلين اللذين عول عليهما شرع يذكر الدليل الثاني وبيانه ان يقال اجمعت الامة
على تقديم الاجماع على النص القاطع من الكتاب والسنة واجمعوا على تقديم القطعي
على الظني فلو كان الاجماع ظنيا وقد اجمعوا على تقديمه على القاطع لكانوا مجمعين على
تقديم الظني على القطعي وقد اجمعوا على تقديم القطعي على الظني فيتناقض

[illegible]

المجمعين
الاجماع عادة وهو محال عادة ٥ فان قيل يلزم ان يكون الاجماع المحتج عليه قد بلغ عدد
فيه عدد التواتر لتضمن الدليلين المذكورين ذلك ٥ قلنا الادلة العقلية دالة على ان اجماع
المسلمين حجة مطلقا من غير تعرض لتخصيص عدد دون عدد ولئن سلمنا ان عدد المجمعين
لا بد وان يكون عدد عدد التواتر فلا يضرنا ذلك اذ لا ذلك اذ لا يلزم منه محال ٥ وفيه
نظر لان الخصم له ان يقول لا نسلم انهم اجمعوا على تقديم الاجماع على النص القاطع من الكتاب
والسنة كما سياتي بيانه ٥ واعلم ان كل من سلك في الاستدلال على اثبات كون الاجماع حجة
بطريق العقل لزمه ان يكون اجماع كل امة من الامم السالفة قبل ظهور خلافهم حجة ولا محيص
له عن ذلك ٥ قال الشافعي ويتبع غير سبيل المومنين والتشريف فيه احتمال ما يعتنى او
مناصرته او الاقتداء به او في الايمان فيصير كونها بخلاف التمسك به في القياس ٥ اقول
لما ذكر ما اختاره من الادلة العقلية على كون الاجماع حجة شرع يذكر ما احتجوا به من الادلة
النقلية وقد بدا بالادلة من الكتاب والسالكون طريقة الاستدلال بالكتاب احتجوا بايات
الاية التي احتج بها الشافعي ولم يذكر المصنف غيرها وهي قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا ٥ ووجه الاحتجاج بالاية ان يقال اتباع غير سبيل المومنين محرمة
فيلزم من تحريمها ان يكون اتباع سبيل المومنين واجبة ولا معنى لكون الاجماع حجة الا
وجوب اتباع سبيل المومنين ٥ وانما قلنا ان متابعة غير سبيل المومنين محرمة لانه
تعالى توعد على ذلك فلو لم يكن محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول نتول
المحرمة كما لا يحسن التواعد على الجمع بين الزنا وبين اكل المباح الا ترى انه لا يحسن ان
يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك وانما قلنا انه اذا كانت متابعة غير سبيل المومنين محرمة
يلزم منه ان تكون متابعة سبيل المومنين واجبة لانه لا واسطة بين القسمين وصورته
الكاملة ان تركب قياسا استثنائيا هكذا لما كانت متابعة سبيل المومنين واجبة وا لمقدم
حق فالتالي مثله ٥ واعلم ان الاحتجاج بهذه الاية للتشريف في كون الاجماع
حجة ٥ وقد اعترف بذلك جماعة من المحققين كصاحب المحصول وصاحب الاحكام
والمصنف وغيرهم ٥ والدليل على ان الاحتجاج بها للتشريف انه يحتمل ان يكون المراد

بها ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المومنين في متابعته عليه السلم فيما جا به
من الاحكام او مناصرته على اعدايه او في الاقتدا به في اقواله وافعاله او اتباعه في
الايمان بالله وملايكته وكتبه ورسله نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ٥ وايضا
فقوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى يقطع بانه قريب لان الهدى الذي شاققه فيه انما
هو الدين الذي جا به من الايمان والاسلام ولوازم ذلك وقوله ويتبع غير سبيل المومنين يعني
فيما تبلوه من الايمان والاسلام ولوازمهما وهذا واضح ٥ واذا كان كذلك فلا يصح الاحتجاج
بهذه الاية لا يفيد العلم بان وجوب متابعة الامة فيما اجمعت عليه مرادا منها لا كلما تقدم
احتماله ليكون ذلك قطعيا لان الاصول القطعية لا تثبت بما ليس بقطعي وحينيذ يصير
دورا لان الاحتجاج بالاية يتوقف على العلم بان وجوب اتباع الامة فيما اجمعت عليه مرادا منها
فلو استفيد العلم بوجوب اتباع الامة فيما اجمعت عليه من الاية لكان دورا ممتنعا وهذا
بخلاف القياس حجة لان القياس ليس بحجة قطعية فيجوز اثباته بما ليس بقطعي فثبت
ان التمسك بهذه الاية لا يفيد القطع ٥ قال الغزالي بقوله لا تجتمع امتي من وجهين احدهما
تواتر المعنى لكثرتها كشجاعة علي وجود حاتم و... والثاني تلقي الامة لها بالقبول وذلك لا
يخرجها عن الاحاد ٥ اقول ـــ لما ذكر الادلة من الكتاب وعرفك انها لا تفيد
القطع شرع يذكر الادلة من السنة ٥ وقد عول الغزالي وصاحب الاحكام والاستاذ في
كون الادلة الواردة من جهة السنة ٥ ووجه تمسكهم بها من وجهين الاول تواتر المعنى
لكثرة الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان اجلا الصحابة رووا عنه عليه السلم
اخبارا كثيرة مختلفة اللفظ متفقة المعنى كلها دالة على عصمة الامة عن الخطا اولها قوله
لا تجتمع امتي على الخطا ٥ وثانيها قوله لا تجتمع على الخطا ٥ وثالثها قوله لم يكن الله تعالى
يجمع امتي على الخطا ٥ ورابعها قوله لم يكن الله بالذي يجمع امتي على الضلالة ٥ وخامسها
قوله سالت الله تعالى ان لا يجمع امتي على الضلالة فاعطانيه ٥ وسادسها قوله ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن ٥ وسابعها قوله يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ ٥ وثامنها
قوله من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم تحيط بمن وراءهم فان الشيطان مع
الواحد وهو من الاثنين ابعد ٥ وتاسعها قوله لا تزال طايفة من امتي على الحق لا يضرهم من خالفهم

التمسك بمثل ذلك في اثبات كون

الاجماع حجة قطعية

٢١

عشرها

وعاشرها قوله لن تزال طايفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيامة وحادي
قام عمر خطيبا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تزال طايفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله
وثاني عشرها قوله عليه السلم عليكم بالسواد الاعظم ٥ وثالث عشرها قوله من خرج عن الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ٥ ورابع عشرها قوله من فارق الجماعة او خرج عن الجماعة
مات ميتة جاهلية ٥ وخامس عشرها قوله ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار
الا فرقة واحدة قيل يا رسول الله ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غير ذلك من الاحاديث التي
لا تحصى كثرة ولم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا معمولا بها لم ينكرها
منكر ولا دافعها دافع ٥ فان قيل لا نسلم ان هذه الاحاديث قد بلغت مبلغ التواتر بل هي اخبار
احاد لا تفيد القطع سلمنا انها بلغت مبلغ التواتر لكن يحتمل ان يراد بالامة كل من امن
بالنبي صلى الله عليه وسلم الى يوم القيامة ولعل كل عصر يتفرد منهم بعض الامة فلا
يلزم امتناع الخطا والضلال عليهم ٥ سلمنا امتناع الخطا والضلال عن الاجماع
في كل عصر من الاعصار لكن لم قلتم انه يكون حجة على المجتهدين وانه لا يجوز مخالفته مع كون
كل مجتهد مصيبا على ما سياتي بيانه ولا يجب على احد من المصيبين اتباع المصيب الاخر
قلت الجواب عن الاول انا وان سلمنا ان كل واحد من هذه الاخبار لم يبلغ مبلغ التواتر الا ان كل عاقل
يجد من نفسه العلم الضروري من مجموعها انه قصد عليه السلم بهذه الاخبار تعظيم هذه
الامة وعصمتها عن الخطا كما علم بالضرورة شجاعة علي وجود حاتم وفقه مالك والشافعي
وابي حنيفة ولعلم ابن حنبل وداود بن علي وحلف والثوري والاوزاعي وغيرهم ممن اشتهر فضلهم شهرة
وكميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عايشة دون ساير نسايه بالاخبار التي احادها لم تبلغ
مبلغ التواتر غير ان مجموعها منزلة التواتر في افادة العلم القطعي ٥ والجواب عن الثاني
انا لا نسلم ان المراد بالامة كل من امن عليه السلم الى يوم القيامة لان المراد بهذه الاحاديث
اتباع سبيل المومنين والزجر عن مخالفتهم وذلك غير متصور عند حمل الاحاديث على جميع
الامة الى يوم القيامة اذ لا حث ولا زجر في يوم القيامة ٥ والجواب عن الثالث انه اذا
ثبت انتفا الخطا عن اهل الاجماع فيما اجمعوا عليه قطعا فمخالفه يكون مخطيا
قطعا والمخطي قطعا في اصول الشريعة اذا كان عالما لا يخرج عن التبديع والتفسيق

ابن عمر

قطعي

ولا معنى لكون الإجماع حجة على الغير إلا ذلك الوجه. الثاني تلقي الأمة لهذه
الأحاديث بالقبول فإنها لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم من التابعين
متمسكا بها فيما بينهم في إثبات الإجماع من غير خلاف فيها ولا نكير إلى زمان وجود
المخالف والعادة جارية بإحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الأزمان
واختلاف مذاهبهم ودواعيهم على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من أصول
الشريعة وهو الإجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير أن ينبه أحد على فساده
وإظهار النكير فيه. فإن قيل لا نسلم عدم النكير بل من المحتمل أن يكون أحد قد أنكر
هذه الأحاديث ولم ينقل نكيره إلينا ومع هذا الاحتمال فلا قطع. سلمنا أنه لم
ينكرها أحد لكن لا نسلم أن الصحابة والتابعين استدلوا بها على الإجماع وما المانع
أن يكون استدلالهم على الإجماع بغير هذه الأحاديث. سلمنا أنهم استدلوا بها
على الإجماع لكن يلزم من ذلك الدور الممتنع بيانه أنكم استدللتم بهذه الأحاديث
على صحة الإجماع وقد استدللتم بالإجماع على صحة هذه الأحاديث فيتوقف إثبات
كل واحد منهما على الآخر وهو دور ممتنع. سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه من كون عدم النكير
دليلا على صحة هذه الأحاديث معارض بما يدل على عدم صحتها وهو أنها لو كانت
معلومة الصحة مع كون الحاجة داعية إلى معرفتنا بهذا الأصل العظيم عليها لقضت
العادة بأن تعرف الصحابة والتابعين طرق صحتها لينقطع عنهم الشك والارتياب
في هذا الارتياب في هذا الأصل العظيم. قلنا الجواب عن الأول أن الإجماع أصل
من أعظم أصول الشريعة ولو وقع نكير فيما يستدل عليه به لاشتهر ذلك فيما بينهم
وعظم الخلاف فيه كما اشتهر اختلافهم فيما هو دونه من مسائل الفروع كاختلافهم
في دية الجنين وحد الشرب وقول القائل لزوجته أنت علي حرام والعول في الفرائض
ومسائل الجد مع الإخوة إلى غير ذلك فلو وقع نكير فيما نحن فيه لكان نقله أولى
من نقل اختلافهم في هذه الفروع بل يكون أولى من نقل خلاف النظام في هذه المسألة
مع خفائه وقلة الأتباع بقوله. والجواب عن الثاني أنه قد اشتهر عن الصحابة
والتابعين بحيث لا يمكن أن يدفعه الدافع أنهم تمسكوا بهذه الأحاديث واحتجوا

بها في معرض التهديد والزجر لمن خالف الإجماع والحث على اتباع ما اتفقت الأمة عليه
والجواب عن الثالث أن الاستدلال على صحة هذه الأحاديث ليس هو بالإجماع بل بالعادة
المحيلة لعدم الإنكار على المستدل بما لا صحة له فيما هو من أعظم أصول الشريعة والاستدلال
بالعادة غير الاستدلال بالإجماع وذلك كالاستدلال بالعادة على إحالة دعوى معارضة
القرآن واندراسه وفقد دليل على وجوب صلاة الضحى وصوم شوال وغير ذلك
والجواب عن الرابع أنه يجوز أن تكون الصحابة قد علمت صحة هذه الأحاديث المذكورة
وأنها مفيدة للعلم بعصمة الأمة بقرائن وأمارات دالة على ذلك لا بصريح المقال وتلك القرائن
والأمارات لا سبيل إلى نقلها لأنها لو نقلت لتطرق إليها التأويل والاحتمال فاكتفوا عن نقلها
بما علموه من أن العادة تحيل الاجتماع على ما لا أصل له فيما هو من أعظم الأصول. قال المصنف
الوجه الأول أحسن والوجه الثاني ضعيف لأن تلقي الأمة لها بالقبول لا يخرجها عن كونها
أخبار آحاد وحينئذ لا يحصل لنا القطع بصحتها فلا يحسن إسناد الإجماع إليها وفيه نظر
لأنا نقول بل لنا أن نقول معنى قولهم مسائل الأصول قطعية أن من اطلع على أقضية النبي
ومحاوراته وأحوالهم في إضافة الأحكام إلى الأدلة وأمعن النظر في ذلك حصل له القطع
بمسائل الأصول ونحن قد أمعنا النظر فوجدنا الصحابة مطبقين على الاستدلال بهذه
الأحاديث على كون الإجماع حجة واجبة الاتباع من غير ظهور نكير فيما بينهم وأفادنا ذلك
القطع بصحتها فحصل لنا القطع بصحة الإجماع المحتج بها عليه وذلك كاف في هذا المقام
واعلم أن كل من عول على الاستدلال بهذه الطريقة لا يحصل له القطع إلا بعد أن يجيب
بأجوبة قاطعة عن كل ما يرد من الاحتمالات على كل حديث من الأحاديث المذكورة ولا
سبيل إلى ذلك وبيان تلك الاحتمالات. أما قوله لا تجتمع أمتي على الخطأ والضلالة
فلم لا يجوز أن يكون المراد بالخطأ والضلالة عصمتهم عن الكفر الصريح لا بتأويل ولا
شبهة أو عصمتهم عن الخطأ في الشهادة على الأمم يوم القيامة أي عصمتهم فيما يوافق
النص المتواتر أو ما يوافق دليل العقل. وأما قوله عليه السلام يد الله مع الجماعة
فيحتمل أن يريد جماعة الصحابة. وأما قوله لا تزال طائفة من أمتي على الحق فالمراد
به المواظبة على النطق بالشهادتين المقطعتين. وأما قوله عليكم بالسواد الأعظم

فلا دلالة فيه على كون الاجماع حجة لأن من جملة السواد الأعظم العوام ولا مدخل لهم
في الاجماع كما سيأتي ه واما قوله من فارق الجماعة فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه
اي قلادة الاسلام فالمراد به مفارقة الجماعة فيما هو ركن من اركان الاسلام او
يكون المراد به من فارق الجماعة اي خرج عن طاعة الامام ه واما قوله حين قالوا
ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة فلا دلالة فيه على كون الاجماع حجة ايضا لان لفظ الجماعة
محمول على جماعة الصلاة فمن كل احتمالات وادلة على هذه الاحاديث ولا يحسن
الاستدلال بها الا بعد الجواب عنها باجوبة قاطعة وقد ذكرنا انه لا سبيل الى ذلك
بل كلما ذكرتم من جواب فانما يفيد غلبة الظن ه قال واستدل الجماعة بما يدل على قاطع
في الحكم لان العادة تحيل امتناع اجماع مثلهم على مظنون واجيب بمنعه في الجلي
والظاهر الاحاد تفيد العلم بوجوب العمل بالظاهر اقول هذا دليل من الادلة
العقلية استدل به كثير من اصحابنا على كون الاجماع حجة وهو الاول من دليلي المصنف
لا انه زاد فيه قيودا فصار بذلك مغايرا له وبيانه ان يقال الخلق الكثير والجم الغفير
وهم اهل كل عصر من الاعصار اذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزما قطعيا ه
فجزمهم بذلك الحكم يدل على ان اجتماعهم مستند الى دليل قاطع في الحكم كذلك ه
يحيل على مثلهم الجزم بالحكم من غير مستند الى قاطع ولهذا وجدنا اهل كل عصر قاطعين
بتخطئة كل من خالف اجماع اهل العصر الذي قبلهم فلولا ان يكون مستندا الى قاطع لامتنع
اجتماع عدد لا يحصى كثرة مع اختلاف وتشعب طرق النظر على حكم مظنون والجواب
عن ذلك انا لا نسلم ان اجماعهم يكون مستندا الى قاطع ولم لا يجوز ان يكون مستندا
الى القياس الجلي وخبر الواحد اما القياس الجلي فيجوز ان يجمع الخلق الكثير على
مقتضاه ه وانما يمتنع اجماعهم عليه اذا كان خفيا ه واما خبر الواحد فيجوز ان يجمع
الخلق الكثير على مقتضاه اذا علموا بوجوب العمل به وقد اجمع الصحابة على اخذ الجزية
من المجوس بحديث عبد الرحمن بن عوف ه واجمعوا على ان المرأة لا تنكح على عمتها ولا على
خالتها بخبر الواحد والوقوع دليل الجواز بل ولا يمتنع ان يجتمع الخلق الكثير لا عن دليل لعل يجمع
ولا عن امارة بل لاجل شبهة وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم في شرق الارض

وغيرها قد اتفقت على القطع بصحة ما هم عليه وان كان بطلانه يظهر بادنى تأمل فان
المخالف تبيانا لكل شيء فردوه ونحوه وغاية الظهور وبحديث معاذ واجيب بانه لم يكن
خ حينئذ حجة ه اقول قد تقدم ان المخالف في كون الاجماع حجة شرعية هو النظام والخوارج
والمرجئة والشيعة ه اما النظام من الخوارج والمرجئة فقد احتجوا على ان الاجماع ليس
بحجة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فبآيات اربع الاولى قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء فاخبر تعالى ان الكتاب مبين لكل حكم من الاحكام وذلك يدل على عدم
فتنصر الحاجة الى الاجماع ه الثانية قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
تعالى في امر نازعتم فيه الى الكتاب والسنة وذلك يدل على ان الاجماع ليس
بحجة اذ لو كان حجة لامرنا بالرجوع اليه عند التنازع ه الثالثة قوله تعالى ولا
تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ه الرابعة قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ه
ووجه الاستدلال بهاتين الآيتين انه تعالى نهى كل الامة عن هاتين المعصيتين وذلك
يدل على تصورهما منهم ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا للقطع
قلت الجواب عن الآية الاولى انا لا نسلم حصر البيان في الكتاب وحده بل السنة مبينة
ايضا بدليل قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ومعنى قوله تعالى تبيانا لكل شيء اي اصلا
له ه والجواب عن الثانية انها دليل عليهم لا لهم لانها دلت على وجوب الرد الى الله تعالى
والرسول في كل متنازع فيه وكون الاجماع حجة متنازع فيه وقد رددناه
الى الله والرسول حيث اثبتنا انه مستند الى النص ه والجواب عن الثالثة والرابعة
حل انا لا نسلم ان النهي فيهما راجع الى كل الامة الذين نهاهم الله عنهما بل هو راجع الى كل واحد
من الامة على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد بانفراده جوازها
على المجموع سلمنا ان النهي لجملة الامة عن الاجتماع على المعصية لكن انما يلزم من ذلك
جوازها وقوعها منهم عقلا ولا يلزم من الجواز الوقوع ه ومن ثم انه نهى الله تعالى لنبيه
عليه السلام عن ان يكون من الجاهلين بقوله فلا تكونن من الجاهلين ونهيه له عن الشرك
بقوله لئن اشركت ليحبطن عملك فقد اورد تعالى ذلك في معرض النهي مع كونه عليه
السلام معصوما من ذلك وايضا انا نعلم بالضرورة ان كل واحد من الامة منهي عن الز

والسرقة والقتل وشرب الخمر ومع ذلك فمن مات ولم يصدر عنه شيء من هذه المعاصي فقد
علم الله انه لا ياتي بتلك المعصية ويكون معصوما منها ضرورة تعلق علم الله تعالى انه لا ياتي بها
مع كونه كان قبل ذلك مؤمنا مجتنبا عنها وبالجملة فغاية الاستدلال بهذه الايات الظهور في
المقصود وقد علمت ان الظواهر لا تقابل الادلة القطعية التي استدللنا بها على كون الاجماع
حجة ٥ واما السنة فتسع احاديث الاول وهو الذي عول عليه المصنف قوله عليه السلام
حين بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضي فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولم يذكر الاجماع فاقره عليه السلام على ذلك فلو كان الاجماع دليلا
مستقلا لما جاز تركه مع دعو الحاجة اليه ٥ الثاني قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا
يضرب بعضكم رقاب بعض فنهى كل الامة عن الكفر وهو دليل على جواز وقوعه منهم فمن
يجوز وقوع الكفر منه فلا يكون قوله حجة ٥ الثالث قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم
انتزاعا ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق الا عالم واحد اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا
فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وذلك يقرب منه عليه السلام ان الضلال امنا تستغرق هذه
الامة ومن يتاتى منه الضلال لا يكون قوله حجة قطعية ٥ الرابع قوله عليه السلام
بدا الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدا وذلك يدل على جواز خلو العصر عمن تقوم
الحجة بقوله ٥ الخامس قوله عليه السلام لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة
ومن قبلنا من الامم قد كفروا فيكون الكفر والمخالفة متاتيين من هذه الامة كما تاتيا من
غيرها من الامم فلا يكون قولهم حجة لغيرهم ٥ السادس قوله عليه السلام تعلموا الفرائض
وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وذلك يدل على ان هذه الامة ستنسى العلم واذا فقد
العلم بالنسيان لم يبق الا الجهل وحينئذ لا يكون قولهم حجة ٥ السابع قوله عليه السلام
خير القرون قرني الذي بعثت فيه او القرن الذي انا فيه ثم الذين يلونه ثم الذين يلونه ثم تبقى حثالة
كحثالة التمر لا يعبا الله بهم ومن لا يعبا الله به كيف يكون قوله حجة ٥ قلنا الجواب
عن ذلك اما حديث معاذ فانما لم يذكر فيه الاجماع لانه لم يكن حجة في حياته عليه السلام
وانما هو حجة بعد موته فلم يكن مؤخرا البيان عن وقت الحاجة اليه ٥ واما
قوله لا ترجعوا بعدي كفارا فيحتمل ان يكون خطابه مع جماعة معينين لا مع كل الامة

سلمنا انه خطاب مع الكل لكن يكون جوابه ما سبق في جواب الايتين اللتين نهى فيهما كل الامة ض
واما قوله اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا فانما يدل على انقراض
العلماء في اخر الزمان ونحن لا ننازع في ان الاجماع ممتنع وجوده اذا انقرض العلماء والكلام
انما هو في الاجماع الموجود في زمن المجتهدين ٥ واما قوله بدا الاسلام غريبا وسيعود
غريبا كما بدا فلا يدل على انه لا يبقى من هذه الامة من تقوم الحجة بقوله بل انما يدل على ان
اهل الاسلام يومئذ هم الاقلون ٥ واما قوله لتركبن سنن من كان قبلكم وما بعده من
من الاحاديث فانما يدل على خلو الزمان عن العلماء ونحن لا ننازع في امتناع كون الاجماع حجة
حينئذ كما تقدم على ان ما ذكروه معارض بما يدل على امتناع خلو عصر من الاعصار عن
من تقوم الحجة بقوله وهو قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله
وحتى يظهر الدجال وحتى تقوم الساعة ٥ وايضا فقد روي عنه عليه السلام انه قال وا شوقاه
الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك فقال انتم اصحابي وانما اخواني قوم ياتون من
بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا فسد الناس ٥ واما المعقول
فمن ثلثة اوجه الاول ان امة محمد صلى الله عليه وسلم امة من الامم فلا يكون اجماعهم حجة ع
كاجماع غيرهم من الامم ٥ الثاني ان الاحكام الشرعية لا يصح اثباتها الا بدليل والاجماع
لا يصح ان يكون دليلا عليها كما لا يصح ان يكون دليلا على التوحيد ولا على سائر المسائل العقلية
الثالث ما تقدم من الادلة في صدر المسالة على ان الاجماع غير ممكن التصور ولا يمكن
الاطلاع عليه وما لا يمكن تصوره ولا الاطلاع عليه لا يكون حجة شرعية ٥ قلنا
الجواب عن الاول انا لا نسلم ان اجماع الامم السالفة ليس بحجة فقد ذهب الاستاذ ابو اسحق
الاسفراييني وغيره من اصحابنا وجماعة من العلماء الى ان اجماع الملل السالفة قبل النسخ
وظهور المخالفة حجة ٥ ولئن سلمنا انه ليس بحجة فالفرق بين هذه الامة وغيرها من الامم
ان الامم السالفة لم يرد في حقهم من الادلة ما يدل على ان اجماعهم يكون حجة ٥ واما
هذه الامة فقد ورد في حقهم ادلة قاطعة تدل على ان اجماع علمائهم حجة ٥
والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الحكم اذا كان لا يثبت الا بدليل لا يجوز اثباته بالاجماع
وما ذكروه من ان التوحيد لا يكون الاجماع فيه حجة ممنوع ولئن سلمنا انه لا يكون حجة فيه

ولا نسلم انه لا يكون حجة في الاحكام الشرعية فانه يجب على العوام تقليد العلماء فيها
واذا جاز الاخذ بقول الواحد من العلماء فيها فبطريق الاولى الاخذ بقول كل العلماء والجواب
عن الثالث ما تقدم في صدر المسألة وهذا الغرض الكلام على المقدمة ولهذه المسائل فاخرى
وعشرون مسألة الاولى قال وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا والمختار ان المقلد كذلك
وميل القاضي الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولي ونقل القرافي عنه لنا لو اعتبر لم يتصور
وايضا المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد مخالف وعلم عصيانه اقول اتفق القائلون
بكون الاجماع حجة على ان من سيوجد من الامة لا يعتبر وفاقه ولا خلافه في انعقاد الاجماع
واختلفوا في المقلدين الموجودين من العوام هل يعتبر وفاقهم وخلافهم ام لا
ففيه ثلثة اقوال الاول انه غير معتبر مطلقا وهو اختيار المصنف والامام الحرمين
والغزالي وصاحب المحصول الثاني انه معتبر مطلقا واليه ميل القاضي ابي بكر الطيب
الباقلاني وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث انه معتبر في المسائل المشهورة
ككون البيع يفيد صحة الملك في الجملة وككون الزنا وشرب الخمر وقتل النفس حراما
ولا يعتبر وفاقه ولا خلافه في المسائل الغامضة اما من اعتبر ادخال العوام في
الاجماع فلا خلاف عنده في ادخال الاصولي الذي ليس بفقيه ولا في ادخال الفقيه الحافظ
لاحكام الفروع وان لم يكن اصوليا واما من لم يعتبر ادخال العوام في الاجماع
فاختلفوا على ثلثة اقوال الاول انهما يدخلان فيه الثاني انهما لا يدخلان فيه الثالث
الفرق بين الاصولي والفروعي واختلف ارباب هذا القول على قولين فمنهم من
قال يعتبر الاصولي ولا يعتبر الفقيه ومنهم من قال يعتبر الفقيه الفروعي ولا يعتبر
الاصولي الذي ليس بفروعي وهذا تفصيل الاقوال ولنذكر دليل كل واحد منها اما
الدليل على ان وفاق من سيوجد غير معتبر فلان الاجماع حجة شرعية يستدل بها
على الاحكام الشرعية فلو اعتبر وفاق من سيوجد من الامة الى يوم القيامة لم يتصور
وجود الاجماع ولا الاحتجاج به اما قبل يوم القيامة فلعدم كمال المجمعين واما بعد
يوم القيامة فلانه لا تكليف ولا احتجاج واما دليل من قال ان العوام المقلدين
غير معتبرين في الاجماع فقد احتجوا عليه من خمسة اوجه الاول ان العامي يجب عليه

لذي مخالفة

الرجوع الى اقوال العلماء ومخالفته اقوال العلماء عليه حرام واذا كان كذلك فلا يكون وفاقه — خالف
وخلافه معتبرا في ما يجب عليه التقليد فيه وغايته انه ينزل منزلة مجتهد مخالف للاجماع
وعلم عصيانه فلا تعتبر مخالفته فكذلك العامي الثاني ان الامة انما كان قولهم حجة
لكونه مستندا الى الاستدلال لان اثبات الحكم من غير دليل محال والعامي ليس من اهل
الاستدلال فلا يكون قوله معتبرا كالصبي والمجنون الثالث ان قول العامي من غير دليل
في الدين من غير دليل خطاء مقطوع به والمقطوع بخطائه لا عبرة بمخالفته ولا بموافقته — بموافقته ولا بمخالفته
الرابع ان العامي لا يتصور اصابته لانه قائل بالحكم من غير دليل واذا كانت الاصابة غير
متصورة منه فلا يكون معصوما عن الخطاء اذ العصمة من لوازم الاصابة الخامس
ان اهل العصر الاول من الصحابة علماؤهم وعوامهم اجمعوا على ان العامي لا عبرة بموافقته
ولا بمخالفته وقد اجاب من اعتبر موافقة العوام عن هذه الادلة بان قال الجواب عن الاول — ل
ان العامي وان كان يحرم عليه مخالفة العلماء ويجب عليهم الرجوع الى اقوالهم لاكن ليس
في ذلك دليل على ان الاجماع عند مخالفته حجة قاطعة على من بعد عصرهم من المجتهدين لجواز — طا
ان يتوقف الاحتجاج باجماعهم على من بعدهم مشروطا بموافقة العوام وان لم يكن ذلك شرطا
في وجوب اتباع العوام فيما يفتون فيه والجواب عن الثاني انه وان كان لا بد في الاجماع
من الاستدلال لاكن من اهل الاستدلال او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا
فلا يمتنع ان يكون موافقة العوام العلماء المستدلين شرطا في جعل الاجماع حجة وان لم يكن
العامي مستدلا والفرق بين العوام والصبيان ان العوام لهم قوة فهم يدركون بها — فافهم
اجماع الامة ولاجل ذلك الفهم وجب عليهم التكليف بخلاف الصبي والمجنون فانه وان كان لهما
قوة فهم لاكن لم تنته في القوة بحيث تحصل به ادراك اجماع الامة ولذلك لم يكلفوا
والجواب عن الثالث ان قول العامي وان كان خطاء في الدين اذ هو من غير دليل لاكن لم لا
تكون موافقته شرطا في الاجماع المحتج به لانه لا يبعد ان تكون العصمة من لوازم
الهيئة الاجتماعية فعند مخالفة العوام تنتفي تلك العصمة والجواب عن الرابع انه
وان كان العامي لا يتصور منه الاصابة لاكن اذا وافق الامة حصلت منه الاصابة

وإن كان جاهلا بالمدرك كما أن كل من قال في زماننا بقول الأئمة فقد وافق الجميع منه فكان
قوله صوابا وإن كان جاهلا بمدارك الأئمة. والجواب عن الخامس أن ما ذكروه دعوى لم
يقم عليها دليل ثم احتجوا على أن موافقة العوام معتبرة في الإجماع بأن قالوا لا يبعد
أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية وإذا كان كذلك فلا يلزم من العصمة الحاصلة أن يكون صح
للكل حاصلة للبعض لأن الحكم الثابت للمجموع لا يلزم أن يكون حاصلا للأفراد. وقال
صاحب الأحكام وبالجملة فالمسألة اجتهادية غير أن الإجماع عند دخول العوام فيه يكون
قطعيا وبدونهم يكون ظنيا. وأما دليل من قال إن الأصولي والفقيه لا يعتبر في الإجماع
فلأن كل واحد منهما لم يحصل له أهلية الاجتهاد المعتبر في أهل الحل والعقد من المجتهدين
كمالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد وداود والشعبي وغيرهم. وأما دليل من قال إنهما يعتبران
فلأن كل واحد منهما قد حصلت له مزية على العوام وهو ما اشتمل عليه من الأهلية بكونه
محصلا لبعض أنواع العلم. وأما دليل من اعتبر قول الأصولي الذي ليس بحافظ للفروع
ولم يعتبر قول الفروعي ومواخيه صاحب المحصول وصاحب الأحكام وغيرهم فلأن
الأصولي متمكن من الاجتهاد الذي هو طريق التمييز بين الحق والباطل لأنه عالم بأدلة الأحكام
على اختلاف أنواعها وكيفية دلالاتها ووجه تلقي الأحكام من منطوقها ومفهومها
ومعقولها بخلاف الفقيه فإنه ليس متمكنا من شيء من ذلك. وفيه نظر لأن لقائل أن يقول
كيف يمكن أن يكون الأصولي الذي ليس بحافظ للفروع متمكنا من الاجتهاد مع أن العلماء قد
نصوا على أن من شرط المجتهد أن يكون عالما بمسائل الخلاف والوفاق لئلا يفتي على خلاف الإجماع
فمن فاته حفظ الفروع فقد فاته هذا الشرط ويفوته بفوته المشروط وهو الاجتهاد الذي هو صح
فلا يكون متمكنا. وأما دليل من اعتبر الفقيه الحافظ للفروع دون الأصولي الذي ليس بحافظ
فلأن المعتبر في الإجماع في كل فن إنما هو أهل ذلك الفن والفقيه الحافظ للأحكام من أهل
الفروع فيكون معتبرا بخلاف الأصولي وهو ضعيف لأنه ناقل للفروع من غير
تصور مآخذها فلا يعتبر خلافه فيها كغيره من العوام وكل من اعتبر الأصولي والفقيه
أو اعتبرهما فيظهر أن الأولى أن يعتبر المجتهد المطلق وإن كان خفيا كواصل بن عطاء تنبيه
الحق أن الاعتبار في الإجماع في كل فن أهل الاجتهاد في ذلك الفن وإن لم يكونوا من أهل

بل
الاجتهاد في غيره من الفنون فالمعتبر في مسائل الفقه المتمكن من الاجتهاد المطلق في مسائل
الفقه ولا عبرة بالأصولي الذي ليس بفقيه وفي مسائل الكلام المتكلمين ولا عبرة بالفقهاء
بل العبرة في كل باب من أبواب الفقه أو غيره بمن حصل له الاجتهاد في ذلك الباب حتى أن من
اجتهد في الفرائض دون المناسك يعتبر وفاقه وخلافه فيها دون المناسك والدليل على ذلك
أن هؤلاء كالعوام في ما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه. المسألة الثانية قال المبتدع
بما يتضمن كفرا كالكافر عند المكفر وإلا فكغيره وبعبارة أنها يعتبر في حق نفسه فقط لأن
الأدلة لا تنهض دونه قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي وأجيب بأن الكافر ليس
من الأمة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل على نفسه. أقول القائلون بكون الإجماع
حجة اتفقوا على أنه لا عبرة في الإجماع بقول الخارج عن الملة. واختلفوا في المجتهد المطلق إذا
كان مبتدعا هل يعتبر خلافه ووفاقه في الإجماع أم لا. والحق أنه إما أن تكون بدعته مما تتضمن
كفرا أو لا تتضمنه فإن كانت مما يتضمن كفرا كالمجسمة فحكمه عند من يكفرهم ممن لا يبني
أن لازم المذهب مذهب حكم الكافر الأصلي الخارج عن الملة فلا يعتبر خلافهم ولا
وفاقهم كما لا يعتبر خلاف الكافر ولا وفاقه لأن هذا المبتدع غير داخل في مسمى الأمة
المشهود لهم بالعصمة وسواء علم هذا المبتدع بفسق نفسه أو لم يعلم. فعلى هذا لو خالف
في مسألة فروعية وبقي مصرا على المخالفة ثم تاب عن بدعته فلا أثر لمخالفته لانعقاد
جميع الملة الإسلامية بدونه. اللهم إلا عند من يعتبر في الإجماع انقراض العصر فإن
خلافه ووفاقه يكون معتبرا إذ فلو ترك بعض الفقهاء العمل بالإجماع الذي خالف فيه هذا
المبتدع فإما أن يعلم ببدعته أم لا فإن لم يعلم ببدعته فهو معذور فلا يؤاخذ بالمخالفة
كما إذا حكم الحاكم بشهادة شاهد الزور من غير علم بتزويره. وإن علم ببدعته وخالف
الإجماع لجهله بكون تلك البدعة مكفرة فهو غير معذور ويؤاخذ بمخالفة الإجماع لأنه
مقصر عن البحث والسؤال للعلماء بالأصول العارفين بأدلة الإيمان والتكفير حتى يحصل
له العلم بذلك بدليله إن كانت له أهلية لفهمه وإلا فلا قلدهم فيما يخبرون عنه من التكفير
وأما على مذهب من لا يبني تكفيرهم ممن يرى أن لازم المذهب ليس مذهبا فحكمهم عنده
حكم المبتدع بما لا يتضمن الكفر وسنبينه بعد هذا وهذا معنى قوله وإلا فكغيره

لي وان لم نكفره ببدعته على مذهب من قال ان لازم المذهب ليس مذهبا فهو كغير
الكافر من المبتدعين الذين لم يخرجوا ببدعتهم عن الملة في الاعتبار وعدم الاعتبار ه
واما الذي كانت بدعته مما لا يتضمن الكفر فاختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفته
على ثلثة اقوال الاول انه يعتبر خلافه مطلقا في حق نفسه وفي حق غيره ه الثاني انه لا
يعتبر خلافه مطلقا لا في حق نفسه ولا في حق غيره ه الثالث انه يعتبر في حق نفسه
ولا يعتبر في حق غيره ه والمختار انه يعتبر خلافه مطلقا ه والدليل عليه ان ادلة الاجماع
لا تنهض دونه لكونه من اهل الحل والعقد وداخلا في مفهوم الامة المشهود لهم بالعصمة
وغايته ان يكون فاسقا وفسقه غير مخل بالاجتهاد ولان الظاهر من حاله الصدق فيما
يخبر به عن اجتهاده كاخبار غيره من المجتهدين قالوا اذا كان المجتهد فاسقا كان غير مقبول
القول بالاجماع فيما يخبر به فيرد قوله كالكافر والصبي فانه لا يجوز تقليد الفاسق فيما افتى
به كما لا يجوز تقليد الصبي ولا يعتبر خلافه كما لا يعتبر خلاف الصبي ه واجيب عن
ذلك بالفرق اما بينه وبين الكافر فلان الكافر ليس من الامة المشهود لهم بالعصمة والفاسق
مسلم من جملة الامة المشهود لهم ه واما بينه وبين الصبي فلان الصبي انما لا يعتبر خلافه
لقصور فهمه وعدم اهليته للاجتهاد بخلاف الفاسق فانه مجتهد وفسقه غير مخل باهليته
وانما هو مخل بصدقه وهو منتف بالنسبة الى من ظهر صدقه عنده فان الفاسق قد يعلم
صدقه بقراين احواله في مباحثاته ه فلنا التباسا به ولو سلم انه لا يقبل قوله ولا فتواه
بالنسبة الى غيره لاحتمال صدقه وكذبه فلا نسلم انه لا يقبل في حق نفسه بل هو مقبول
لانتفاء التهمة عنه في ذلك ه المسألة الثالثة قال ولا يختص الاجماع بالصحابة وعن
لعدم قولان لنا الادلة السمعية قالوا اجماع الصحابة قبل مجي التابعين وغيرهم على ان
ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف اجماعهم فقط فقد تعارض
الاجماعان واجيب بانه لا اثر في الصحابة قبل تحقق اجماعهم فوجب ان يكون
ذلك مشروطا بعدم الاجماع قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة واجيب
بفقد الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبرها ه اقول القايلون بكون الاجماع

حجة اختلفوا

حجة اختلفوا في الاجماع المحتج به في الشرع هل هو مختص بالصحابة او عام لاجماع اهل كل عصر
فذهب الجمهور الى انه غير مختص بالصحابة بل اجماع اهل كل عصر حجة وذهب داود بن علي وجميع شيعته
من اهل الظاهر والامام احمد في احدى الروايتين عنه الى انه مختص بالصحابة دون غيرهم
والحق ما ذهب اليه الجمهور ه والدليل عليه ان الادلة السمعية من الكتاب والسنة التي
اثبتنا بها كون الاجماع حجة متناولة لاهل كل عصر على حسب تناولها لاهل عصر الصحابة
واذا كانت متناولة لاهل كل عصر وجب ان يكون اجماع اهل كل عصر حجة بينه على هذا
التقدير سؤالان الاول ان ما ذكرتموه من الادلة السمعية لا دلالة فيه على ان اجماع
غير الصحابة حجة فان جميعها وارد بلفظ المومنين ولفظ الامة وذلك لا يتناول الا من كان
موجودا في زمانه عليه الصلاة والسلام اذ هم كل المومنين وكل الامة اما من لم يكن موجودا
في زمانه فلا يصح وصفه في ذلك الوقت بكونه من المومنين ولا من الامة واذا كان كذلك
فالادلة السمعية لا تتناول الا الصحابة فلا يكون اجماع غيرهم حجة ه الثاني ان التابعين
ومن بعدهم اذا اجتمعوا على حكم فليس هم كل المومنين ولا كل الامة فلا تكون الادلة
السمعية متناولة لهم وصحتهم بل مع من تقدم من المومنين قبلهم ضرورة اتصافهم
بالاصالة وجودهم وموتهم لا يخرجهم عن المومنين ولا عن الامة بدليل انه لو
ذهب بعض الصحابة في واقعة الى حكم واتفق الباقون على خلافه لم يكن اجماعهم
منعقدا فلو كان موته مخرجا عن المومنين او عن الامة لما كان كذلك واذا لم يكن التابعون
ومن بعدهم كل الامة فما اتفقوا عليه لا يكون قول كل المومنين ولا قول كل الامة
فلا يكون حجة وسواء وجد لمن تقدم قول على خلاف ما اتفقوا عليه ام لم يوجد
وحينئذ فمخالف اجماع التابعين ومن بعدهم لا يكون مخالفا لاجماع المومنين
وكل الامة فلا يكون بذلك مستحقا للذم والتواعد الواردة في الايات والاخبار
التي ذكرتموها ه والجواب عن الاول انه يلزم على ما ذكرتموه ان لا ينعقد اجماع
الصحابة بعد موت من كان موجودا عند نزول الايات وورود الاخبار ويلزم ايضا
ان لا يعتد بخلاف من اسلم من الصحابة بعد نزول الايات وورود الاخبار
لكونه خارجا عن المخاطبين ه وقد اجمع كل من اثبت الاجماع على ان اجماع من بقي

من الصحابة بعد موته عليه السلام حجة وان من اسلم بعد نزول هذه الآيات معتبر والجواب
عن الثاني انه يلزم ان لا ينعقد اجماع من بقي من الصحابة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم.
لانهم ليسوا كل الامة اذ قد مات واستشهد من الصحابة في زمانه عليه السلام خلق كثير
وهو خلاف ما اتفق عليه القايلون بالاجماع وليس ذكر الاول الماضي اذ لم يكن له قول حتى يعتبر
معتبر كما ان المستقبل غير منتظر قوله ق لو اجماع الصحابة قبل مجي التابعين في الفهم
لم احتج القايلون بان الاجماع مختص بالصحابة بما ذكره واعلم انه يحتاج في فهم
الدليلين اللذين ذكرهما المصنف الى قاعدة وهي ان يقال اذا ذهب واحد من الصحابة
في مسالة الى حكم ثم مات فهل ينعقد اجماع التابعين بعد موته على خلاف الحكم
الذي ذهب اليه ام لا اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور الى انه لا ينعقد وذهب بعض
الاصوليين الى انه ينعقد ولا اعتبار بقول الصحابي الذي قد مات والحق نحو لانه يلزم
منه ان الصحابة اذا اجتمعوا على حكم ثم ماتوا واجمع الباقون بعدهم على خلاف اجماع
الماضين انه ينعقد وهو محال لانه مخالف لما اجمع عليه القايلون بالاجماع والصواب
ان يقال المسالة التي حكم التابعون فيها اما ان تقدم فيها لواحد من الصحابة قول على
خلاف ما حكم به التابعون او لا فان تقدم له فيها قول يخالف حكم التابعين فيها
ليس حكم جميع الامة المعتبرين في تلك المسالة التي وقع الخوض فيها فلا ينعقد
اجماعهم ولا يكون حجة وان لم يتقدم فيها لاحد من الصحابة قول على خلاف ما حكموا
به فحكم التابعين حكم جميع الامة المعتبرين في تلك المسالة وينعقد اجماعهم ويكون
حجة كما ان الصحابة اذا افتى واحد منهم في مسالة ثم مات واجمع باقي الصحابة
بعده على خلاف ما افتى به الميت فان اجماعهم لا ينعقد لان حكمهم ليس حكم كل الامة
المعتبرين في تلك المسالة بخلاف ما اذا مات واحد منهم من غير مخالفة فان
اجماعهم ينعقد ويكون حجة لانه حكم جميع الامة المعتبرين في تلك المسالة واذا عرفت
ذلك فقد احتج القايلون بان الاجماع المحتج به ليس الا اجماع الصحابة بستة اوجه
ذكر المصنف منها دليلين الاول قالوا اجماع الصحابة منعقد قبل مجي التابعين وغيرهم
على ان كل مسالة ليس مجمع عليها ولا فيها نص قاطع يجوز فيها الاجتهاد فلو جوزنا
اجماع غير الصحابة على حكم تلك المسالة لتعارض الاجماعان لان اجماع الصحابة يجوز

الاجتهاد فيها واجماع غير الصحابة يمنع من الاجتهاد فيها فان عملنا باجماع غير
الصحابة ومنعنا من الاجتهاد في تلك المسالة خرقنا الاجماع اجماع الصحابة المنعقد
في تسويغ الاجتهاد فيها وان عملنا باجماع الصحابة وجوزنا الاجتهاد فيها خرقنا
اجماع غير الصحابة المنعقد على منع الاجتهاد فيها وتعارض الاجماعين محال فاذا ذلك
على ان اجماع الصحابة لا يكون حجة والجواب ان ما ذكروه لازم في الصحابة لانهم
ان اجمعوا على تسويغ الاجتهاد في تلك المسالة مطلقا لم يتصور منهم انعقاد اجماع
على حكم تلك المسالة والا لزم تعارض اجماعهم على تسويغ الاجتهاد فيها واجماعهم
على الحكم المعين المانع من الاجتهاد فيها وهو باطل بالاتفاق فوجب ان يكون تسويغهم
الاجتهاد مشروطا بعدم انعقاد الاجماع على حكمها لانهم اجمعوا على تسويغ الا
مطلقا الثاني قالوا لو اعتبر اجماع غير الصحابة مع عدم قول الصحابة لاعتبر قول غير
الصحابة مع مخالفة بعض الصحابة واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلان عدم الاطلاع على قول من خالف من الصحابة لا يدل على نفي خلافه في نفس الامر
لاحتمال ان يكون قد خالف بعض منهم ولم ينقل الينا خلافه واذا كان وجود الخلاف
محتملا كان ذلك في منع انعقاد الاجماع بحكم ما لو اجمع الصحابة مع مخالفة بعض الصحابة
لانه اذا احتمل واحتمل لا يكون الاجماع متيقنا واما بيان بطلان اللازم فيما ذكر من
في القاعدة التي قبل هذين الدليلين والجواب عن ذلك انا لا نسلم صدق الملازمة
والفرق بين الصورتين ان الاجماع مع تقدم المخالفة المحققة من بعض الصحابة منتف
عند من يعتبر عدم انعقاد الاجماع مع تقدم كما قدمناه في القاعدة المذكورة بخلاف
محل النزاع فانه لم يتحقق فيه تقدم مخالفة واحد من الصحابة ثم ما ذكروه من
الاحتمال في غاية البعد والنظر الى مثل هذه الاحتمالات البعيدة ولا التفات اليه والا
لما انعقد اجماع الصحابة لاحتمال ان يكون واحد منهم قد اظهر الموافقة وابطن المخالفة
لامر من الامور كما نقل عن ابن عباس في موافقته لعمر رضي الله عنهما في العول واظهر النكير
بعده وهذا اخر الكلام على الدليلين اللذين ذكرهما المصنف للمخالف والجواب عنهما
واما الاربعة الباقية فلم يذكرها وهي هذه الثالث قالوا اجماع التابعين لابد
له من دليل وذلك الدليل اما ان يكون اجماعا او قياسا او نصا فان كان اجماعا

فلا بد ان يكون لجماع من قبلهم من الصحابة وحينئذ يكون الحكم باجماع الصحابة لا باجماع
التابعين ٥ وان كان قياسا فلا بد ان يكون متفقا عليه من جميع التابعين ليكون مناط اجماعهم.
وليس كذلك لوقوع الخلاف بينهم فيه ٥ وان كان نصا فلا بد وان يكون الصحابة عالمة به
ضرورة انه لا طريق الى معرفة التابعين ذلك النص الا من جهة الصحابة فلو كان ذلك دليلا
يمكن التمسك به في اثبات الحكم لما تصور تواطؤ الصحابة على تركه واهماله ٥ والجواب
عن ذلك انا نختار ان يكون الدليل الذي اجمعوا عليه هو النص وذلك النص معلوم للصحابة
لكن يجوز ان يكون واقعة الحكم لم تقع في زمن الصحابة فلم يتعرضوا للحكم ٥ وانما
وقعت في زمن التابعين فتعرضوا لاثبات حكمها بناء عليه وجزؤه من النص الذي
كان معلوما للصحابة ٥ الرابع قالوا الاصل ان لا يرجع الى قول سوى الصادق المؤيد بالمعجزة
لانتفاء الخطاء والكذب الى من عداه لاكن لما ورد الثناء من النبي صلى الله عليه وسلم
على الصحابة بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ٥ وبقوله لو انفق احدكم
مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وبقوله عليه السلم عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي ٥ والذم لاهل الاعصار المتاخرة بقوله ثم يفشو الكذب
وبقوله ان الرجل يصبح مسلما ويمسي كافرا ٥ وبقوله ان الولد منهم يحلف على ما لم يعلم
ويشهد قبل ان يستشهد وبقوله يكون الناس كالدواب الى غير ذلك من الاحاديث التي وردت
في الثناء على الصحابة والذم لاهل الاعصار المتاخرة فوجب لذلك قصر الاجماع
المحتج به على اجماع الصحابة دون غيرهم والجواب عن ذلك ان الادلة التي دلت على
كون الاجماع حجة متناولة لاهل كل عصر كتناولها لاهل عصر الصحابة ٥ واما قوله
عليه السلم بايهم اقتديتم اهتديتم فلا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم الا بطريق مفهوم
اللقب والمفهوم ليس بحجة فضلا عن مفهوم اللقب كما سياتي بيانه وكذا قوله
اقتدوا باللذين من بعدي ٥ واما قوله ما بلغ او ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه فانما
يدل على فضلهم لا على ان اجماع غيرهم ليس بحجة ٥ واما ما ورد من الذم لاهل الاعصار
المتاخرة فغايته الدلالة على ظهور الفساد والكذب وليس فيه ما يدل على خلو
كل عصر ممن تقوم به الحجة او الحجة بقوله ٥ الخامس قالوا الاحتجاج بالاجماع
انما يكون بعد الاطلاع على قول كل واحد من اهل الحل والعقد ومعرفته في نفسه

وذلك لا يتصور في حق غير الصحابة لان اهل الحل والعقد منهم كانوا معلومين مشهورين
لقلتهم وانحصارهم في قطر واحد بخلاف التابعين ومن بعدهم فانهم منتشرون في الافاق
البعيدة والبلدان كثيرة لا يمكن معها الضابطة باقوالهم ٥ والجواب عن ذلك بما تقدم في
جواب من انكر امكان الاجماع في صدر الباب السادس لو كان في الامة من هو غائب
من اهل الحل والعقد فانه وان لم يكن له في المسالة قول منقول لا ثبات لا ينعقد الاجماع
دونه في تلك المسالة لانه لو كان حاضرا لكان له فيها قول فلذلك الميت من الصحابة قبل
التابعين لم ينعقد اجماع التابعين دونه لانه لو كان حيا لكان له فيها قول ٥ والجواب
ان ما ذكروه منقوض باجماع الصحابة لانه لو مات واحد منهم انعقد الاجماع بالباقي
الصحابة بالاتفاق ولو كان غائبا لم ينعقد اجماعهم وانما كان كذلك لان الغائب في حالة
اهلية القول والحكم بالموافقة او المخالفة بخلاف الميت ٥ المسالة الرابعة ولا
لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس على العول وغير ابي موسى على ان النوم
ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعيا لان الادلة لا تتناوله والظاهر انه حجة بمعنى ان
يكون الراجح متمسك الاكثر اقول اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة
الاقل على اقوال الاول انه لا ينعقد وهو مذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين ٥ الثاني
انه ينعقد وهو مذهب محمد بن جرير الطبري وابي بكر الرازي وابي الحسين الخياط والامام احمد
بن حنبل في احدى الروايتين عنه ٥ الثالث ان الاقل ان بلغوا عدد التواتر لم ينعقد
الاجماع دونهم وان لم يبلغوا عدد التواتر انعقد الاجماع دونهم وهو مذهب كثير من الاصوليين
الرابع ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتبرا والا
ينعقد الاجماع دونه كخلاف ابن عباس في المتعة والمنع في تحريم ربا الفضل وهو
مذهب ابي عبد الله الجرجاني ٥ السادس ان قول الاكثر يكون حجة وليس باجماع
لان اتباع قول الاكثر اولى وان جاز خلافه قال المصنف لو ندر المخالف جدا مع كثرة المجمعين
كاجماع غير ابن عباس على العول في مسائل الفرائض وعلى تحريم نكاح المتعة وتحليل
ربا الفضل وانفراد ابن عباس وحده بمنع العول وتحليل المتعة وتحليل ربا الفضل وكا
غير ابي موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء وانفراد ابي موسى وحده انه لا ينقض
وكاجماع غير ابي طلحة على ان اكل البرد يفطر وانفراد ابي طلحة بان اكله لا يفطر لا يكون

الاجماع مع مخالفة مثل الواحد النادر ليس اجماعا قطعيا والظاهر انه حجة فكان المصنف
اختار مذهب الجمهور في انه لا يكون اجماعا قطعيا واختار ان يكون حجة ٥ اما انه لا يكون
اجماعا قطعيا فالدليل عليه من وجهين الاول ان الادلة السمعية من الكتاب والسنة التي
اثبت بها كون الاجماع حجة لا يتناوله حقيقة فلا يكون اجماعا قطعيا بيان انها لا تتناوله
حقيقة ان لفظ المومنين والامة في الايات والاخبار التي ذكرناها يحتمل ان يريد بهما كل
الموجودين من المومنين والامة وبعضهم ويحتمل ان يريد بهما الاكثر كما يقال بنو تميم يحمون
الجار ويكرمون الضيف والمراد اكثرهم غير ان حمله على الكل يكون حقيقة فيكون وجوب
العمل بالاجماع قطعيا لدخول العدد الاكثر في الكل ضرورة وليس كذلك اذا حمل على الاكثر
فانه لا يكون حقيقة لان اطلاق اسم الكل على البعض مجاز فلا يكون وجوب العمل بالاجماع قطعيا
لاحتمال ارادة الكل والاكثر الذين هم بالكل ٥ الثاني ان جميع الصحابة اجمعوا على ان قتال
مانعي الزكاة وخالفهم ابو بكر وحده ولم يقل احد ان خلافه غير معتبر بل لما ناظروه رجعوا
الى قوله وكذلك ابن عباس وابن مسعود قد خالف الصحابة في كثير من مسائل الفرائض ولم ينكر
خلافهم احد وما صدر من الانكار على المخالف في بعض الصور ليس انكار تخطية بل انكار مناظرة
في الماخذ كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب اليه
المخالف النادر الى وقتنا هذا ولو كان ما ذهب اليه ذلك الواحد من المعمول به كقتال
مانعي الزكاة فلو كان مخالف الاجماع المقطوع به لما كان ذلك سايغا ٥ واما ان كان الظاهر
كونه حجة فلانه يبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف ولم يطلع عليه احد من هذا العدد الكثير
مع شدة بحثهم وحرصهم في طلب الادلة وامعانهم الفكر والنظر في طلب الحق لكن هذا
ضعيف لان لقايل ان يقول اذا لم يكن اجماعا يمتنع ان يكون حجة لخروجه عن الادلة المتفق عليها
وهي المتفق من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ٥ واما استدلال المصنف لانه يبعد ان يكون
الراجح متمسك المخالف ممنوع لان اصابة الحق انما تتعلق بجودة الذهن وصحة الخاطر وقوة تدخل
الفكر والنظر وبالجملة فمدار ذلك على التوفيق ولعل الله تعالى خص ذلك المخالف النادر بهذه المعاني
دون سائر الجماعة سلمنا ان متمسك المخالف لا يكون راجحا لكن لا نسلم ان متمسك الاكثر يكون
راجحا لجواز التساوي واذا احتمل ولعل لم يكن الظاهر كونه حجة ولم يتعرض المصنف لذكر
الادلة التي تمسك بها المخالفون بكون الاجماع الاكثر مع مخالفة الاقل النادر منعقدا وقد
احتجوا على ذلك من تسعة اوجه الاول ان لفظ المومنين والامة الوارد

ثمان

في الايات والاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطاء يتناول الاكثر وان شذ منهم الواحد والا
ثنان كما يقال في البقرة انها سوداء وان كان فيها شعرات بيض وكما يقال في الزنجي انه اسود مع بياض
حدقته واسنانه وكذلك بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف والمراد اكثرهم فكان اجماع الاكثر
حجة لدلالة النصوص عليه ٥ الثاني قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله عليكم
ل بالجماعة وقوله يد الله على الجماعة وقوله الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد وقوله
اياكم والشذوذ وهذا يدل على ان الواحد المنفرد مخطئ ٥ الثالث ان الاجماع حجة على المخالف
وا فلو لم يكن في العصر مخالف فيكون الاجماع حجة عليه لم يتحقق هذا المعنى ٥ الرابع ان المسلمين اعتمدوا
في خلافة ابي بكر على ان الاجماع الذي اتفق عليه الاكثرون وان خالف في ذلك الجماعة كعلي وسعد
رضي الله عنهما فلولا ان اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل حجة والا لما كانت امامة ابي بكر ثابتة
الخامس ان الكثرة في رواة الاخبار يحصل بها الترجيح فكذا في اقوال المجتهدين ٥ السادس ان
خبر الواحد بانه لا يفيد العلم فلم يكن مثله في باب الاجماع ٥ السابع انه لو اعتبر مخالفة
الواحد والاثنين لما انعقد اجماع اصلا لانه ما من اجماع الا ويمكن مخالفة الواحد والاثنين فيه
اما سرا واما جهرا ٥ الثامن ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه للباقين في الصرف
وفي ربا الفضل وفي تحليل المتعة وفي منع العول ولولا ان اتفاق الاكثر حجة لما انكروا عليه فانه
ليس لمجتهد ان ينكر على مجتهد ٥ التاسع انه يقال ان اتفاق الجمع الكثير على الكذب ممتنع عادة
واتفاق جمع القليل على ذلك غير ممتنع وكذا اتفقت الامة على الحكم الا الواحد والا
ثنان منهم كان ذلك كالجمع العظيم اذا اخبروا عن انفسهم انهم مومنون فانه لا يحتمل
الكذب بخلاف الواحد والاثنين فانهم اذا اخبروا عن انفسهم انهم مومنون فانه يحتمل الكذب
فكان ما اتفق عليه الاكثر لا يحتمل الكذب عادة فيكون حجة ٥ والجواب عن الاول ان الفاظ
العموم لا تتناول الاكثر على سبيل الحقيقة في اللغة فانه يجوز ان يقال لما عدا الواحد من الامة
انهم ليسوا كل الامة ويصح استثناؤه منهم فيجب حمل لفظ المومنين والامة على الكل ليكون
كل حقيقة فيكون الاجماع قطعيا كما قدمناه في دليلنا ٥ والجواب عن الثاني اما قوله عليكم
بالسواد الاعظم فالمراد به الامة لان ما عدا الكل من الامة ليس فالكل اعظم منه لا يقال ظاهر
هذا الخبر يقتضي ان يكون قول السواد الاعظم حجة على من ليس من السواد الاعظم لانا نقول
قول السواد الاعظم حجة تكون على من ياتي بعدهم لانهم اقل منهم عددا ٥ واما قوله

عليكم بالجماعة ويد الله مع الجماعة فالمراد به جماعة الصلاة أو الجماعة الذين يقولون بامامة قريش
ويشد نفر ببيعة الغير بعد صحة عقد الاول واما قوله الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين
ابعد فلا حجة فيه لانه لا يقتضي ان يكون كل واحد معه الشيطان والا لزم ان يكون قول الرسول
وحده ليس بحجة مع انه انما المراد به الحث على لزوم الجماعة كما نقلهم انفا ولهذا ابيه الحث على طلب
الرفيق في الطريق ولذلك قال والثلثة ركب واما قوله اياكم والشذوذ فلا حجة فيه لان
الشاذ هو المخالف بعد الموافقة واما من خالف قبل الموافقة فليس بشاذ وقد يحمل ايضا على ما نقلهم بعد
والجواب عن الثالث انه حجة على المخالف الذي يوجد بعد انعقاد الاجماع ولو كان الامر على ما ذكروه
لوجب ان يكون في كل اجماع مخالف شاذا وليس كذلك بالاتفاق والجواب عن الرابع ان
الامامة لا يعتبر فيها انعقاد الاجماع بل البيعة بحضرة عدد ليس كافية كيف ونحن لا نسلم عدم
ان في الاجماع من الكل على بيعة ابي بكر بل الكل بايعوه ومن تاخر منهم فانما تاخر لعذر مع ظهور
موافقته منه وقد ذكرنا على ما قررناه في باب الامامة في شرحنا لطوالع الانوار وغيره من كتبنا
الكلامية والجواب عن الخامس انا لا نسلم ان حكم الاجماع حكم الرواية والفرق بينهما ان
المطلوب في الاجماع اليقين والمطلوب في رواية الاخبار غلبة الظن كيف ولو اعتبر في الاجماع
ما يعتبر في الرواية لكان مصير الواحد الى الحكم وحده اجماعا كالرواية وحده مقبولة
وليس كذلك بالاتفاق والجواب عن السادس ان خبر التواتر وان كان يفيد العلم في الامور
المحسوسة فلا يلزم مثله في الاجماع الصادر عن الاجتهاد مع كون الاحتجاج فيه انما هو
بقول الامة والاكثر ليس هم كل الامة على ما تقدم ثم لو كان من افاد خبره اليقين يكون قوله
اجماعا محتجا به لوجب ان يكون اجماع اهل كل بلد محتجا به مع مخالفة اهل البلد الاخر لهم
لان خبر اهل كل بلد يفيد العلم والجواب عن السابع ان الاحتجاج بالاجماع انما يكون حيث الاجماع
يعلم الاتفاق من الكل اما بصريح المقال او بقرائن الاحوال وذلك ممكن على حسب العلم
باتفاق الاكثر واما حيث لا يعلم اتفاق من الكل فلا يكون اجماعا والجواب عن الثامن ان
انكار الصحابة على ابن عباس فيما ذهب اليه لم يكن بناء على اجماعهم واجتهادهم بل بناء على
مخالفته ما رووه من الاخبار الدالة على تحجيبهم رد الفضل على ما جرت عادة المجتهدين في
مناظراتهم والانكار على مخالفة ما ظهر لهم من الدليل حتى يبين لهم المأخذ من جانب الخصم
ولذلك قال ابن عباس من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان الذي احصى رمل عالج عددا لم

يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا هذان النصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وقال ايضا الا يتقي
الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وليس كذلك لكن الرجوع اليه قوله واجب
على من خالفه بل ينبغي طلب الكشف على ما اخذ المخالف والجواب عن التاسع انا وان عرفنا كونهم
مؤمنين باخبارهم لكن لا نعلم انهم كل المؤمنين واذا لم نعلم انهم كل المؤمنين فلا يكون اتفاقهم
حجة المسالة الخامسة قال التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة وان نشا بعد اجماعهم فعلى
انقراض العصر لنا ما تقدم واستدل ايضا لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم معهم كسعيد بن
المسيب وشريح والحسن ومسروق وابي وائل والشعبي وابن جبير وغيرهم وعن ابي سلمة تذاكرت
مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل للوفاة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع فقال
ابو هريرة انا مع ابن اخي واجيب بانهم انما سوغوه مع اختلافهم ه اقول اختلفوا
في التابعي المجتهد اذا كان في عصر الصحابة هل يعتبر خلافه ووفاقه في انعقاد الاجماع
ام لا فذهب اصحاب مالك واصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة والامام احمد بن حنبل
في احدى الروايتين وابن عيينة واكثر المتكلمين الى ان خلافه ووفاقه معتبر مع الصحابة وذهب
بعض المتكلمين والامام احمد في الرواية الاخرى الى انه غير معتبر بل ينعقد اجماع الصحابة بدونه
هذا اذا كان الصحابي مجتهدا حالة انعقاد الاجماع اما اذا لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الانعقاد
انعقاد الاجماع فاعتباره وعدم اعتباره مبني على انقراض العصر فمن لم يشترط انقراض
العصر لم يعتبره بخلافه ولا بوفاقه ومن اشترط انقراض العصر قال لا ينعقد الاجماع مع مخالفته لفقيه
وهذا معنى قوله فان نشا بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر والحق ما ذهب اليه الجمهور
والدليل عليه ما تقدم من الادلة السمعية الدالة على كون الاجماع حجة فانها دالة على
عصمة الامة من جميع الخطا واسم الامة لا يصدق على جميعهم عند خروج التابعي المجتهد عنه
منهم فانه لا يصح ان يقال في مثله انه اجماع جميع الامة بل اجماع بعضهم وقد علمت ان
اجماع البعض لا يكون حجة واستدل صاحب المحصول وكثير من اصحابنا على ذلك بان قالوا لو لم
يعتبر قول التابعي المجتهد عنهم ~~فانه لا يصح ان يقال في مثله انه اجماع الامة بل اجماع~~
بعضهم في اجماع الصحابة لم يسوغ الصحابة اجتهاد التابعين معهم في الوقائع الحادثة
في عصرهم لكنهم سوغوا اجتهاد المعاصرين لهم من التابعين كسعيد بن المسيب وشريح القاضي اضي
والحسن البصري ومسروق وابي وائل وسعيد بن جبير والشعبي وغيرهم حتى روي ان عمر وعليا

رضي الله عنهما ولي أبا مريم الحنفي القضاء ولم يعترضا عليه فيما خالفهما فيه حتى انه حكم على علي
في حكومة عرضت له عنده على خلاف رأي علي ولم ينكر عليه ٥ وكما روي عن انس بن مالك
انه كان اذا سئل عن مسألة فقال سلوا الحسن مولانا فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا
وعن الحسن بن علي رضي الله عنهما انه سئل عن مسألة فقال سلوا الحسن البصري وعن ابن عباس
انه سئل عن نذر ذبح الولد فقال سلوا مسروقا فلما اتاه السائل بجوابه تابعه عليه وروي
عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف قال تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل
المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها بوضع الحمل فقال
ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة مخالفته وسوغ له ابو هريرة موافقته ووافقه
على ما ذهب اليه الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى كثرة ٥ وهذا الدليل ضعيف لان جميع
هذه النصوص انما تدل على ان مخالفة احاد الصحابة جائزة لانه لم يذكر فيها الا جواز العدول عن
قول صحابي واحد واما انها تدل على ان التابعين المجتهدين غير معتبرين مع
الصحابة في انعقاد الاجماع فلا دلالة فيها على ذلك ٥ قال المصنف والجواب عنه مع التضعيف
الذي ذكرناه ان الصحابة انما سوغت للتابعين الاجتهاد معهم عند اختلافهم اعني
عند اختلاف الصحابة ولا يلزم من الاعتداد بقول التابعي مع اختلاف الصحابة الاعتداد بقول
التابعي مع اتفاق الصحابة الذي هو محل النزاع وهذا لان قول التابعي معتبر بعد انقراض
عصر الصحابة اذا لم يكن منهم اتفاق وغير معتبر اذا كان على خلاف اتفاقهم ولم يذكر
المصنف للمخالف دليلا ٥ وقد احتج على ما ذهب اليه بالنص والاثر والمعقول اما النص
فمن الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة ولا يكون راضيا عنهم الا اذا كانوا غير قادمين على شيء من المحظورات
ومن كان كذلك كان قوله حجة ٥ واما السنة فقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا
عليها بالنواجذ ٥ وقوله لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا
نصيفه وذلك يدل على ان التابعي اذا خالفهم لا يكون الحق معه بل معهم ٥ واما الاثر
فما روي عن علي رضي الله عنه انه نقض على شريح حكمه في ابني عم احدهما

صوابه مقدمين

مل الارض

اخ لام حين جعل المال كله للاخ للام منهما ٥ وما روي عن عائشة انها انكرت على ابي سلمة بن
عبد الرحمن بن عوف خلافه لابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وزجرته عن
موافقته للصحابة وكلامه فيما بينهم وقالت فرخ يصيح مع الديكة ٥ واما المعقول
فلان الصحابة لهم على غيرهم مزية الصحبة للنبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدة التنزيل وسماع
التاويل منه عليه السلام ولذلك مدحهم وقال خير القرون القرن الذي انا فيه وذلك يدل على ان الحق
معهم لا مع من خالفهم ٥ والجواب عن الاية انها مختصة بمن له بيعة الرضوان ولا اختصاص
للاجماع بهم بالاتفاق ٥ والجواب عن الاخبار ما تقدم في المسألة التي قبل هذه ٥ والجواب عن
الاثار اما نقض علي رضي الله عنه على حكم شريح فليس لكون قوله غير معتبر بل انما نقضه بطريق
الاستدلال والاعتراض كما يقال نقض فلان كتاب فلان او كلام فلان اذا اعترض عليه
ويحتمل انه نقضه بنص قاطع اطلع عليه الا ترى انه لما حكم عليه في مخاصمته بخلاف رايه لم
ينقضه ولم ينكر عليه لكونه لم يظهر له في ذلك نص قاطع ٥ واما انكار عائشة على ابي سلمة
فانه يحتمل ان خلافه كان فيما سبق فيه اجماع من الصحابة او في مسألة قطعية او لانه خالف
قبل ان يبلغ رتبة الاجتهاد او لانه اساء الادب في المناظرة مع الصحابة او انها رأت
ذلك مذهبا لها ومذهب الصحابي ليس بحجة كما سياتي ٥ والجواب عن المعقول ان ما ذكروه
من مزية الصحابة على غيرهم لو كان مما يوجب اختصاص الاجماع بهم لما اعتبر قول الانصار
مع المهاجرين ولا قول المهاجرين مع العشرة ولا قول العشرة مع الخلفاء الاربعة ولا قول عثمان
وعلي مع ابي بكر وعمر ولا قول من عدا الاهل مع الاهل ولا قول من عدا [illegible] مع [illegible] لوقوع
التفاوت والتفاضل بين هذه المراتب ولم يقل به احد ٥ المسألة السادسة قال اجماع
اهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول على ان روايتهم متقدمة وقيل
على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصحيح التعميم ٥ لنا ان العادة تقضي بان
مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح ٥ فان قيل
يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع
الاكثر والاكثر كاف فيما تقدم ٥ اقول ذهب الجمهور الى ان اجماع اهل المدينة
وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم في حال انعقاد اجماعهم ٥ وذهب مالك الى ان اجماع

أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة يجب العمل بها على كل مكلف ولا عبرة بمن خالفهم
واختاره صاحب المحصول ونصره وهو الحق من أصحاب مالك من قال إنه محمول على رواية
أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم لكونهم أقرب إلى الرسول عليه السلام ومنهم من
قال إنه محمول على المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصاع والمد وقد رجع أبو
يوسف صاحب أبي حنيفة عن مذهبه إلى مذهب مالك في هذه الأمور حين ناظره مالك فيها
فدعا مالك أبناء المهاجرين والأنصار فقال الجميع وجدنا آباءنا يقولون كذلك إلى زمان
رسول الله صلى الله عليه وسلم ومال إلى هذا التأويل محققو أصحاب مالك ومنهم من
قال إنه محمول على أن اتباع إجماعهم أولى من اتباع غيرهم ولا تمنع مخالفته قال المصنف
والصحيح من مذهب مالك أن إجماع أهل المدينة حجة على الإطلاق والدليل عليه أن
العادة تقضي بأن مثل هذا الجمع المنحصر في بلد واحد من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا
يجمعون إلا عن دليل راجح لأنهم أحق الأمة بالاطلاع على الأدلة من غيرهم لمشاهدتهم
التنزيل ومعرفتهم بأحوال الرسول عليه السلام وسماعهم منه مقاصد الكتاب والسنة
فإن قيل يجوز أن يكون متمسك غير أهل المدينة أرجح من متمسك أهل المدينة ولم يطلع عليه
ولم يظهر لهم قلنا العادة تقضي باطلاع الأكثر على الدليل الراجح والأكثر كاف في ذلك
وعليه سؤال وهو أن يقال إن المعلوم أن الصحابة بعد تلقيهم السنن وأحكام الشرع من النبي
صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم مع أن استنباط الأحكام في
أصول الشريعة يبتني على وفور الاجتهاد وجودة الخاطر وحدة الذهن والذكاء
وذلك لا يختص به أهل بقعة على بقعة أخرى بل المدني والمكي والعربي والعجمي فيه
سواء والجواب لا استبعاد في أن يخص الله تعالى أهل بلدة معينة بالعصمة
دون غيرها من سائر البلاد كما أنه لا استبعاد في أن يخص أهل زمان معين بالعصمة
دون غيرهم من سائر الأزمنة ألا ترى أن الله تعالى خص أمتنا بالعصمة من بين سائر الأمم
على أنه قد صح عن الصحابة أنهم إذا نزلت بهم واقعة وأعيتهم قالوا اخرجوا بها إلى أهل المدينة
فإنها مهبط الوحي وموضع التنزيل وقال واستدل بأن المدينة طيبة تنفي خبثها
وهو بعيد وبتشبيه عملهم بروايتهم ورد بأنه تمثيل لا دليل مع أن الرواية ترجح

كانوا استوطنوا في البلاد والبوادي وكلهم إنما يرجع إلى النظر والاجتهاد سواء أو لهذا ألا ترى

عن مذهب أبي حنيفة

بالكثرة بخلاف الاجتهاد أقول أي احتج صاحب المحصول وغيره ممن نصر مذهب مالك
بقوله عليه السلام المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد ووجه الاستدلال
بالحديث أن الخطأ فرد من أفراد الخبث والنفي أصل الخبث أي النفي فرد من أفراده فيلزم
نفي الخطأ قطعا قوله وهو بعيد أي الاستدلال بهذا الحديث بعيد لأن القائل أن
يقول لا نسلم أن الخطأ خبث لأن الخبث ما كان منهيا عنه في عرف الشرع كقوله
عليه السلام كسب الحجام خبيث وقوله الكلب خبيث وحبيث ثمنه والخطأ لا يتعلق به نهي
ولا غيره من الأحكام التكليفية بل هو كفعل البهيمة وسوا تعلق به ثواب كاجتهاد الحاكم
المخطئ أو لم يتعلق به كقتل الخطأ وإذا لم يتعلق بالخطأ نهي فلا يكون من الخبث سلمنا أنه من
الخبث وأنه منفي عن المدينة لكن ليس في الحديث دلالة على أن من كان خارجا عن المدينة لا يكون الخطأ
منفيا عنه ولا على أن إجماع أهل المدينة حجة وإنما خص المدينة بالذكر إظهارا لشرفها
وإبانة لخطرها وتمييزا لها عن غيرها لما اشتملت عليه من كونها دار هجرة رسول الله صلى الله
عليه وسلم وموضع قبره ومهبط الوحي ومستقر الإسلام ومجمع الصحابة قوله وبتشبيه
عملهم بروايتهم أي واستدل أيضا بعض من نصر مذهب مالك بأن قال قد اتفق الكل على أن
رواية أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم فوجب أن يكون إجماعهم حجة على غيرهم
قوله ورد أي ورد هذا الدليل من وجهين بأنه تمثيل لا دليل فيه موجب للجمع بين الرواية
والاجتهاد وبتقدير كونه موجبا فالفرق حاصل من جهة الإجمال والتفصيل أما من جهة
الإجمال فمن أن الرواية ترجح فيها بكثرة الرواة حتى إنه يجب على كل مجتهد الفتوى بقول الأكثر
بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية بخلاف الاجتهاد فإنه لا
يجب على العدد من المجتهدين العدول بقول الأكثر ولا بقول الواحد وأما من جهة التفصيل فهو
أن الرواية مستندها السماع ووقوع الحوادث المروية في زمنه عليه السلام وعصره ولما
كان أهل المدينة أعرف بذلك من غيرهم وأقرب إلى معرفة المروي كانت روايتهم أرجح بخلاف
الاجتهاد فإن طريقه النظر والبحث والاستدلال على الحكم وذلك مما لا يختلف بالقرب
والبعد ولا باختلاف الأماكن المسألة السابعة قال لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم
ولا بالأئمة الأربعة عند الأكثرين خلافا لأحمد ولا بأبي بكر وعمر عند الأكثرين والواو على الأكثرين

استدلال

عليه وسلم

أي

بعد

تم

وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا باللذين من بعدي ٥ قلنا يدل على امامته المقلد
ومعلا من عمل اصحابي كالنجوم وخذوا شطر دينكم عن الحميراء اقول هذه ثلث مسايل
جمعها المصنف في مسئلة واحدة الاولى منها احتلفوا في انعقاد الاجماع باهل البيت
وحدهم فذهب الجمهور الى انه لا ينعقد وذهب الشيعة الى انه ينعقد بهم وحدهم ويكون
حجة على غيرهم ولا عبرة بمن خالفهم والحق ما ذهب اليه الجمهور ٥ والدليل عليه ما
تقدم من الادلة في المسايل المتقدمة ٥ واحتج الشيعة بالاية والخبر والمعقول ٥ اما
الاية فقوله تعلى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ٥ ووجه
الاحتجاج بالاية ان الخطاء رجس وضلال فيجب ان يكونوا مطهرين منهما مع ان الاية مصدرة
بانما وهي للحصر فيهم ٥ واما السنة فقوله عليه السلم اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم
بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي حصر عدم الضلال في التمسك بهما فوجب ان لا يكون الاجماع
غيرهم ٥ واما المعقول فهو ان اهل البيت مهبط الوحي والنبي صلى الله عليه وسلم منهم وفيهم
فهم معدن الرسالة وبيت النبوة فكانوا اعرف من غيرهم باسرار التنزيل ومقاصد الرسول
عليه السلم واقواله لكثرة مخالطتهم له فهم عن الخطاء ابعد ٥ والجواب عن الاية انّ
ظاهرها يدل على انها نزلت في زوجاته عليه السلم لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن اما
ما قبلها فقوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول الى قوله
وقلن قولا معروفا الى قوله انما يريد الله ٥ واما ما بعدها فقوله تعلى واذكرن ما يتلى
في بيوتكن من ايات الله والحكمة ٥ فان قيل هذا الجواب باطل لوجهين الاول انه تعلى لو اراد
باهل البيت الزوجات لقال انما يريد الله ليذهب عنكن ٥ الثاني ان اهل البيت علي وفاطمة
والحسن والحسين والدليل عليه انه لما نزلت هذه الاية جمعهم النبي صلى الله عليه وسلم في كساء
فقال هولاء اهل بيتي وروي عنه عليه السلم انه قال اهل البيت خمسة محمد وعلي وفاطمة
وحسن وحسين ٥ قلنا الجواب عن الاول ان ما قبل الاية وما بعدها وان كان خطابا مع الزوجات
لكن لما خاطبهن باهل البيت ادخل معهن غيرهن من الذكور كعلي وحسن وحسين فجاء بخطاب
التذكير لان الجمع اذا اشتمل على مذكر ومونث غلب التذكير على التانيث ٥ والجواب عن
الثاني ان قوله هولاء اهل بيتي وقوله اهل البيت خمسة لا ينافي كون الزوجات من اهل

من اهل البيت لما روي عن ام سلمة انها قالت لما نزلت هذه الاية قلت يا رسول الله الست من اهل
البيت فقال بلى ان شاء الله والان اهل البيت حقيقة في الزوجات والاقارب فتخصيصه بالبعض
دون البعض من غير دليل على خلاف الاصل ٥ والجواب عن التمسك بالخبر انه من باب الاحاد
وهو عند الامامية منهم من لا يجوز العمل به فضلا عن كونه مفيدا للعلم سلمنا ذلك لكن حينئذ
الخبر انما تدل على ان من تمسك بمجموع الكتاب والعترة لا يضل وهذا لا نزاع فيه ٥ وانما النزاع
في ما اذا انفرد العترة بشي ليس فيه نص من كتاب ولا سنة هل يجب اتباعهم ام لا ٥ سلمنا شرعية الاول
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز حمله على الرواية عنه عليه السلم ورواية اهل البيت حجة ويجب المصير
اليه من التاويل جمعا بين الادلة وانما خصهم بذلك لانهم اعرف كليه ٥ سلمنا ذلك لكنه معارض
بقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي وبقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله خذوا شطر دينكم
عن الحميراء يعني عايشة وليس العمل بما ذكروه اولى من العمل بما ذكرناه ٥ والجواب عن التمسك
بالمعقول انه باطل بزوجاته عليه السلم فانهن شاملن اكثر احواله من اقواله وافعاله مع كون قولهن
ليس بحجة ٥ المسئلة الثانية اختلفوا في انعقاد الاجماع بالايمة الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي فذهب الجمهور الى انه لا ينعقد وذهب الامام احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والقاضي
ابو حازم من اصحاب ابي حنيفة فيما حكاه عنه ابو بكر الرازي الى انه لا ينعقد ويكون حجة على
غيرهم ولا عبرة بمن خالفهم من الصحابة او غيرهم ولاجل ذلك لم يعتد ابو حازم بخلاف زيد بن
ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال الحاصلة في بيت مال المعتضد الى ذوي
الارحام وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب الى الافاق والحق ما ذهب اليه الجمهور
والدليل عليه ما تقدم من الادلة ٥ احتج المخالف بقوله عليه السلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ فاوجب عليه السلم سنتهم كما
اوجب سنته والمخالف لسنتهم عليه السلم لا يعتد بقوله فكذلك المخالف لسنتهم لا يعتد بقوله
ايضا ٥ قلنا لفظ الخبر عام في جميع الخلفاء الراشدين بعده سواء في ذلك الخلفاء الاربعة
وغيرهم ولا دلالة فيه على الحصر سلمنا دلالته على الحصر لكن انما يدل على اهليتهم في اتباع

المقتدى بهم بأن يكونوا قدوة له سلمنا ذلك لكنه معارض بقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم
اهتديتم فليس العمل بخبر الخبر بأولى من الآخر وبقوله خذوا شطر دينكم عن الحميراء المسألة
الثالثة اختلفوا في انعقاد الإجماع بالشيخين وحدهما ولا عبرة بمن خالفهما والحق ما
ذهب إليه الجمهور والدليل عليه ما تقدم واحتج المخالف بقوله اقتدوا باللذين من بعدي
أبي بكر وعمر وما لم يكن الاقتداء بهما حال الاختلاف فيهما وجب الاقتداء بهما حال اتفاقهما قلنا
هذا يدل على جواز الاقتداء بهما في الفتيا ولا نزاع في ذلك ثم هو معارض بقوله عليه السلام
أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وبقوله خذوا عن الحميراء شطر دينكم المسألة
الثامنة قال ولا يشترط عدد التواتر عند الأكثر لنا دليل السمع فلو لم يبق إلا واحد فقيل حجة
لمفهوم السمع وقيل لا لمعنى الجمع أقول اختلفوا في اشتراط عدد التواتر
في الإجماع وكل من عول على الأدلة العقلية في كون الإجماع حجة كإمام الحرمين وغيره قال لا
بد وأن يبلغ عدد المجمعين عدد التواتر لأن كل جماعة لم يبلغوا عدد التواتر يتصور عليهم الكذب
وأما من عول فيه على الأدلة السمعية فقد اختلفوا فيه فمنهم من اشترطه ومنهم من لم شرطه
يشترطه وكلام المصنف متناقض في هذا المقام لأنه ممن عول في الإجماع على الأدلة يشترطه
العقلية والتزم اشتراط عدد التواتر في قوله فإن قيل يلزمه أن يكون المحتج عليه عدد
التواتر قلنا لو سلم فلا يضرهم إذا عرفت هذا فإن عدد التواتر لا يشترط وكان ذلك تناقضا
بينا والحق ما ذهب إليه الجمهور من أنه لا يشترط بلوغ عدد المجمعين عدد التواتر والدليل عليه أن يشترطان
الأدلة السمعية التي أثبتت بها كون الإجماع حجة ليست مختصة بعدد دون عدد بل هي
عامة في المجتهدين من أهل كل عصر وسواء بلغ عددهم عدد التواتر أو لم يبلغ فإن قيل
لا نسلم أن عدد المسلمين يجوز أن ينقص عن عدد التواتر بل ذلك ممتنع ما دام التكليف
من الله بدين الإسلام لأن التكليف به إنما يكون مع قيام الحجة عليه والحجة عليه إنما تكون بالنقل
المفيد للعلم بوجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحديه بالرسالة وما ورد على لسانه من
أحكام الكتاب والسنة ولا يفيد العلم بوجود جميع ذلك غير التواتر من أخبار المسلمين لعدم
نقل غيرهم لذلك ولما لغيتهم في نحوه وإغرائه سلمنا بقاء التكليف مع كون المسلمين
انقص عدد التواتر لكن ما دون عدد التواتر لا يعلم إسلامهم ولا إيمانهم بأقوالهم ومن

ومن لا يعلم إيمانه لا يعلم صدقه ومن لا يعلم صدقه كيف يقبل إخباره عن الدين قلنا
الجواب عن الأول أن ما قلتموه لازم أن أهل الإجماع هم أهل الحل والعقد فلا يلزم من نقصان
عددهم عن عدد التواتر انقطاع الحجة لإمكان حصول العلم بذلك من أخبار المجتهدين والعامة
جميعا إذ ليس من شرط التواتر أن يكون ناقله مجتهدا وإن قلنا إن العوام داخلون في الإجماع
أي عدد الجميع انتقص من عدد التواتر فلا يلزم أيضا انقطاع الحجة لإمكان إذا منه الله تعالى ذلك
بأخبار المسلمين وأخبار الكفار معهم وإن كانوا غير معترفين بنبوة محمد عليه السلام على أنه
يجوز حصول العلم بأخبار العدد القليل عند احتفاف القرائن المفيدة للعلم بصدق ذلك
الخبر كما سيأتي وقد قال عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي تقوم بالحق حتى يأتي أمر الله وبتقدير
عدم ذلك كله فانقطاع التكليف وانتهاء الإسلام غير ممتنع عقلا ولا شرعا كيف وقد قال
عليه السلام أول ما تفقدون من دينكم الأمانة وآخر ما تفقدون من دينكم الصلاة وقال إن الله
لا يقبض العلم انتزاعا ولكن يقبضه بموت العلماء حتى إذا لم يبق الأعلام والحدا تخذ الناس رؤوسا
جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا والجواب عن الثاني أنا لا نسلم أن عدد
المجمعين إذا نقص عن عدد التواتر لا يفيد العلم بل يفيده عند احتفاف القرائن به بل ولا يبعد
حصول العلم بأخبار الواحد لجواز أن يخلق الله تعالى العلم الضروري بكونه صادقا قوله
فلو لم يبق إلا واحد إلى آخره هو متفرع على أنه لا يشترط أن يكون عدد المجمعين عدد التواتر
لأنه يقول إذا قلنا إنه لا يشترط في المجمعين أن يبلغ عددهم عدد التواتر ولم يبق من الأمة
والعياذ بالله تعالى إلا واحد فهل يكون قوله حجة أم لا اختلف العلماء في ذلك فمنهم
من قال إنه يصدق عليه لفظ الأمة فيكون حجة بدليل قوله إن إبراهيم كان أمة قانتا فأطلق
لفظ الأمة عليه وهو واحد والأصل في الإطلاق الحقيقة وإذا كان أمة كانت الأدلة
السمعية متناولة له على حسب تناولها الجمع الكثير ومنهم من قال لا يكون قوله ذلك
حجة لأن معنى الإجماع مشعر بالاجتماع وأقل ما يكون ذلك من اثنين فصاعدا
المسألة التاسعة قال إذا أفتى واحد وعرفوا به ولم ينكر أحد قبل استقرار المذهب
فإجماع أو حجة وعن الشافعي لا ينسب لساكت قول ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي إجماع
بشرط انقراض العصر لأمارة إن كان فتيا لا حكما لنا

سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع المخالف يحتمل انه لم
يجتهد او وقف او خالف فتروى او وقر او هاب فلا اجماع ولا حجة ٥ قلنا خلاف الظاهر
لان عادتهم ترك السكوت الا عن دليل ظاهر لما ذكرناه الجبائي انقراض العصر لضعف الاحتمال
ابن ابي هريرة العادة في الفتيا لا في الحكم واجيب بان الفرض قبل استقرار المذاهب واما اذا
لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثر ٥ اقول اذا افتى واحد من اهل الحل والعقد وعرف
الباقون به واشتهرت فتياه فيما بينهم ولم ينكر عليه احد منهم فاما ان يكون قبل استقرار
المذاهب او بعدها فان كان قبل استقرار المذاهب فقد اختلفوا هل يكون ذلك اجماعا او حجة
ام لا على اقوال الاول انه يكون اجماعا او حجة اي ان كان اجماعا فهو قطعي وكل قطعي
لا شك في كونه حجة وان لم يكن اجماعا قطعيا فالغالب على الظن ان سكوتهم دليل ظاهر
على موافقتهم فيكون حجة وهذا هو اختيار المصنف في هذا المختصر الثاني انه لا
يكون اجماعا ولا حجة وهذا قول الشافعي وداود وبعض اصحاب ابي حنيفة والمذهب القاضي
ابو بكر وهو اختيار الغزالي ونقل عن الشافعي خلاف ذلك الثالث انه اجماع وحجة وهو
قول الجبائي والامام احمد بن حنبل واكثر اصحاب ~~الشافعي~~ ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي
واختيار الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني الا ان الجبائي اشترط في ذلك انقراض العصر والباقون لم
يشترطوه ٥ الرابع انه ان كان فتيا من غير حاكم وسكت الباقون فهو اجماع وحجة وان
كان حكما من حاكم وسكتوا لم يكن اجماعا وهذا قول ابي علي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي
الخامس انه حجة وليس باجماع وهذا قول ابي هاشم واختاره صاحب الاحكام والمصنف في
مختصره الكبير ٥ تنبيه ونقل عن الشافعي خلافه كلام موهم ولم يصرح المصنف بالمراد
من الخلاف الذي حكاه عن الشافعي وهو يحتمل ثلثة امور احدها ان يكون اجماعا وحجة وثانيها
ان يكون حجة وليس باجماع وثالثها ان يكون اجماعا وليس بحجة لكونه اجماعا وليس بحجة
ممتنع فتعين مراده بالخلاف انما هو كونه اجماعا وحجة فيكون موافقا لارباب القول
الثالث واما في كونه حجة وليس باجماع فيكون موافقا لمذهب ابي هاشم ولم اجد هذا
النقل عن الشافعي لغيره من المصنفين ٥ قوله لنا سكوتهم ظاهر اي الدليل على انه
اجماع او حجة ان سكوتهم ظاهر في موافقتهم لان العادة جارية بان الحادثة اذا وقعت
بادر اهل العلم الى الاجتهاد وطلب الحكم فيها واظهار ما عندهم وفي مدة الحادثة فلو
وقعت وظهر قول هذا المفتي وانتشر فيما بينهم ولم يظهر

من واحد منهم خلافه مع ارتفاع الموانع وطول الزمان فذلك يدل على موافقتهم له في ذلك الحكم
ورضاهم به فكان ذلك منزلا منزلة القول الظاهر الصريح وحينئذ يصدق على ذلك انه اتفاق الامة
فينتهض دليل السمع فيكون حجة ٥ قوله المخالف الخ اي احتج المخالف وهو النافي لكونه
اجماعا وحجة بان قال سكوت من سكت لا يدل على موافقته لانه يحتمل انه لم يجتهد بعد في حكم
الواقعة او اجتهد لكن يحتمل انه وقف في حكمها لكون اجتهاده لم يؤد الى شيء او ان اجتهاده
اداه الى شيء لكن يحتمل ان يكون ذلك الشيء الذي اداه اليه مخالفا للقول الذي افتى به المفتي
ولم يظهر مخالفته لكونه لما خالف تردد وتفكر في طلب وقت يمكن اظهاره فيه او انه وقر المجتهد
الذي افتى لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب واما لانه هاب المجتهد وخشي من سطوته كما روي
عن ابن عباس انه وافق عمر في مسالة العول واظهر النكير بعده وقال هبته وكان رجلا مهيبا
واما الظن ان غيره قد كفاه مؤونة الانكار ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم عند
انتشار قول المفتي فيما بينهم اجماعا ولا حجة ٥ قلنا الجواب عن ذلك ان هذه الاحتمالات
وان كانت منقدحة عقلا لكنها خلاف الظاهر من احوال ارباب الدين واهل الحل والعقد لان
عادتهم ترك السكوت الا عن دليل قاطع كما قدمناه وهذا الجواب ضعيف لان للقايل
ان يقول العادة غير مطردة فلا يحصل التمسك بها سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان عادتهم ترك
السكوت عند وجود الاسباب الموجبة له ككون الشخص مهيبا يخشى من سطوته او خوف
ثوران فتنة او خوف محذور يلحق عند اظهار المخالفة مع كون المسئلة اجتهادية كيف
فقد وقع في زمان الصحابة في مسلة العول وقد اجاب صاحب الاحكام عن كل واحد
من هذه الاحتمالات على انفراده ٥ فقال اما احتمال عدم الاجتهاد فبعيد من العلماء الكبار
والحث العقيلة فيه من امتثال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم والتزامهم به
وامتناع تقليدهم للغير مع كونهم من المجتهدين فانه معصية والظاهر عدم ارتكابها من
المتدينين المسلمين ولقايل ان يقول هذا الجواب ضعيف لان ذلك انما يلزم ان لو وجب على
كل واحد من المجتهدين ان يجتهد في كل مسئلة بحيث لا يخرج عن اجتهاده مسالة وذلك ظاهر
الفساد فان المسايل بحسب الاشخاص لا نهاية لها وكم من مجتهد سئل عن مسالة فقال لا ادري
كيف وقد نقل عن عالم المدينة انه سئل في مسايل فافتى في البعض وقال في البعض لا ادري
وقد قيل ٥ وقد قيل لا ادري نصف العلم قال واما عدم تادية الاجتهاد الى الشي فبعيد ايضا لان الظاهر

امّا من حكم الله تعالى لا بد وامارات تدل عليه والظاهر ممن له اهلية الاجتهاد
الاطلاع عليها والظفر بها ولقايل ان يقول وهذا الجواب ضعيف ايضا لانا لا نسلم ان كل
من حصلت له اهلية الاجتهاد يحصل له الاطلاع على ذلك الدليل والظفر به سلمنا
ذلك لكن لا نسلم اندفاع الشكوك والاحتمالات تعرض دليله الذي ظفر به سلمنا ذلك لكن لم
لا يجوز ان يكون اجتهاده لم يتم في ذلك المجلس فاخر النظر في الدليل الى وقت اخر اذ لا
حجة على ان كل مجتهد يجب ان يكمل اجتهاده في كل مسالة قال واما احتمال تاخير الانكار لي
التروي والتفكر فبعيد ايضا لان العادة تحيل ذلك في حق الجميع ولا سيما اذا مضت عليهم ازمنة
كثيرة حتى انقرض العصر من غير نكير ولقايل ان يقول وهذا الجواب ضعيف ايضا لما ذكرناه
بعينه في نحو جواب المصنف قال واما احتمال السكوت لكونه وقّر المجتهد لاعتقاده ان
كل مجتهد مصيب فبعيد ايضا لان ذلك مما لا يمنع مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن
ماخذه لا بطريق الانكار كالعادة الجارية بين المجتهدين من زمن الصحابة الى زماننا هذا وقد
ناظر الصحابة بعضهم بعضا في مسايل كمسالة الجد مع الاخوة ومسالة العول ودية الجنين
وانت علي حرام ولقايل ان يقول وهذا الجواب ضعيف لان يكون لاجل العظمة في نفس من
اعتقاد كل مجتهد مصيب كالا
كون موذونه يمنع من المباحثة معه سلمنا انه لا يمنع منها لكن
يمنع من مباحثة المجتهد لا يقتضي المباحثة معه قال واما احتمال الهيبة والحشمة
من سادات العلم واكابر الصدور وايمة الدين الا انه لا يكون في صدورهم ممن باحثهم في
طلب اظهار الحق حقد ولا غش على ان المجتهد لما ان يكون كاملا فيومن ذلك منه او اذا
شوكة كالامام الاعظم فالسكوت عنه في مثل ذلك يكون غشا في الدين وللغالب
من ارباب الدين ترك الغش للايمة كما نقل عن علي انه رد على عمر عزمه على اعادة
الجلد على ابي بكرة لقذف الشهود على المغيرة بن شعبة بقوله ان جلدته فارجم صاحبك
ورد معاذ على عمر حين هم برجم حامل ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا لم يجعل
لك على ما في بطنها سبيلا فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وكما ردت عليه امراة حين
خطب وقال ايها الناس لا تغالوا في صدقات النساء ولا اوتي برجل زاد على صدقات
بنات النبي صلى الله عليه وسلم الا فعلت وصنعت فردت عليه امراة بقولها قول الله
احق ان يتبع ام قولك يا ابن الخطاب كيف يعطينا الله تعالى وتمنعنا انت اوليس قد

قال وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال عمر امراة قالت فاصابت وعمر اخطأ
وكما نقل عن عبيدة السلماني انه رد على علي لما قال قد تجدد لي راي في بيع امهات الاولاد
فقال له عبيدة رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك الى غير ذلك من الوقايع ولقايل ان
يقول وهذا الجواب ضعيف ايضا لان جميع ذلك لا يدفع احتمال القدر الحاصل عند اظهار
المخالفة اذ ليس كل مجتهد انكر عليه رجع الى قول المنكر كعمر وعلي ولا منكر كعلي ومعاذ وعبيدة
السلماني قادر على الانكار على ان ذلك واقع في زمن الصحابة كما حكينا عن ابن عباس في مسالة
العول قوله الا الغر دليل ظاهر اي احتج المثبت لكونه اجماعا وحجة بان قال سكوتهم
مع اشتهار فتيا المجتهد فيما بينهم دليل ظاهر على موافقتهم له في تلك الفتيا لانه يبعد من
عظماء المجتهدين وايمة الدين ان تشتهر فيما بينهم قول منكر ولم ينكره احد منهم فكان ذلك
منزلا منزلة ما لو صرحوا بموافقتهم فينتهض دليل السمع الدال على اثبات الاجماع قلنا
الجواب ان ما ذكرناه من الاحتمالات المتقدمة قادح في كونه اجماعا قوله الجبايي
انقراض العصر يضعف الاحتمال اي احتج الجبايي بان قال انما اشترطنا انقراض العصر في
كونه اجماعا وحجة لان استمرارهم على السكوت في الزمن الطويل مع تكرر الواقعة
فيما بينهم والتفكر فيها مما يضعف وجود تلك الاحتمالات لان سكوتهم في تلك المدة مع
كون ذلك القول منكرا بعيد عادة فينتهض الدليل السمعي ولهذا اظهر ابن عباس مخالفته لعمر
في مسالة العول بعد ذلك قوله ابن ابي هريرة القاطع في الفتيا لا في الحكم اي احتج ابن ابي
هريرة بان قال العادة جارية بان سكوتهم يدل على رضاهم ووفاقهم في الفتيا بخلاف الحكم فانا
الواحد منا يحضر مجلس بعض الحكام فيجدهم يحكمون بخلاف مذهبنا ثم انا لا ننكر عليهم
ولا يكون سكوتنا رضى منا بذلك فان الحكام ينفذون الاحكام على وفق المصالح فربما
اقتضت المصلحة بان يحكم في زيد بمذهب ويحكم في عمرو بمذهب اخر بسبب اختلاف
احوال المحكوم عليه والمفتون انما يتبعون الادلة ولا بد من ان يتصف بذلك الحكم بل
فتياهم عامة الى يوم القيامة واذا كانت قضايا الحكام تتبع المصالح ومنهم يحصلون منها
ما لا يحصله غيرهم ومنهم بسبب ما ولتهم لقضايا الناس وشدة شغلهم عن الفحص
بسبب الجرح والتعديل وغير ذلك فلم يكن ترك الاعتراض منا عليهم موافقة منا لهم
على ذلك الحكم بخلاف الفتيا قلت الجواب ان عدم الانكار انما يكون بعد استقرار

المذاهب وفرض المسألة التي نحن فيها قبل استقرارها وتلك الحال حالة طلب والخصم
لا يسلم جواز السكوت الا عن الرضا سواء كان مع حاكم او مع غيره ولقايل ان يقول
هذا الجواب ضعيف لان الانكار وعدمه لا يتوقفان على استقرار المذاهب بل كل ما كان فقال
جاريا على وفق القواعد الشرعية توافق العلماء عليه وسكتوا عنه وما كان على خلافها
بادروا بالانكار الا ان يتحققوا عدم رضاها سواء استقر في تلك الواقعة مذهب ام لا
احتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر اذا لم يعرف له مخالف
لانه اجماع ظني والاحتجاج به ظاهر لا قطعي وهذا القول ارجح الاقوال هذا اذا
كانت الفتيا قبل استقرار المذاهب اما اذا كانت بعد استقرارها وانتشارها مع سكوتهم
لا يكون اجماعا ولا حجة بالاتفاق قوله واما اذا لم ينتشر فليس بحجة هذه
مسالة مستقلة اضافها المصنف الى هذه المسالة وهي انه اذا افتى واحد من الناس
اهل الحل والعقد ولم تنتشر فتياه فيما علم في عصره ولم يعرف له مخالف فيها اختلفوا
هل يكون ذلك اجماعا ام لا على ثلاثة اقوال الاول انه لا يكون اجماعا ولا حجة وهو قول
الشافعي في الجديد وكثير الاشاعرة والمعتزلة الثاني انه لا يكون اجماعا الثالث
انه ان كان فيما تعم به البلوى فهو جار مجرى الاجماع وحكمه حكمه وان لم يكن فيما تعم به
البلوى فلا تشعر باجماع ولا حجة والمختار القول الاول لانه انما يتخيل كونه اجماعا بلبير
او حجة اذا انتشر قوله فيما بينهم وسكتوا عن الانكار كما تقدم واما اذا لم يعلموا بفتياه
فيمتنع رضاهم او تسخطهم بها فلا يكون لهم في تلك المسالة قول لعدم خطورها ببالهم وان
وان كان لهم فيها قول فيحتمل ان يكون موافقا ويحتمل ان يكون مخالفا احتمالا على السواء
لانه لا قول له في المسالة او له فيها قول لكنه متردد بين الموافقة والمخالفة فكيف
يتحقق منه الموافقة وعند ذلك لا يكون اجماعا ولا حجة المسالة العاشرة
قال انقراض العصر غير مشترط عند المحققين وقال احمد وابن فورك يشترط وقيل في
السكوتي وقال الامام ان كان عن قياس لنا كدليل السمع واستدل بانه يؤدي
الى عدم الاجماع للتلاحق واجيب بان المراد عصر المجمعين الاولين ولا مدخل
للاحق اقول اختلفوا في انقراض العصر هل يشترط في انعقاد الاجماع ام لا على
اربعة اقوال الاول انه غير مشترط في انعقاد الاجماع مطلقا وهو مذهب اكثر
اصحاب مالك والشافعي

وابي حنيفة والاشاعرة والمعتزلة وعليه محققو المتاخرين كالغزالي وغيره واختاره المصنف
وصاحب المحصول الثاني انه يشترط مطلقا وهو مذهب الامام احمد بن حنبل والاستاذ ابو بكر
ابن فورك فعلى هذا المذهب يجوز مخالفة المجمعين ما بقي منهم واحد ويجوز لجميعهم ولبعضهم ان
يرجعوا عن قولهم بعد اجماعهم ويجوز لمن اعتقد بعد اجماعهم ولحق عصرهم ان يخالفهم فاذا ماتوا
باجمعهم ولم يبق منهم واحد حرم جميع ذلك وفورك بفتح الفاء وكسر الراء الثالث انه يشترط
في الاجماع السكوتي وهو الذي يكون الاجماع فيه بفتيا واحد من اهل الحل والعقد وسكوت
الباقين عن الانكار مع اشتهار الفتيا فيما بينهم فلا يشترط في الاجماع الذي يكون فيه
بصريح اقوالهم وافعالهم او بهما معا وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني واختاره
صاحب الاحكام الرابع انه ان كان الاجماع مستندا الى قياس اشترط فيه انقراض العصر
وان كان نصا قاطعا لم يشترط فيه وهو مذهب امام الحرمين كما رايه بعض كتبه الاجماع ينقسم
الى ما يسنده المجمعون الى المقطوع به والى ما يسندونه الى المظنون عندهم فالمستند
الى المقطوع به لا يشترط فيه انقراض العصر والمستند الى المظنون يشترط فيه ذلك فاذا
طالت المدة بانقراض عصر المجمعين ولم يظهر خلاف من واحد منهم التحق بالمقطوع
به والحق ما اختاره المصنف وهو عدم الاشتراط مطلقا والدليل عليه ان الادلة
السمعية التي اثبتنا بها كون الاجماع حجة متناولة لاجماع اهل كل عصر من الاعصار على كل ذي
وهو في لحظة واحدة واشتراط انقراض عصر المجمعين او موتهم قول باطل اذ الحجة في اجماعهم
لا في موتهم قوله واستدل الخ اي احتج كثير ممن اشترط بان قالوا اشتراط انقراض عصر
المجمعين يؤدي الى عدم تحقق الاجماع في نفسه مع كونه حجة متبعة وكل شرط يؤدي الى
بطلان مشروطه فهو باطل بيان ذلك ان كل من اشترط انقراض العصر جوز لمن يلحق عصر المجمعين
المجمعين من التابعين لهم ان يخالف اجماعهم اذا كان مجتهدا او شرط في صحة اجماعهم
موافقته لهم واذا لحقهم التابعون من اهل الاجماع واعتبر مخالفتهم فقد لا ينقرض
التابعون حتى يلتحق بهم تابعي التابعي مجتهد والكلام فيه كالكلام في الاول وهلم
جرا الى يوم القيامة فحينئذ لا يكون الاجماع متحققا في عصر من الاعصار فيخرج عن
كونه حجة ولقايل ان يقول للخصم ان يجيب عن هذا الدليل بان يقول المراد بانقراض
عصر المجتهدين من المجمعين الاولين حتى يعتبر موافقة من لحقهم في عصرهم من التابعين لهم

فقط لا انقراض عصر من حيث تعد عصرهم من المجتهدين ولا يعتبر لاحق اللاحق أو يقول
المراد بانقراض العصر انه لا يدخل اللاحق من التابعين في الاجماع كما ذهب اليه الامام احمد
ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه وفائدة اشتراط انقراض العصر على هذا امكان رجوع
المجمعين أو بعضهم عما حكموا به أولا لا لاجل وجود مجتهد آخر قال قالوا ان نسلم
الغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه قلنا بعيد وبتقديره فلا أثر له مع القاطع كما
لو انقرضوا قالوا لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب لقيام
الاجماع قالوا لو لم تعتبر مخالفته لم تعتبر مخالفة من مات لان الباقي كل الامة قلنا
قد التزمه بعض والفرق ان هذا قول من بعض الامة فلا اجماع اقول احتج الشارطون
لانقراض العصر من ثلثة اوجه الاول قالوا عدم اشتراط انقراض العصر يستلزم
الغاء الخبر الصحيح المخالف لاجماعهم بتقدير الاطلاع عليه لانه يحتمل ان يكون ثم خبر
صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم على خلاف اجماعهم فيتذكره واحد منهم او جماعة منهم
أو جملتهم فان جاز رجوعهم اليه كان الاجماع الاول خطأ وان لم يجز رجوعهم اليه كان استمرارهم
على العمل به مع ظهور دليل يناقضه خطأ ايضا ولا مخلص من ذلك الا ان يشترط انقراض العصر
قلت عدم الاطلاع على الخبر المخالف لاجماعهم بعيد لان الله تعالى يعصم الامة عن الاجماع
على خلاف الخبر الصحيح وذلك موجب اما عدم الخبر المخالف للاجماع او يعصم الله تعالى
الراوي له عن النسيان الى تمام انعقاد الاجماع وبتقدير الاطلاع عليه فلا اثر له مع
الاجماع القاطع كما لو انقرض عصر المجمعين ثم اطلعوا بعد ذلك على خبر مخالف للاجماع فانه لا اثر
له بالاتفاق الثاني قالوا لو لم يشترط انقراض عصر المجمعين لمنع المجتهد من الرجوع
عن اجتهاده وهو غير جائز لان العادة جارية بان الرأي والنظر عند المراجعة يكون اتم
واوضح ويدل عليه قوله تعالى وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي فجعلوا
بادي الرأي ذما وطعنا فلا يجوز فلا يجوز ان يكون حاكما على الرأي المتفكر فيه على ان
الاجماع قد يكون عن اجتهاد فيكون الاجتهاد مانعا من الاجتهاد وهو محال ممتنع قلت
منع المجتهد عن الرجوع عن اجتهاده واجب لقيام الاجماع القطعي في معارضته
للاجتهاد الظني وقد علمت انه لا تعارض بين القطعي والظني نعم لو لم يصر الاجماع
قطعيا لجاز الرجوع عنه بالاجتهاد واما حيث صار قطعيا فلا يجوز الرجوع

عنه بالاجتهاد

عنه بالاجتهاد الظني بخلاف الرجوع عن الاجتهاد بالاجتهاد فان كل واحد منهما ظني الثالث
قالوا لو لم تعتبر مخالفة من خالف الاجماع في عصرهم لم تعتبر مخالفة من خالفهم عند اجماعهم
ثم مات لان من بقي منهم بعده كل الامة وذلك خلاف الاجماع قلت قد التزم بعض
من نصر هذا المذهب عدم اعتبار مخالفة من مات وقال ينعقد الاجماع من بقي منهم دونه
لان من بقي منهم بعده ليس كل الامة المعتبرين في هذه المسألة التي خالف فيها هذا الميت
وان قوله لا يبطل بموته وهو الحق والجواب على هذا بالفرق بين الصورتين
وهو ان قول هذا الميت المخالف قول من وجد من مجتهدي الامة حالة اتفاقهم فلا اجماع
مع مخالفة هذا المجتهد الموجود في عصرهم لان القول لا يموت بموت قائله ولا ينعقد الاجماع
بخلاف مخالفة من لم يكن موجودا عقب اتفاقهم فانهم اذا اتفقوا قبل وجوده كان اجماعهم
اجماع جميع المجتهدين فلا يكون مخالفة من خالفهم بعد اتفاقهم قادحة في اجماعهم المسألة
الحادية عشر قال لا اجماع الا عن مستند لانه يستلزم الخطأ ولانه مستحيل عادة قالوا لو
كان عن دليل لم تكن له فائدة قلنا فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا فانه
يوجب ان يكون عن غير دليل ولا قائل به اقول ذهب السواد الاعظم من علماء
الامة الى انه لا اجماع الا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماع الامة على الحكم وذهب شرذمة الى
تجويز انعقاد الاجماع عن غير توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب
من غير مستند والخلاف في الجواز فقد احتج المصنف لمذهب الجمهور وهو الاول ان القول
في الدين من غير دليل ولا امارة يستلزم الخطأ فلو اتفقوا على غير مستند لكانوا مجمعين على الخطأ
وذلك مما يقدح في الاجماع ولقائل ان يقول هذا ضعيف لان القول من غير مستند انما
يكون خطأ اذا لم تجمع الامة عليه او اذا اجمعت واجتمعت عليه الاول مسلم والثاني محل النزاع
الثاني انه يستحيل في العادة اجماع الخلق الكثير من العلماء المحققين على حكم شرعي من غير مستند
ولا مأخذ وهذا الدليل انما هو للاول لا سيما على مذهب من اشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد
التواتر ومع كونه دليلا فهو ضعيف لان لقائل ان يقول لا نسلم ان ذلك مستحيل عادة فانا
نجد الخلق الكثير الزائد عددهم على عدد التواتر ممن ينتمي الى ملة وشرع قد اجمعوا على احكام
باطلة لا تستند الى دليل قطعي ولا ظني كاليهود وغيرهم قوله قالوا لو كان عن دليل الى آخره
احتج القائلون بجواز الاجماع لا عن مستند من وجهين الاول قالوا لو كان الاجماع لا ينعقد

الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة في اثبات الحكم المجمع عليه ولم يكن في اثبات كون الاجماع
حجة فايدة قلت الجواب عن ذلك من ثلثة اوجه الاول ان فايدة كون الاجماع حجة سقوط البحث
عن ذلك الدليل الذي هو مستند الاجماع وحرمة المخالفة الجايزة قبل الاجماع الثاني ان ما ذكرتموه
من ان الاجماع عن الدليل لا فايدة فيه توجب ان لا يكون الاجماع الا عن دليل في كل صورة ولا قايل
به الثالث انه منقوض بقول الرسول عليه السلام فانه حجة بالاتفاق مع انه ما يقول ما
يقوله الا عن دليل وهو ما يوحي اليه على ما نطق به التنزيل في قوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى الثاني قالوا لو كان الاجماع لا يجوز انعقاده الا عن مستند لم يقع لكنه واقع
عن غير مستند كاجماعهم على اجرة الحمام وشرب الماء من يد السقا واجرة الحلاق قلنا
لا نسلم وقوع شي من هذه الاجماعات عن غير دليل بل كلها عن دليل غايته انه لم ينقل الينا
ذلك الدليل اكتفا بالاجماع المسالة الثانية عشر قال يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت
الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كامامة
ابي بكر وتحريم شحم الخنزير واراقة الشيرج اقول القايلون بان الاجماع لا ينعقد الا عن
مستند اختلفوا في جواز انعقاده عن القياس فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يجمع عن قياس
وذهب الظاهرية والشيعة وابن جرير الطبري الى المنع من ذلك وفرق بعض الفقها
فقال يجوز ان يجمع على القياس الجلي دون الخفي والقايلون بالجواز اختلفوا في الوقوع
فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع وقوعه والقايلون بالوقوع اختلفوا هل يكون حجة
تحرم مخالفته ام لا والاكثرون منهم على انه حجة تحرم مخالفته ومنهم من قال لا تحرم مخالفته
والمختار جوازه ووقوعه وكونه حجة اما دليل الجواز فلانا نقطع بانه لو فرض
وقوعه لم يلزم من فرضه محال ولا معنى للجواز العقلي الا ذلك على انه قد وجد الخلق الكثير
الزايد عددهم على عدد التواتر قد اجمعوا على احكام باطلة غير مستندة الى دليل لا قطعي
ولا ظني كما تقدم فجواز الاجماع عن الدليل الظني اولى وهذا معنى قوله لنا القطع بالجواز
احتج المانعون من الجواز بان القياس امر ظني وافهام الناس وقرايحهم مختلفة في
ادراك الوقوف عليه وذلك مما يحيل اتفاقهم عادة كما تحيل اتفاقهم على اكل طعام
واحد في وقت واحد لاختلاف امزجتهم ودواعيهم قلنا وان تعذر ذلك في وقت معين
فلا يبعد عدم تعذره في ازمنة متطاولة كما لا يبعد اتفاقهم على العمل بخبر الواحد
مع كون عدالته مظنونة لما يظهر من الامارات الدالة عليها

واسبابه بتركيبه بخلاف اتفاق الكافة على اكل طعام واحد في وقت واحد فان اختلاف
امزجتهم موجب لاختلاف اغراضهم وشهواتهم ولا داعي لهم الى الاجتماع عليه كما وجد الداعي
لهم عند ظهور القياس الى الحكم بمقتضاه واما دليل الوقوع فلان الصحابة اجمعوا
على امامة ابي بكر بطريق القياس فانهم قالوا رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا
نرضاه لدنيانا فقاسوا مصالح الدنيا على مصالح الدين واجمعوا ايضا على تحريم شحم
الخنزير قياسا على تحريم لحمه واجمعوا ايضا على اراقة الشيرج ونحوه من المايعات كالعسل
السيال والدبس السيال اذا وقعت فيه فارة وماتت فيه قياسا على السمن واجمعوا
ايضا على قتال مانعي الزكاة بطريق القياس على الصلاة فان ابا بكر قال والله لاقاتلن من
فرق بين الصلاة والزكاة واجمعوا ايضا في زمان عمر على ان حد شارب الخمر ثمانون قياسا
على القذف حتى قال علي لانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان اضربه
حد المفتري وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون واجمعوا
ايضا على تقدير اروش الجنايات ونفقات الاقارب وجزا الصيد وعدالة الايمة والقضاة
الى غير ذلك من الصور التي لا تحصى كثرة كل ذلك بالقياس وهذا معنى قوله والظاهر الوقوع
كامامة ابي بكر الى اخره واما دليل كونه حجة فلانه اذا ثبت جوازه ووقوعه ثبت كونه
حجة شرعية تحرم مخالفته لما ذكرناه من الادلة على كون الاجماع حجة فان قيل لا نسلم ان
مستند الاجماع في الصور المذكورة القياس بل المستند فيها نصوص ظهرت للمجمعين منها
ما اطلعنا عليه ومنها ما لم نطلع عليه فاما ما اطلعنا عليه فالنص الذي استدل به ابو بكر
على قتال مانعي الزكاة وهو قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وكاستشهاد النبي
عليه السلام قوله الا بحقها من قوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكاستدلال
الصحابة على امامة ابي بكر بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال ايكم تطيب نفسه ان يتقدم
قدمين قدمهما رسول الله صلى الله عليه وسلم واما ما لم نطلع عليه منها فانما ترك نقله
اكتفاء بالاجماع قلنا ولو امكن التمسك بالنصوص فيما ذكرتموه في الجواب فيما لم
يظهر لنا فيه نص مع تصريحهم فيه بالقياس والخلاف صورة بصورة فلو كان لهم
فيه نص لما عدلوا عنه الى التصريح بالقياس فثبت في القول بانعقاد الاجماع عن القياس

اذا اجمعت الامة على حكم وظهر لنا خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم موافق
للحكم الذي اجمعوا عليه فهل يجب تعيين ذلك الخبر لان يكون هو مستند الاجماع ام لا
اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور الى انه لا يجب تعيينه لجواز ان يكون المستند غيره
ومن غلب على الظن انه المستند لكثرة الادلة في نفس الامر ه وقال ابو عبد الله
البصري يجب تعيينه لذلك والحق ان الخبر الموافق للاجماع اما ان يكون متواترا او
احادا فان كان متواترا وجب تعيينه لان يكون هو مستند الاجماع قولا واحدا ه وان
كان احادا فان شاع الخبر فيما بينهم ظهر ان العمل بمقتضاه لاجله وجب الجزم
بانه المستند ايضا قولا واحدا وان شاع الخبر فيما بينهم لكن لا يعلم ان العمل بمقتضاه
لاجله فهو محل النزاع ه وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص ثلاثة اقوال احدها لا
يتعين لان يكون هو المستند ه وثانيها يتعين ان يكون هو المستند ه وثالثها الفرق
وهو ان كان الخبر موافقا للقياس لم يتعين كونه المستند وان كان مخالفا تعين انه
المستند ه المسألة الثالثة عشر قال رحمه الله تعالى اذا اجمع على قولين واحداث
قول ثالث منعه الاكثر كوطء البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا
ثالث وكالجد مع الاخ قيل المال كله وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث ه وكالنية في الطهارات
قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم بالنفي ثالث ه وكالفسخ بالعيوب الخمسة ه قيل
يفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث وكالام مع زوج او زوجة واب قيل ثلث وقيل ثلث ما بقي
فالفرق ثالث ه والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر وكالجد
وكالطهارات والا فجائز كفسخ النكاح ببعض وكالام فانه يوافق في كل صورة مذهبا
اقول اذا اجمع اهل العصر الاول في مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم احداث
قول ثالث لهما اختلفوا في ذلك فذهب الاكثرون الى المنع وذهب بعض الشيعة وبعض
الحنفية وبعض اهل الظاهر الى الجواز وذلك كما لو وطئ المشتري الجارية البكر المشتراة
ثم وجد بها عيبا ه فهل يمنع الرد وقيل الرد مع الارش والرد مع ازالة البكارة مجانا
قول ثالث ه وكذلك الجد مع الاخوة قيل الجد يرث المال كله وقيل بالمقاسمة
فالقول بالحرمان قول ثالث ه وكذلك النية في الطهارة قيل تعتبر في جميعها وقيل
تعتبر في بعضها فالقول

بانها لا تعتبر في شيء منها قول ثالث ه وكذلك الفسخ بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها
وقيل لا يفسخ بشيء منها والقول بالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث ه وكذلك
الام مع زوج واب او زوجة واب قيل لها ثلث الاصل في المسألتين وقيل لها ثلث ما
يبقى بعد نصيب الزوج والزوجة ه فالقول بان لها ثلث الاصل في احدى المسألتين
وثلث ما بقي في المسألة الاخرى قول ثالث ه والصحيح التفصيل وهو ان كان القول الثالث
يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممنوع لما فيه من مخالفة الاجماع ه وذلك كما في مسألة
الجارية البكر المشتراة فانها اذا اتفقت الامة فيها على قولين وهما امتناع الرد والرد
مع الارش فالقولان متفقان على امتناع الرد مجانا فالقول به يكون خرقا للاجماع السابق
وكذلك في مسألة الجد مع الاخ فانه اذا اتفقت الامة فيها على قولين وهما استقلال
الجد بالميراث ومقاسمة الاخ فقد اتفق الفريقان على ان له قسطا من المال فالقول بانه
لا يرث شيئا اصلا يكون خرقا للاجماع السابق ه وان كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق
عليه القولان بل وافق كل واحد منهما من وجه وخالفه من وجه جاز اذ ليس فيه خرق
للاجماع وذلك كمسألة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فانه قيل يفسخ بجميعها وقيل
لا يفسخ بشيء منها ه فالقول الثالث بانه يفسخ بالبعض دون البعض لا يكون فيه خرق
للاجماع لانه يوافق في كل صورة مذهبا ه وكذلك الام مع زوج واب او زوجة واب
فالقول الثالث بان لها ثلث الاصل في احدى المسألتين وثلث ما يبقى في المسألة الاخرى
لا يكون فيه خرق للاجماع فانه يوافق في كل صورة مذهبا ه قال رحمه الله تعالى
لنا ان الاول مخالف للاجماع بخلاف الثاني كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع
الغائب وقيل يقتل ويصح لم يمتنع يقتل ولا يصح وعكسه بالاتفاق ه قالوا فصل ولم يفصل
لعدم فقد خالف الاجماع ه قلنا عدم القول به قولا بنفيه والا امتنع القول في واقعة
متجددة ويتحقق بمسألتي الذمي والغائب ه اقول لما قرر الخلاف في المسألة شرع
يذكر دليل المذهب الذي اختاره وهو القول بالتفصيل ه وقد احتج عليه بان قال القول
الاول وهو الذي يكون القسم الثالث فيه رافعا لما اتفق عليه القولان مخالف للاجماع
الامة فيكون ممنوعا بخلاف القسم الثاني فان القسم الثالث لا يكون رافعا لما اتفقت
الامة عليه بل وافق كل واحد من الفريقين من وجه

فلا يمتنع ذلك كما لو قال بعض الأمة لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغائب وقال
يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول الثالث بجواز قتل المسلم بالذمي ومنع صحة
بيع الغائب أو بالعكس لم يمتنع من ذلك بالاتفاق فإنه ليس في ذلك خرق للإجماع قال
رحمه الله تعالى قالوا يستلزم تخطئة كل فريق وهم الأمة قلنا الممتنع تخطئة كل الأمة
فيما اتفقوا عليه ○ أقول لما ذكر دليل المذهب الذي اختاره شرع يذكر دليل
القائلين بالمنع وقد احتجوا عليه من وجهين الأول قالوا القائلون بالجواز قائلون به مطلقا
والقائلون بالمنع قائلون به مطلقا فالقائل بالتفصيل قائل بقول لم يقل به أحد من الفريقين
فيكون خارقا للإجماع ○ قلت عدم القول بالتفصيل ليس قولا بنفيه وإلا امتنع أن يحكم
في كل واقعة متجددة بحكم إذا لم يسبق فيها قول لأحد وهو محال خلاف الإجماع وتحقق
صحة القول بالتفصيل بمسألة الذمي والغائب لأنه لو كان عدم القول بالتفصيل قولا بنفيه
لامتنع القول بالتفصيل في ما بين المسألتين لكن لا يمتنع التفصيل فيه بالاتفاق ○
الثاني القول بالتفصيل يستلزم تخطئة كل فريق من الفريقين في بعض ما ذهب إليه
وتخطئة الفريقين تخطئة كل الأمة وهو محال ممتنع ○ قلت الممتنع تخطئة كل الأمة فيما
اتفقوا عليه ○ وأما تخطئة كل فريق فيما لم يجمعوا عليه فلا يكون ممتنعا بل هو جائز
قال رحمه الله الآخر اختلافهم دليل أنها اجتهادية ○ قلنا ما معناه لم يختلفوا
فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر الإجماع مانع منه ○ قالوا لو كان لأنكر لما وقع وقد قال
ابن سيرين في مسألة الأم مع زوج وأب بقول ابن عباس وعكس آخرون لأنها كالعيوب
الخمسة ○ أقول لما ذكر ما احتج به القائلون بالمنع مطلقا شرع يذكر ما احتج
به القائلون بالجواز مطلقا وقد احتجوا عليه من وجهين الأول قالوا الاختلاف على قولين
دليل على أن المسألة اجتهادية وهذا القول الثالث ناشئ عن الاجتهاد فيجوز إحداثه
قلنا ما معناه وهو ما إذا كان القول الثالث رافعا لما قال كل واحد من الفريقين
لم يختلفوا فيه فلا يكون المسألة التي عينه اجتهادية ○ ولو سلم أن اختلافهم
دليل على أن المسألة اجتهادية فإنما يكون حكمه قبل تقرر الإجماع مانع من إحداث
القول الثالث ○ وأما بعد تقرر الإجماع فلا تكون المسألة اجتهادية ○ الثاني
قالوا لو كان يحدث القول الثالث باطلا لما وقع

اختلف بين الصحابة في مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين فقال ابن عباس للأم ثلث
الأصل بعد فرض الزوج والزوجة ○ وقال الباقون للأم ثلث الباقي وقد أحدث التابعون قولا
ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في مسألة زوج وأبوين دون مسألة زوجة وأبوين
وقال آخر بالعكس ولم ينكر عليهما أحد ○ قلنا لأنها كالعيوب الخمسة في الفسخ بالبعض
دون البعض فلا مخالفة للإجماع لأن ابن سيرين قائل في كل مذهب بصورة من مذهب
وكذلك الثاني الآخر فلا يلزم قول رافع لما اتفق عليه الفريقان مع أن عدم نقل الإنكار
لا يدل على عدمه في نفس الأمر ○ المسألة الرابعة عشر قال رحمه الله تعالى يجوز
إحداث دليل أو تأويل آخر عند الأكثر لأنه لا مخالفة لهم فجاز ○ وأيضا لو لم يجز
لأنكر ولم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة والتأويلات ○ أقول إذا استدل أهل
عصر من الأعصار في مسألة بدليل أو تأولوا تأويلا فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل
آخر أو تأويل آخر فلا يخلو إما أن يكون أهل ذلك العصر قد نصوا على إبطال إحداث دليل
آخر أو تأويل آخر أو نصوا على صحته أو سكتوا عن الأمرين ○ فإن كان الأول لم يجز إحداثه لما
يلزم من تخطئة كل المجتهدين في الأمة فيما أجمعوا عليه ○ وإن كان الثاني جاز إحداثه إذ لا تخطئة
فيه ○ وإن كان الثالث فقد اختلفوا فذهب الجمهور إلى الجواز وذهب الأقلون إلى منعه
والحق ما ذهب إليه الجمهور ○ والدليل عليه أنه لا يلزم من إحداثه مخالفة لهم فيما أجمعوا
عليه فيكون جائزا كما لو لم يسبقه دليل آخر أو تأويل آخر ○ وأيضا لو لم يجز لأنكر لما
وقع ولم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة والتأويلات المغايرة لأدلة من تقدم
وتأويلاته ولم ينكر ذلك عليهم أحد وكان إجماعا ○ قال رحمه الله تعالى قالوا
اتبع غير سبيل المؤمنين قلنا هو وارد فيما اتفقوا وإلا لزم المنع في كل متجدد ○ قالوا يأمرون
بالمعروف قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه ○ أقول
احتج القائلون بالمنع من الجواز من وجهين الأول قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم ○ والدليل الثاني ليس هو سبيل المؤمنين فيكون متوعدا عليه
فلا يجوز إحداثه ○ قلت لا نسلم أن المحدث للدليل الثاني أو التأويل الثاني غير متبع لسبيل
المؤمنين بل هو متبع له وإحداثه للدليل الثاني أو التأويل الثاني ليس تركا لدليل أهل العصر
الأول ولا لتأويلهم بل غايته ضم دليل إلى دليل آخر أو تأويل إلى تأويل آخر وإذا كان

كذلك وجب تاويل الذم اللاحق على ترك سبيل المومنين بان يكون متوقفا بترك
العمل بما اتفقوا عليه من اثبات او نفي واما ما لم يتعرضوا له بنفي ولا اثبات
فلا يكون فعله او تركه مخالفة لاجماعهم ولان الامة المتوفرين على الحكم في كل
واقعة تتجدد ولم يتعرضوا فيها بنفي ولا اثبات وهو باطل بالاتفاق ٥ الثاني
قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فذكر
المعروف بالالف واللام المستغرقة فدل على انهم يامرون بكل معروف فلو كان الدليل
الثاني والتاويل الثاني معروفا لامروا به وحيث لم يامروا به لم يكن معروفا وكان منكرا
قلنا هذا معارض بقوله وتنهون عن المنكر بالالف واللام المستغرق فدل على انهم
ينهون عن كل منكر فلو كان الدليل والتاويل الثاني منكرا لنهوا عنه وحيث لم ينهوا
عنه لم يكن منكرا فكان معروفا ٥ المسالة الخامسة عشر قال رحمه الله تعالى اتفاق
العصر الثاني على احد قولي العصر الاول بعد ان استقر خلافهم قال الاشعري وبعض
والامام والغزالي ممتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق انه بعيد الا في القليل كالاختلاف
في ام الولد ثم زال وفي الصحيح ان عثمان كان ينهى عن المتعة قال البغوي ثم صار اجماعا احتج
العادة تقضي بامتناعه واجيب بمنع العادة وبالوقوع قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض
الاجماعان اذ الاول استقر لاختلافهم دليل اجماعهم على تسويغ كل منهما واجيب بمنع الاجماع
الاول ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم ٥ المجوز وليس بحجة
لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم قالوا لم يحصل الاتفاق واجيب بانه يلزم
اذا لم يستقر خلافهم ٥ قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك لان الباقي كل
الامة الاحياء واجيب بالالتزام والاكثر على خلافه لانه لو لم يكن حجة لادى الى ان
تجمع الامة الاحيا على الخطا والتمسك بانه واجيب بالمنع والماضي ظاهر في الاول
لتحقق قوله بخلاف من لم يات ٥ اقول اذا اتفق اهل عصر من الاعصار في
مسالة من المسايل على قولين واستقر خلافهم فيها ولم يوجد له تكثير فهل يتصور
نسخ من اهل العصر الثاني ان يجمعوا على احد القولين بحيث يمتنع المجتهد او المقلد المصير

الى القول الاخر ام لا اختلفوا في ذلك فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري واحمد بن حنبل وامام
الحرمين والغزالي وابو بكر الصيرفي وجماعة من الاصوليين ان ذلك ممتنع ٥ وقالت المعتزلة
وكثير من فقهاء الشافعية والحنفية انه جايز ٥ واختلف القايلون بالجواز هل يكون ذلك
الاجماع اذا وقع حجة ام لا ٥ فذهب الاكثرون الى انه ليس بحجة وذهب بعضهم الى انه حجة وهو
المراد بقوله وقال بعض المجوزين حجة ٥ قال المصنف والحق انه بعيد الا في القليل
اي الا فيما كان القايل بالقول الاخر قليلا وذلك كاختلاف الصحابة في بيع امهات الاولاد
فان القايلين منهم بالصحة اقل من القايلين بالبطلان ثم اتفق التابعون على بطلانه وزال
الخلاف وكاختلافهم في نكاح المتعة فان القايل منهم بالجواز اقل من القايل بالمنع
ثم اتفق التابعون على المنع وزال الخلاف ٥ وفي الصحيح ان عثمان رضي الله عنه كان ينهى عن
نكاح المتعة قال البغوي ثم صار ذلك اجماعا وزال الخلاف ٥ ولقايل ان يقول هذا الذي اختاره
المصنف ضعيف لانا لا نسلم اجماع التابعين على منع بيع امهات الاولاد بل جميع الشيعة
بعين ومن تبعهم من اهل الحل والعقد منهم قايل به الى الان وهو مذهب الشافعي في احد قوليه
وكذلك نكاح المتعة لا نسلم ان التابعين اجمعوا على بطلانه بل ذهب اليه كثير من التا
قوله الاشعري العادة تقضي بامتناعه اي احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن تابعه
على القول بالمنع من ثلثة اوجه الاول لو ان العادة تقضي بامتناع الاتفاق بعد استقرار
تقضي بامتناعه الخلاف فيما بين اهل العصر الاول لان كل واحد من مجتهدي الفريقين مستمر على الجزم بصحة
ما ذهب اليه ٥ والجواب انا لا نسلم ان العادة تقتضي امتناعه بل ذلك واقع فان الصحابة
اختلفوا في موضع يدفن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتفقوا بعد اختلافهم
على دفنه في بيت عايشة وكذلك اختلفوا فيمن يكون اماما بعده عليه السلم ثم اتفقوا
بعد اختلافهم على امامة ابي بكر وكذلك اختلفوا في قتال مانعي الزكاة ثم اتفقوا
بعد اختلافهم على قتالهم كما ذكرناه في بيع ام الولد ونكاح المتعة ٥ ولقايل ان
يقول هذا الجواب ضعيف اما منع العادة فمكابرة واما الوقوع فممنوع ٥ اما مسالة
الدفن والامامة وقتال مانعي الزكاة فلا نسلم استقرار خلافهم في ذلك بل انما كان خلافهم

على طريق المشورة كما جرت العادة في حالة البحث فيما ينبغي أن يعمل به العقلاء خلاف
ما وقع النزاع فيه ٥ سلمنا أن الاتفاق في تلك الصور بعد استقرار الخلاف لكن
ذلك الاتفاق من مختلفين بأعيانهم وليس هو محل النزاع ٥ وأما مسألة بيع أم
الولد ونكاح المتعة فقد تقدم منع الإجماع فيهما ٥ الثاني قالوا لو وقع لكان حجة
ولو كان حجة لتعارض الإجماعان بيانه أن ذلك لأن الأمة إذا اختلفت على قولين
واستقر خلاف أهل العصر الأول واستقر خلافهم بعد تمام النظر والاجتهاد ٥
دليل على أنهم أجمعوا على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين باجتهاد أو تقليد وهم
معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه على ما سبق من الأدلة فلو أجمع أهل العصر الثاني
على أحد القولين بحيث يكون حجة يمتنع من المجتهد أو المقلد المصير إلى القول الآخر لكان
ذلك إجماعا على عدم الأخذ بالقول الآخر وقد كان أهل العصر الأول أجمعوا على تسويغ الأخذ
به فيتعارض الإجماعان وعند تعارضهما يمتنع العمل بمقتضاهما فيلزم تخطئة أحد
الإجماعين القاطعين وهو محال فظهر أن إجماع أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر
الأول يفضي إلى أمر ممتنع والمفضي إلى الممتنع ممتنع لكن هذا الامتناع ليس عقليا
بل شرعيا ٥ والجواب أنا لا نسلم صحة الإجماع الأول بل نمنعه بناء على أن أحد القولين
لا بد أن يكون خطأ وإجماع الأمة على تجويز الأخذ بالخطأ خطأ ٥ ولو سلم وقوع
إجماع أهل العصر الأول على تجويز الأخذ بكل واحد من القولين لكن لم لا يجوز أن يكون
إجماعهم على ذلك مشروطا بعدم إجماع آخر قاطع كما لم يستقر خلافهم حتى إنه لو لم
ينعقد إجماع لولا أن حكم الإجماع الأول كما أجمعوا على أن فرض الفاقد للماء التيمم بشرط
عدم الماء فإذا وجد الماء زال حكم الإجماع ٥ ولقائل أن يقول أما الجواب الأول خلله
فضعيف لأنا لا نسلم أن أحد القولين لا بد أن يكون خطأ بل كل مجتهد في مسائل الاجتهاد
مصيب على ما سيأتي تحقيقه بل يجب اعتقاد كون كل واحد من القولين صوابا نظرا
إلى إجماع الأمة على جواز الأخذ بكل واحد منهما إذ لو لم يكن كل واحد منهما صوابا لم
يجز إجماع الأمة على الأخذ بالخطأ وهو محال ٥ وأما الثاني فضعيف أيضا

لأنا لو جوزنا مثل هذا الشرط في إجماعهم على مثل هذا الحكم لجاز ذلك في كل إجماع حتى
أن الأمة إذا أجمعت على قول واحد جاز لمن بعدهم أن يجمعوا على خلافه لجواز أن يكون
إجماعهم مشروطا بأن لا يظهر إجماع مخالف له ولجاز للواحد من المجتهدين الذين من بعدهم
أن يخالف إجماعهم لجواز أن يكون مشروطا بعدم مخالفته وذلك محال لأن الإجماع منعقد
على أن من خالف الإجماع المطلق مخطئ آثم ٥ قوله المجوزون وليس بحجة ٥ احتج القائلون
بالجواز مع كونه ليس بحجة من ثلاثة أوجه قالوا لو كان حجة لتعارض الإجماعان وقد تقدم
ذلك مع جوابه عند ذكر الدليل الثاني من أدلة الأشعري ٥ الثاني قالوا الإجماع لا
يكون إلا مع اتفاق كل الأمة لأنه لم يحصل الاتفاق مع الخلاف السابق لأن القول لا
يموت بموت قائله ومع وجود الخلاف فلا يكون ذلك إجماعا ٥ والجواب عن ذلك أنه
يلزم أن لا يكون اتفاقهم إجماعا أيضا إذا لم يستقر خلافهم وهو باطل بالاتفاق من
الخصم ٥ الثالث قالوا لو كان إجماعهم مع الخلاف السابق حجة لكان موت الصحابي
المخالف للباقين موجبا كونه حجة لأن الباقين هم كل الأمة الأحياء لأنه لا يكون
حجة مع مخالفة الصحابي الميت ٥ والجواب أنا نلتزم أن يكون قول الباقين حجة بعد
موت المخالف وإن كان الأكثر على خلافه ٥ وقد تقدم تحرير القولين في مسألة انقراض
العصر ٥ قوله الآخر لو لم يكن حجة أي احتج المخالف الآخر وهو القائل بالجواز مع كونه
حجة بأنه لو لم يكن حجة لأدى إلى أن تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ والأدلة السمعية تأباه
والجواب عن ذلك بالمنع وهو أنا لا نسلم أن الدليل السمعي يأباه وإنما يأباه أن لو لم
يلزم خلاف ما يتناوله فإن قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ كما يتناول
الأمة الأحياء كذلك يتناول المخالف الماضي أيضا ونفي الخطأ عن الأحياء مستلزم خطاء
المخالف الماضي ٥ قوله والماضي ظاهر الدخول هو جواب عن سؤال مقدر
كأن قائلا يقول إنه لو اعتبر من مضى في نفي الخطأ لاعتبر من لم يأت ممن سيوجد من الأمة
لكن من سيوجد غير معتبر بالاتفاق فكذا من مضى ٥ قلت الفرق بينهما أن الماضي
ظاهر الدخول المحقق قوله خلافا لمن سيوجد فإنه لا قول له ٥ المسألة التاسعة عشر

قال رحمه الله تعالى اتفاق العصر عقيب الاختلاف إجماع وحجة وليس ببعيد
ولما بعد استقراره فقيل ممتنع وقال بعض المجوزين حجة وكل من اشترط انقراض
قال إجماع ومن قال التي قبلها الا كونه حجة اظهر لانه لا قول للغير منهم على خلافه أقول لزم
إذا اختلف أهل عصر من الأعصار في مسألة على قولين فاما أن يستقر خلافهم
أو لا يستقر فإن لم يستقر خلافهم جاز اتفاقهم عقيب اختلافهم على أحد القولين
ويكون اتفاقهم إجماعا وحجة وليس ذلك ببعيد لانه اتفاق كل الأمة من غير مخالف
وأما اتفاقهم بعد استقرار خلافهم فهل يجوز أن يتفقوا على أحد القولين بحيث يمتنع
المصير إلى القول الآخر أم لا فمن لم يعتبر انقراض العصر في الإجماع اختلفوا فيه فمنهم
فمنهم من منعه قالوا أجمعوا على شيء ثم رجعوا عنه إلى خلافه فانه ممتنع ومنهم
من لم يمنعه والقائلون بالجواز اختلفوا في كونه حجة فمنهم من قال انه ليس بحجة
ومنهم من قال انه حجة وهو المراد بقوله فقال بعض المجوزين حجة وأما
من اشترط انقراض العصر فقال انه إجماع والأول ليس بإجماع ومنه للمسألة
كالمسألة التي قبلها دليلا وسؤالا وجوابا فعليك بنقل كلها قيل ثم إلى هنا الا ان
الاتفاق في هذه المسألة أظهر في كونه حجة من المسألة الأولى لان الذين اختلفوا فيها
بأجمعهم هم الذين اتفقوا عليها بأجمعهم وكان المجمعون عليها كل الأمة بخلاف المسألة
الأولى فإن المجمعين على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين غير المجمعين على الأخذ بأحدهما
والمنع من الآخر ه فرع إذا انقسم أهل عصر من الأعصار إلى قسمين وقال كل واحد
من القسمين بقول ثم مات أحد القسمين فهل يكون قول القسم الباقين من الأحياء إجماعا
من حيث انهم كل الأمة الأحياء أو لا فذهب قوم إلى انه يصير إجماعا لأن بالموت ظهر
انه ليس ذلك القسم وحده تحت أدلة الإجماع وهذا اختيار صاحب المحصول وذهب
قوم إلى انه لا يصير إجماعا ولا حجة لأن الباقين ليسوا كل الأمة وهذا اختيار صاحب
الأحكام وكذا الحكم إذا انقسموا قسمين وكفر أحد القسمين ه المسألة السابعة

قال رحمه الله تعالى اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل
على وفقه المجوز ليس إجماعا كما لو لم يحكموا في واقعة النافي اتبعوا غير سبيل المومنين
أقول اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا كان عمل الأمة على وفق
المقتضي ذلك الخبر أو الدليل الراجح فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه وفائدة الخلاف
تظهر في جواز البحث عن الدليل الموافق للعمل فمن جوز وجوده جوز البحث عنه ومن
منع وجوده منع البحث عنه قوله المجوز أي احتج القائلون بالجواز بأن الأمة غير مكلفين
بالعمل ما لم يظهر لهم ولم يبلغهم واشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطأ فإن عدم
العلم به ليس من فعلهم والخطأ المكلف من أوصاف فعله وليس عدم علمهم بذلك الخبر أو
الدليل إجماعا منهم حتى يجب اتباعهم فيه ويحرم تحصيل العلم بذلك الخبر والدليل بل عدم
علمهم بذلك كما لو لم يحكموا في واقعة من الوقائع فإن عدم حكمهم لا يكون إجماعا مانعا
لغيرهم أن يحكم في تلك الواقعة قوله النافي أي احتج القائلون بالنفي بأن قالوا لو
اشترك الأمة في عدم العلم بذلك الخبر والدليل لكان سبيلا لهم ولو وجب على غيرهم
اتباعهم في امتناع تحصيل العلم بذلك الخبر والدليل لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين
الآية والقائل الذي يقول هذا باطل لان سبيل كل طائفة ما كان الأفعال المقصودة لهم المتداو
فيما بينهم باتفاق بينهم إذ هذا هو المتبادر إلى الفهم من قول القائل سبيل فلان كذا
وسبيل فلان كذا وعدم العلم ليس بفعل للأمة فلا يكون سبيلا لهم هذا إذا عملهم على
وفق الخبر أو الدليل أما إذا كان عملهم على خلافه فهو محال لما فيه من اجتماع كل الأمة
على الخطاء المنفي عنهم بالأدلة السمعية التي تقدمت ه المسألة الثامنة عشر
قال رحمه الله تعالى الحق امتناع ارتداد الأمة سمعا لنا دليل السمع واعترض بأن
الارتداد يخرجهم وذلك بأنه يصدق أن الأمة ارتدت وهو أعظم الخطاء أقول
اختلفوا هل يجوز ارتداد جميع أمة محمد عليه السلام في عصر من الأعصار أم لا ولا شك
في جواز ذلك عقلا وإنما الخلاف في جوازه سمعا فذهب أبو عبد الله البصري إلى جوازه عقلا

وذهب آخرون إلى امتناعه وهو المختار لنا أن الأدلة السمعية مانعة من ذلك
كقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ فنفى الخطأ عن الأمة مطلقا والارتداد
أقبح الخطأ فيكون منفيا عنهم واعترض أبو عبد الله البصري على هذا الدليل بأن قال
الارتداد يخرجهم عن كونهم من أمته عليه السلام فلا يكون الخبر متناولا لهم قلت
هذا مردود لأن الخبر دال على أن أمة محمد لا يتفق عليهم الاتفاق على الخطأ وإذا
ارتدت الأمة صدق عليهم قول القائل إن أمة محمد صدق عليهم أنهم قد اتفقوا قد اتفقت
على الخطأ والردة من أعظم الخطأ المسألة التاسعة عشر قال رحمه الله تعالى
مثل قول الشافعي إن دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالإجماع فيه قالوا اشتمل
الكامل والنصف عليه قلنا نفي الزيادة فإن أبدى مانعا أو نفى شرطا أو استصحب
فليس من الإجماع في شيء أقول اختلفوا في دية اليهودي وغيره من أهل الذمة
فذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أنها مثل دية المسلم وذهب مالك رحمه الله إلى أنها
مثل النصف وذهب الشافعي إلى أنها مثل الثلث من دية المسلم فمن حصرها في الثلث
كما هو مذهب الشافعي هل يصح أن يتمسك فيها بالإجماع أم لا فظن بعض الفقهاء أنه
يصح التمسك في ذلك بالإجماع قالوا لأن الثلث قد اشتمل الكل والنصف عليه لأن كل من قال بكمال
الدية أو بنصفها فقد قال بالثلث فيكون الثلث مجمعا عليه إذ لا خلاف فيه والحق أنه لا
يصح التمسك في ذلك بالإجماع لأن مذهب الشافعي يفيد حصر الدية في الثلث والحصر
في الثلث يفيد نفي الزيادة ونفي الزيادة غير مجمع عليه بل هو مختلف فيه فإن أبدى
من ينتصر القول بأن متمسك الشافعي الإجماع وجود مانع منع من الزيادة على الثلث أو أبدى
فوات شرط الزيادة أو استصحب البقاء الأصلي لعدم المدرك فليس من الإجماع في شيء
المسألة العشرون قال رحمه الله تعالى يجب العمل بالإجماع بنقل الواحد وأنكره
الغزالي لنا أن نقل الظني موجب فالقطعي أولى وأيضا نحن نحكم بالظاهر
قالوا إثبات أصل بالظاهر قلنا المتمسك الأول قاطع والثاني ينبني على اشتراط
القطع والمعترض متسلط من الجانبين أقول المنقول إلينا بطريق الآحاد

هل يجب العمل به أم لا اختلفوا في ذلك فذهب جماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي
وأصحاب أبي حنيفة والحنابلة إلى وجوبه وأنكره جماعة من أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحابنا
كالغزالي وغيره مع اتفاق الكل على أن ما ثبت بطريق الآحاد لا يكون إلا ظنيا في
سنده وإن كان قطعيا في متنه والحق وجوب العمل به والدليل عليه أن نقل الخبر
الظني موجب للعمل به فنقل الإجماع القطعي أولى بأن يكون موجبا لأن احتمال الضرر
على تقدير ترك العمل بالقطعي أعظم من احتمال الضرر على تقدير ترك العمل بالظني وأيضا
قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله متولي السرائر فذكر الظاهر بالألف واللام
المستغرق فدخل فيه الإجماع الثابت بنقل الواحد لكونه ظاهرا أي ظنيا قوله قالوا
إثبات أصل بالظاهر أي احتج القائلون بنفي وجوب العمل به بأن قالوا الإجماع أصل من
أصول الشريعة فلا يجوز إثباته بخبر الواحد الظني المفيد لوجوب العمل به قلنا لا
نسلم أن ما أثبتنا به العمل بالإجماع ظني بل المتمسك الأول من دليلنا على ذلك قطعي
وهو أن نقل الظني إذا كان موجبا للعمل به فنقل القطعي أولى بوجوب العمل فإن
هذا دليل قطعي وأما المتمسك الثاني منهما وهو قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فينبني على
اشتراط القطع في إثبات الأصول فمن شرط كون الأصل مقطوعا به منع إثباته
بالظواهر كخبر الواحد والقياس ومن لم يشترط القطع لم يمنع من إثباته بالظواهر
فيكون الإجماع الثابت بأخبار الآحاد حجة قال المصنف والمعترض في هذه المسألة
متسلط من الجانبين دون المستدل فيها أما الاعتراض من جانب النافي فبأن نقول لا
نسلم أن نقل كل ظني موجب للعمل به ولئن سلمنا أنه موجب لكنه موجب في الجملة لا
مطلقا وأما الاعتراض من جانب المثبت فبأن نقول لا نسلم امتناع إثبات الأصول
بالظواهر المسألة الحادية والعشرون قال رحمه الله تعالى إن كان حكم الإجماع القطعي
ثابتا المختلف فيه نحو العبادات الخمس يكفر أقول الإجماع إما أن يكون ظنيا
أو قطعيا فإن كان ظنيا فلا خلاف بين الكل في أن جاحده لا يكفر وإن كان قطعيا فاختلفوا

موجب التكفير

في منكر حكم مجمع عليه أقوال أحدها أن جحد حكمه موجب للتكفير. وثانيها أنه
ليس بموجب له. وثالثها التفصيل وهو المختار لأن حكم الإجماع إما أن يكون داخلا في
مفهوم الإسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة أو لا يكون
داخلا في مفهوم الإسلام كالحكم بحل البيع وصحة الإجارة ونحوه فإن كان الأول
فجاحده يكفر وإن كان الثاني فجاحده لا يكفر. المسألة الثانية والعشرون قال
رحمه الله تعالى التمسك بالإجماع فيما لا يتوقف صحته عليه صحيح كرؤية الباري ونفي الشريك
ولعبد الجبار في الدنيوية قولان لنا دليل السمع. أقول الكلام في هذه
المسألة يتعلق بما يكون الإجماع حجة فيه وبما لا يكون حجة فيه. اعلم أن المحتج عليه
بالإجماع إما أن يكون مما لا يتوقف عليه صحة الإجماع أو يكون مما يتوقف عليه. فإن كان
مما لا يتوقف عليه صحة الإجماع فإما أن يكون من الأمور الدينية أو من الأمور الدنيوية
فإن كان من الأمور الدينية فالاحتجاج بالإجماع عليه صحيح باتفاق القائلين بالإجماع
وسواء كان المحتج عليه عقليا كرؤية الباري تعالى لا في جهة وكنفي شريك له تعالى
أو شرعيا كوجوب الصلوات الخمس والزكاة وصوم رمضان وما أشبه ذلك وإن
كان من الأمور الدنيوية كالاحتجاج بالإجماع على الآراء في الحروب وتدبير الجيوش
وترتيب أمور الرعية فقد اختلف فيه قول القاضي عبد الجبار بالنفي والإثبات
فقال مرة بجواز الاحتجاج به ومنع من مخالفته وقال مرة أخرى بمنع الاحتجاج به
وتجويز مخالفته بعد على كل واحد من القولين جماعة من العلماء والحق جواز الاحتجاج
به والمنع من مخالفته. والدليل عليه أن دليل السمع دال على كون الإجماع حجة مطلقا من
غير تخصيص صورة دون أخرى فالقول بتخصيصه بالأمور الدينية دون الأمور
الدنيوية تحكم باطل وإن كان ذلك المحتج عليه مما يتوقف عليه صحة الإجماع كالاحتجاج
به على وجود الباري تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام فلا خلاف بين الكل
في أن الاحتجاج على ذلك ممتنع لأن صحة الإجماع متوقفة على صحة النصوص الدالة

على عصمة الأمة عن الخطأ كما سبق وصحة النصوص متوقفة على وجود الباري والرسول وعلى
كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا فتتوقف صحة الإجماع على معرفة وجود الباري المرسل
ورسالة رسوله فلو أثبتنا وجود الباري ورسالة رسوله بالإجماع لكان ذلك دورا
ممتنعا. تنبيه إجماع من قبلنا من الأمم السالفة هل كان حجة أم لا اختلف
الأصوليون في ذلك بالنفي والإثبات والحق أن الدليل العقلي لا مجال له في ذلك ولم
يدل دليل سمعي يعتمد عليه في إثباته أو نفيه وإذا كان كذلك فالحكم بنفيه أو إثباته
متعذر مع كون البحث عن ذلك مستغنى عنه. الباب
الرابع فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع. قال رحمه الله تعالى ويشترك الكتاب
والسنة والإجماع في السند والمتن. أقول لما ذكر أنواع الأدلة الثلاثة التي هي
الكتاب والسنة والإجماع شرع يذكر ما اشترك فيه هذه الثلاثة وهو نوعان أحدهما
النظر في السند والثاني النظر في المتن. أما السند فهو الإخبار عن طريق المتن ويبحث
الكلام عليه في مقدمتين وثلاثة فصول. أما المقدمتان فالأولى في تعريف الخبر
وبيان حقيقته والثانية في أقسامه. المقدمة الأولى في تعريفه. قال رحمه الله تعالى
والخبر هو المخصوص للصيغة والمعنى فقيل لا يحد لعسره وقيل لأنه ضروري من وجهين أحدهما
أن كل أحد يعلم أنه موجود ضرورة فالمطلق أولى والاستدلال على أن العلم ضروري لا
ينافي كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة. ورد بأنه يجوز أن يحصل ضرورة
ولا يتصور أو تقدم تصوره والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها وثبوتها غير تصورها
الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله. أقول للخبر معنيان لغوي
واصطلاحي. أما اللغوي فهو قول مخصوص يطلق تارة ويراد به الصيغة كقولك زيد قائم
وقام زيد ويطلق تارة أخرى ويراد به المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة على ما قررنا
فيما تقدم من كون الكلام الذي هو الخبر نوع منه حقيقة في الصيغ اللسانية أو في المعاني
النفسانية أو فيهما معا ولا خلاف في أن كونه حقيقة في الصيغة أرجح من كونه حقيقة في
المعنى القائم بالنفس لسبق الصيغة إلى الذهن عند إطلاق لفظ الخبر وهذا معنى قوله

الخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى أي الخبر قول مخصوص يطلق في اللغة تارة
ويراد به الصيغة ويطلق أخرى ويراد به المعنى القائم بالنفس كما ذكرناه وقد يطلق
الخبر على الإشارات الحالية والدلائل المعنوية كقول الشاعر تكذب
تخبرني العينان ما القلب كاتم وكقول الآخر وكم من ظلام الليل عندك من يد تخبر أن العامرية
وبذاك خبرنا الغراب الأسود لكن إطلاقه على هذا النوع إنما هو بطريق المجاز
بخلاف إطلاقه على الأول فإنه بطريق الحقيقة وأما معناه الاصطلاحي فقد
افترق العلماء فيه على فرقتين فرقة قالوا لا سبيل إلى تحديده بوجه وفرقة قالت
بتحديده أما المانعون من تحديده فقد اختلفت طرقهم في المنع فمنهم من
قال إنما امتنع تحديده لعسره وبيان العسر أن ماهية الخبر لا شيء أظهر منها
وتحديد الواضح متعسر لأن ما يحد به إما أن يكون مساويا له في الظهور
أو أخفى وقد علمت أن التحديد بالمساوي والأخفى لا يفيد تصور الماهية ومنهم
من قال إنما امتنع تحديده لأنه ضروري ثم من هؤلاء من استغنى بكونه ضروريا
عن إقامة الدليل على ذلك لأن الضروري مما يشترك العقلاء فيه وإقامة الدليل
عليه تحصيل للحاصل وهو محال ومنهم من سلك في ذلك إقامة الدليل على كونه
ضروريا وهو منهم صاحب المحصول وأتباعه قال في المحصول والحق عندنا أن تصور
ماهية الخبر غني عن الحد والرسم لأنه ضروري لدليلين وهما الوجهان اللذان ذكرهما
المصنف الأول منهما أن كل واحد يعلم أنه موجود بالضرورة وأنه ليس بمعدوم وأن
الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا وكل واحد من هذه خبر خاص معلومة
بالضرورة والعلم بالخبر الخاص متوقف على العلم بمطلق الخبر لكون المطلق جزء
المقيد والعلم بالكل متوقف على العلم بالجزء فلو كان تصور مطلق الخبر كسبيا لكان تصور
الخبر الخاص أولى أن يكون كسبيا وقد كان يجب أن لا يكون تصور الأخبار التي ذكرناها
ضروريا لكن لما كان تصورها ضروريا وهو متوقف على تصور الخبر المطلق وجب أن يكون
الخبر المطلق ضروريا لأن ما يتوقف عليه الضروري أولى أن يكون ضروريا فثبت أن
تصور الخبر المطلق ضروري قوله والاستدلال

على أن العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريا هو جواب عن سؤال مقدر كأن قائلا يقول
قولهم إن العلم بمطلق الخبر ضروري دعوى مجردة والخصم يقابلها بنقيضها ثم ما ذكروه
من الدليل على كون العلم بمطلق الخبر ضروريا يدل على أنه غير ضروري لأن الضروري هو
الذي لا يفتقر في العلم به إلى دليل موصل إليه وأما ما يفتقر إلى دليل فإنه نظري
لا ضروري وهذا السؤال أورده صاحب الأحكام على الدليل الأول من دليلي صاحب
المحصول وقد أجاب المصنف عنه بأن قال الاستدلال على أن العلم بمطلق الخبر ضروري
لا ينافي كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصول الشيء في حالة كونه ضروري الحصول
ولقائل أن يقول هذا الجواب ضعيف لأن قوله الاستدلال على أن الخبر ضروري لا
ينافي كونه ضروريا قلنا ممنوع بل الاستدلال على كون الشيء ضروريا ينافي كونه
ضروريا لأن الضروري هو الذي يكون غنيا عن الاستدلال والاستدلال على كونه ضرو
ريا قطعا لأنه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال وقوله بخلاف الاستدلال على حصوله
قلنا لا فرق بين الحصول والضرورة إذا كان كل واحد منهما مستحضرا في الذهن فإن طلب
كل واحد منهما مع كونه مستحضرا تحصيل الحاصل فإن قيل ما ذكره الخصم ليس هو
بطريق الدلالة بل بطريق التنبيه لأن من الضروريات ما يحتاج إلى نوع تذكر وتنبيه
على ما قد نشاه في المنطق قلنا هذا باطل لأنه لو كان كذلك لأمكن دعوى الضرورة
في كل علم نظري لأن ما من علم من العلوم النظرية يستدل عليه بدليل إلا ويمكن أن
يقال هو ضروري وإنما ذكر الدليل على سبيل التذكر والتنبيه وذلك محال قوله
ورد أي ورد الدليل الأول من الدليلين اللذين استدل بهما صاحب المحصول على كون
العلم بمطلق الخبر ضروريا بأن قيل لا نسلم أن تصور الخبر الخاص يتوقف على تصور
الخبر المطلق بل تصور الخبر الخاص يتوقف على حصول العلم بالخبر المطلق ويجوز أن
يحصل العلم بمطلق الخبر ضرورة عند تصور الخبر الخاص ولا يلزم من حصول العلم بالخبر
المطلق تصوره حالة العلم بحصوله وتقدم تصوره على العلم بحصوله قوله
والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها لأنا إذا قدرنا أن تصور

الخبر الخاص لا يتوقف على تصور الخبر المطلق بالضرورة ثبوت تلك النسبة أو
نفيها لا تصورها لما ذكرناه. والفرق بين ثبوت تلك النسبة وتصورها أن قول
القائل وجودي ضروري قضية ضرورية بمعنى أن تصور محمولها وموضوعها كاف
في جزم الذهن عند نسبة أحدهما إلى الآخر وجزمها إنما يكون عند نسبة محمولها إلى
موضوعها بالنفي أو الإثبات والأول من باب التصورات التي تكتسب بالحدود
والثاني من باب التصديقات التي تكتسب بالبراهين ولذلك يقام الدليل على ثبوتها
ولا يقام على تصور حقيقتها. الثاني أن كل أحد يعلم بالضرورة التفرقة بين
الخبر وبين غيره من الأمر والنهي والنداء فلولا أن تصور هذه الحقائق ضروري وإلا لما
حصل العلم الضروري بالتفرقة بينها. وهذا الوجه ضعيف من ثلاثة أوجه. الأول
أن العلم بالتفرقة بين هذه الأشياء إنما حصل بعد معرفة كل واحد من الأمر
والنهي والنداء في نفسه. أما قبل معرفتها في أنفسها فلا نسلم أن التفرقة بينها معلومة
بالضرورة ومعرفتها في نفسها هو الذي وقع فيه النزاع هل هو كسبي مفتقر
إلى الحد أو ضروري غني عنه. الثاني لئن سلمنا أن التفرقة بين الخبر والأمر توجب
كون تصور الخبر ضروريا لكن يلزم منه أن يكون غاية ما يمكن أن يقال أن التفرقة
ما يحوزه الإنسان في نفسه من نسبة أحد الأمرين إلى الآخر على وجه مخصوص وبين
طلب الفعل وليس ذلك هو العلم بحقيقة الخبر والأمر. فإن قيل لا معنى للخبر والأمر
إلا ذلك المعلوم الخاص. قلت هذا باطل لأنه يوجب أن يكون تصور الأمر والنداء
ضروريا غنيا عن التعريف كاستغناء الخبر عنه. والمدعى كون الخبر ضروريا
دون الأمر. فإن في المحصول الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء
وذلك تناقض بين. الثالث وقوع النزاع إنما هو في مفهوم الخبر اللفظي
ومفهوم حقائق الألفاظ وانقسامها إلى خبر وأمر ونهي مما لا سبيل إلى دعوى
الضرورة فيه لكونه تابعا للوضع والاصطلاح ولهذا فإن واضع لغة العرب
مثلا لو وضع اسم الخبر على الأمر

وإنما يتوقف على حصول ... الخبر المطلق

واسم الأمر على الخبر لم يكن ذلك ممتنعا وما يتغير ويختلف باختلاف الاصطلاحات
فالعلم بمفهومه لا يكون ضروريا. قوله وقد تقدم أي ولئن سلمنا أن
مميزة التفرقة بين هذه الأشياء ضروري لكن قد تقدم في رد الدليل الذي
قبل هذا أن العلم بحصول الأمر لا يتوقف على تصور حقيقة ذلك الأمر لا حالة الحصول
ولا قبلها فهنا أولى أن لا يتوقف العلم بحصول التفرقة بين هذه الحقائق على
تصورها. قال رحمه الله تعالى قال القاضي والمعتزلة الخبر الكلام الذي يدخله الصدق
والكذب واعترض بأنه يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما في خبر الله تعالى. أجاب
القاضي بصحة دخوله لغة فورد أن الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فتعذر نقده بدون
لا جواب عنه. أقول لما ذكر مذهب القائلين بأن تصور الخبر الضروري غني عن
الحد شرع بذكر مذهب القائلين بأنه مكتسب يحتاج إلى الحد وقد ذكر له تعريفات
كثيرة والمعول عليه منها خمس التعريف الأول ما قاله القاضي عبد الجبار و
المعتزلة كأبي عبد الله البصري وأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وغيرهم وهو أن الخبر
هو الكلام الذي يحتمله الصدق والكذب. واعترض على هذا الحد بأن قيل تعريف الخبر
بالصدق والكذب يستلزم اجتماعهما في خبر واحد وهو محال لأنهما متناقضان فلا
يتصور اجتماعهما لا سيما في خبر الله تعالى فإن النافض وجود الكذب عنه محال وقد
أجاب القاضي عبد الجبار عن هذا الاعتراض بأن قال المراد من قولنا هو الكلام الذي
يدخله الصدق والكذب أنه يصح من جهة اللغة أن يقال لمن قال الإنسان زوج صدقت أو
كذبت فإن دخول الصدق في مثل هذا الخبر لا يمتنع لغة. وهذا الجواب ضعيف فإن
حاصله راجع إلى التصديق والتكذيب وهما مغايران في نفس الأمر للصدق والكذب والأولى
لمن قصد تصحيح هذا الحد أن يجيب عنه بأن يقول لا نسلم لزوم اجتماع الصدق والكذب
في الخبر الواحد وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الواو تدل على المعية وليس الأمر كذلك بل
المراد إنما هو إمكان دخول أحد هذين الوصفين في الخبر وخبر الله تعالى كذلك لأنه صدق
قوله فورد أن الصدق إلى آخره أي أورد على التعريف المذكور اعتراض آخر وهو
أن يقال الصدق والكذب نوعان داخلان تحت جنس الخبر لأن الصدق

يدخله

أولى

لعل هذا كله

والكذب داخلان تحت جنس الخبر لان الصدق هو الخبر المطابق للمخبر عنه فكل واحد منهما
نوع للخبر المطلق فتعريف جنس الخبر بنوعيه اللذين هما الصدق والكذب دور لان تعريف
النوع انما يكون بالجنس والفصل فمعرفة الجنس متقدمة على معرفة النوع ضرورة
تقدم المعرف على المعرف فلو عرف الجنس بالنوع للزم تقدم معرفة النوع على الجنس
فيلزم الدور الممنوع قطعا ه قال المصنف والجواب عن هذا الاعتراض ه ولا وجه
لهذا الوجه نعم بل للمجيب ان يجيب عنه من ثلثة اوجه الاول ان يقال ان الناس قد جرت
عادتهم ان يقولوا القايل بعض الكلام صدقت او كذبت ولا يقولون ذلك لغيره فيكون
تعريف الخبر لا بحقيقة الصدق والكذب بل بما جرت به العادة من استعمال هاتين اللفظتين
فيه واذا كان كذلك فلا دور ه الثاني ان الخبر الذي قصدوه بالتعريف انما هو الخبر
الاصطلاحي والصدق والكذب اللذان وقع التعريف بهما انما هما الصدق والكذب
اللغويان واذا كان كذلك فلا دور نعم لو عرف الخبر الاصطلاحي بالصدق والكذب
الاصطلاحيين او اللغويين باللغويين لزم الدور من ذلك لا محالة ه الثالث لا نسلم

لعله بالاصطلاحيين

ان الصدق والكذب يفتقران في معرفتهما الى تقدم معرفة الخبر بل الصدق والكذب
معلومان لنا بالضرورة واذا كان كذلك فلا يلزم من دخولهما في التعريف دور ه التعريف
الثاني قال رحمه الله تعالى وقيل الصدق او التكذيب فيرد الدور وان الحد باي او واجيب
بان المراد قبول احدهما ه اقول لما ذكر التعريف الاول وذكر ما ينبغي ان يقال
عليه شرع بذكر التعريف الثاني وهو ان يقال الخبر هو الكلام الذي يدخله التصديق
او التكذيب ه وقد اوردوا عليه اعتراضين الاول لزوم الدور ه وبيانه ان
يقال التصديق عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا والتكذيب عبارة عن الاخبار
عن كون الخبر كذبا فلا يعرف التصديق الا بعد معرفة الخبر في نفسه اذ يستحيل ان يخبر
عن كونه كذبا او صدقا الا بعد معرفته فمعرفة الخبر متقدمة عليهما فلو عرف الخبر بهما كان
معرفتهما متقدمة على معرفة الخبر ضرورة تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف
فيلزم الدور الممنوع ه وهذا معنى قوله فيرد الدور او فيرد على هذا التعريف الدور
كما قد دخل على التعريف الاول ه الثاني ان الحد معرف للمحدود وحرف

للترديد وهو منافي في التعريف وهذا معنى قوله وان الحد باي او وقد لم يذكر المصنف
الجواب عن الاعتراض الاول الذي هو لزوم الدور لان مذهبه ان لزوم الدور في مثله
لا جواب عنه ه وللمجيب ان يجيب عنه بان يقول لا نسلم لزوم هذا الدور وسند
المنع ما ذكرناه في دفع الدور عن التعريف الاول ه وذكر الجواب
عن الثاني فقال المراد قبول احد هذين الوصفين من غير تعيين والحكم بقبول الخبر
لاحد هذين الوصفين من غير تعيين حكم جازم لا ترديد فيه وهذا هو الماخوذ
في الحد والترديد انما هو في اتصافه باحدهما على التعيين وذلك غير ماخوذ
ب
في التحديد ه التعريف الثالث ما ذكره ابو الحسين البصري قال المصنف وهو اقرب
الحدود ه قال رحمه الله تعالى واقربها قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه
نسبة قال بنفسه ليخرج نحو قايم لان الكلمة عنده كلام وهي تفيد نسبة مع الموضوع
فيرد عليه باب قم ونحوه فانه كلام يفيد بنفسه نسبة اما ان القيام منسوب
واما ان الطلب منسوب ه اقول هذا هو التعريف الثالث من تعريفات الخبر
المختارة وهو ما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة
امر الى امر اثباتا او نفيا وانما قال بنفسه ليخرج نحو قايم فان الكلمة عنده كلام على
ما تقدم في مبادي اللغة وهي تفيد نسبة مع الموضوع لا بانفرادها فان قايم
في قولنا زيد قايم يفيد نسبة لكن لا يفيدها بنفسه بل مع الموضوع الذي هو زيد
وقد اورد عليه المصنف باب قم ونحوه من النهي والتعجب والنداء والاستفهام فان كل
واحد منه يفيد بنفسه نسبة فيكون داخلا في حد الخبر فلا يكون منعكسا لان
معنى قم اطلب قيامك وهو يفيد بنفسه نسبة اما نسبة القيام الى المخاطب او نسبة
الطلب الى المتكلم ه وهذا معنى قوله اما ان القيام منسوب واما ان الطلب
منسوب وقد اورد صاحب المحصول على تعريف ابي الحسين ثلثة اسولة ه الاول
ان وجود الشي عند ابي الحسين عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود كان خبرا بالاتفاق
مع انه لا يفيد نسبة امر الى امر اخر فقد خرج من المحدود ما هو منه فلا

يكون منعكساً لوجود الحد مع انتفاء المحدود ولقائل أن يقول هذا غير وارد
على أبي الحسين لأن قولنا السواد موجود حكم على السواد الذهني والمحمول هو السواد
الخارجي ولا شك في تغاير الموضوع والمحمول ومذهب أبي الحسين أن الوجود
الخارجي عين الماهية الخارجية فوجود الشيء وإن كان نفس ماهيته في الخارج
فهو غيرها في الذهن والوضع والحمل لا يستدعي إلا التغاير بمفهوم المحمول والموضوع
ولو باعتبار ما وذلك موجود هنا فيندفع السؤال الثاني قال إذا قلنا
الحيوان الناطق فقولنا الحيوان الناطق يعني يقتضي نسبة الناطق إلى الحيوان مع أنه
ليس بخبر لأن الفرق بين التقييد والخبر معلوم بالضرورة ولقائل أن يقول هذا أيضاً
غير وارد على أبي الحسين لأن مراد العلماء من قولهم صدق النسبة في النعت وحينئذ لا
يدخل المركب التقييدي لأن قوله يفيد بنفسه نسبة أمر إلى أمر يخرج النعوت إذ ليست
على هذا القول بنسبة ولئن سلمنا صدق النسبة عليه فالمراد بالنسبة نسبة يحسن
السكوت عليها فيندفع الاعتراض الثالث قال قوله إثباتاً أو نفياً يلزم منه
الدور لأن الإثبات هو الإخبار عن وجود الشيء والنفي هو الإخبار عن عدمه فتعريف
الخبر بهما دور ولقائل أن يقول هذا أيضاً غير وارد على أبي الحسين لأنه لا يمنع الدور
وسند المنع ما تقدم في دفع الدور عن تعريف الخبر بأنه الذي يدخله الصدق
والكذب التعريف الرابع ما اختاره المصنف قال رحمه الله تعالى والأولى الكلام
فيه بنسبة خارجية ونعني الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام حكم
بنسبة لها خارج بخلاف قم أقول لما ذكر الحدود المختارة التي قيلت
في تعريف الخبر شرع يذكر الحد الذي اختاره فقوله الكلام جنس للخبر وغيره
من أنواع الكلام وقوله المحكوم ليخرج ما لا حكم فيه وقوله بنسبة ليعلم
أن النسب ثلث أحدها النسبة الإسنادية كزيد قائم وقام زيد وثانيها
النسبة التقييدية كزيد الكاتب وحيوان ناطق وثالثها النسبة الحاصلة بسبب
الإضافة المحضة كدار زيد وغلام زيد فلفظ النسبة يشمل الثلث فقوله المحكوم فيه بنسبة

خارجية خرج

لنسبة

خارجية أخرج النسبة التقييدية والنسبة الإضافية الحقيقية منها
الإسنادية لا غير وهي المقصودة في هذا الموضع وقوله خارجية يخرج نحو قم وبابه
من الأمر والنهي والتعجب وجميع ما ورد على حد أبي الحسين ويعني بالخارجية ما خارج
عن كلام النفس فنحو طلبت القيام خبر لأنه يحكم فيه بنسبة الطلب المنسوب إلى
المتكلم ولذلك خارجي حيث إذا طابقه حكم بصدقه وإن لم يكن طابقه حكم بكذبه بخلاف
قم ونحوه فيما ذكرناه وإن كان الأمر يفيد نسبة القيام إلى المأمور ونسبة الطلب
إلى الآمر لكن هذه النسبة ليس لها خارج إلا مجرد الطلب القائم بالنفس
وهذا الحد الذي ذكره المصنف باطل لكونه غير منعكس فإنا إذا قلنا النوع المنطقي
كلي والجنس المنطقي أو الفصل المنطقي ليس بحساس كان ذلك خبراً قطعاً وليس لشيء منها
خارج فإن جميع هذه المفهومات وجودها ذهني صرف لا خارج لها قال
رحمه الله تعالى ويسمى غير الخبر إنشاء وتنبيهاً ومنه الأمر والنهي والاستفهام والتمني
والترجي والنداء والصحيح أن بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع إنشاء
لأنه لا خارج لها ولأنها لا تقبل صدقاً ولا كذباً ولو كان خبراً لكان ماضياً ولم تقبل التعليق
ولأنا نقطع بالفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل أقول الكلام المفيد
إما أن يدل على الطلب أو لا يدل عليه فإن دل على الطلب فإما أن يدل عليه دلالة أولية
أو لا يدل فإن دل عليه دلالة أولية فهو الإنشاء ولا يخلو إما أن يدل على طلب الفعل
أو على طلب الترك أو على طلب الماهية فإن دل على طلب الفعل فإن كان مع الاستعلاء
فهو الأمر وإن كان مع التساوي فهو الالتماس وإن كان مع التسفل فهو الدعاء
وإن دل على طلب الترك فهو النهي وإن دل على طلب الماهية فهو الاستفهام وإن لم يدل
على الطلب دلالة أولية فهو التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء
فأما بعت التي يقصد بها الإيجاب في البيع واشتريت التي يقصد بها القبول وطلقت التي يقصد
بها إيقاع الطلاق وما أشبه ذلك من الألفاظ التي على صيغة الخبر والمراد بها إيقاع الفعل
فقد اختلف فيها العلماء هل هي إنشاءات أو إخبارات فذهب الجمهور إلى أنها إنشاءات وذهبت
الحنفية إلى أنها إخبارات والصحيح ما ذهب إليه الجمهور والدليل عليه من أربعة أوجه

الأول ان هذه الصيغ اذا قصد بها الوقوع لا يكون لها خارج عن الكلام النفسي اي
يمتنع ان يكون خبرا لما تقدم من ان الكلام هو المحكوم فيه بنسبة خارجية عن
كلام النفس الثاني ان هذه الصيغ لا تقبل صدقا ولا كذبا واذا لم تقبلهما امتنع
كونها خبرا لما تقدم من ان الخبر هو الكلام المحكوم فيه باحتمال الصدق والكذب
الثالث انها لو كانت اخبارا لكانت ماضية لانها على صيغة الفعل الماضي ولو
ولو كانت ماضية لم تقبل التعليق على شرط مستقبل لكن يصح تعليقها بالشرط
بالاتفاق كقول القائل لزوجته طلقتك ان دخلت الدار وذلك يدل على انها ليست
اخبارا الرابع انا نقطع بالفرق بين هذه الاخبار وبين الاخبار الاتي
الاتي ان قايلا لو قال طلق زيد زوجته لا يحسن ان يقال له هل قصد ايقاع طلاقها
ام لا بخلاف ما اذا قال الرجل لزوجته التي طلقها طلاقا رجعيا قد طلقتك فانه
يسال عن قصده بهذه الصيغة ايقاع طلقة ثانية او الاخبار عن الطلقة الماضية
فلو كانت هذه الصيغ اخبارا لما سيل عن قصد الوقوع ه وهذا الكلام
عن حقيقة الخبر وما يتعلق به ه المقدمة الثانية في اقسام الخبر وقد
قسمه ثلث قسم القسمة الاول ه قال رحمه الله تعالى الخبر صدق وكذب لان الحكم
اما مطابق للخارج او لا ه الجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه او لا مطابق
مع الاعتقاد ونفيه والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله افترى ه اقول
هذه القسمة الاولى من قسمة الخبر وهي قسمته الى الصادق والكاذب قال الجمهور اقسام خ
الخبر ينقسم الى الصدق والكذب ولا واسطة بين هذين القسمين لان الخبر اما ان يكون
مطابقا للمخبر عنه او لا يكون مطابقا فان كان مطابقا للمخبر عنه فهو الخبر الصادق
وان لم يكن مطابقا له فهو الخبر الكاذب ه وقال ابو عثمان الجاحظ وتبعه عليه
كثير من شيوخ المعتزلة الخبر ينقسم الى ثلثة اقسام صادق وكاذب وما ليس بصادق
ولا كاذب لان الخبر اما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او لا يكون فان كان مطابقا فاما ان
يكون مع اعتقاد كونه مطابقا او لا مع اعتقاد كونه مطابقا فان كان الاول فهو الخبر
الصادق وان كان الثاني فليس بصادق ولا كاذب

وان

وان لم يكن مطابقا للمخبر عنه فاما ان يكون مع اعتقاد كونه غير مطابق او مع اعتقاد
كونه مطابقا ه فان كان الاول فهو الخبر الكاذب وان كان الثاني فليس بكاذب ولا صادق
القسم الثاني من كل القسمين المذكورين ليس بصدق ولا كذب وهو المراد بقوله فالثاني
فيهما ليس بصدق ولا كذب اي في القسمين المذكورين ه قال رحمه الله تعالى لقوله افترى
على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر ولا يكون صدقا لانهم لا يعتقدونه واجيب بان
المعنى افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لا افتراء له او قصد او لم يقصد لجنونه ه قالوا قالت عائشة
ما كذب ولكنه وهم ه واجيب بتاويل ما كذب عمدا وقيل ان كان معتقدا فصدق والا فكذب
لقوله ان المنافقين لكاذبون ه واجيب لكاذبون في شهادتهم وفي انطقة ه اقول
احتج الجاحظ على مذهبه بالمنقول والمعقول ه اما المنقول فمن وجهين الاول قوله
نقل حكاية عن الكفار في قولهم عن النبي صلى الله عليه وسلم افترى على الله كذبا ام به جنة
ووجه الاحتجاج بالاية ان مراد الكفار حصر دعوى الرسول عليه السلم النبوة في الكذب
والجنة وليس اخباره بالنبوة حال جنونه كذبا لان الكفار جعلوه في مقابلة الافتراء الذي
هو الكذب والشيء لا يكون غير مقابله ولا صدقا لانهم لا يعتقدون صدقه على كل تقدير
فاخباره بالنبوة حال جنونه ليس صدقا ولا كذبا فثبت ان ثم قسما ثالثا متوسطا بين
الصدق والكذب وهو المدعى ه والجواب ان قصد الدلالة على مدلول اللفظ شرط
في كونه خبرا حتى ان صيغة الخبر لو صدرت من غير قصد لم تكن خبرا كالصادرة عن النايم
والساهي واذا كان كذلك فمراد الكفار ان ما اتى به الرسول اما ان يكون كذبا او ليس بخبر فحصروا
ما اتى به في دعوى النبوة في هذين القسمين فيكون تقدير كلامهم هو واحد تاويلين
التاويل الاول ان المعنى افترى على الله كذبا ام لم يفتر فان افترى فهو كاذب وان لم يفتر وهو
ليس صادقا عندهم فيكون مجنونا لان من لا يكون مفتريا في كلامه ولا صادقا فيه
مع كونه ليس بساه ولا نايم فهو مجنون ونطق المجنون بصيغة الخبر لا يكون خبرا لما تقدم
من ان شرط الخبر قصد الدلالة على مخبره والمجنون ليس له قصد صحيح فلا يكون نطقه
بالصيغة خبرا ه التاويل الثاني ان يكون المعنى اقصد الرسول عليه السلم بكلامه الدلالة
على ما ادعاه من النبوة او لم يقصد الدلالة فان

قصد فهو كاذب بزعمه وإن لم يقصد فيكون مجنونا لأن من لا قصد له في كلامه
مع كونه ليس بساهي ولا نائم فهو مجنون وكلام المجنون ليس بخبر كما تقدم رد الثاني بما
روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه فلما بلغ
ذلك عائشة رضي الله عنها أنكرته وقالت يرحم الله ابن عمر كيف يقول هذا والله تعالى يقول
ولا تزر وازرة وزر أخرى لكن ما كذب والله ابن عمر ولكنه وهم فقد جعلت عائشة
رضي الله عنها الوهم مغايرا للكذب وهو مغاير للصدق فثبت قسم ثالث متوسط
بين الصدق والكذب وهو المطلوب والجواب أن قول عائشة رضي الله عنها يؤول
بمعنى أن ابن عمر لم يكذب متعمدا أما أنها جعلته قسما مغايرا للكذب فلا هذا ما احتج
به الجاحظ ومن وافقه من المنقول وعليه اقتصر المصنف وأما المعقول فمن ثلثة
أوجه ولم يتعرض المصنف لشيء منها ومما أنا أذكرها الأول أن من غلب على ظنه
أن زيدا في الدار فأخبر عن كونه في الدار ثم ظهر أنه ليس فيها لم يقل أحد أنه كذب
في هذا الخبر فلا يكون كذبا وليس بصدق لأنه غير مطابق لما هو الواقع في نفس الأمر
فثبت أن ثم قسما ثالثا متوسطا بين الصدق والكذب والجواب أنا لا نسلم
أنه ليس بكذب بل هو كذب لا يقال لو كان كذبا لترتب عليه الإثم لكن الإجماع
منعقد على أنه لا يأثم لعدم القصد لأنا نقول الكذب تارة يكون عمدا وتارة يكون
سهوا بدليل قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فمفهوم
هذا الخبر أن الكذب قد يكون بدون العمد وإذا كان كذلك الكذب تارة يكون عمدا وتارة
يكون سهوا فالإثم إنما يترتب عليه إذا كان عمدا أما إذا كان سهوا فلا إثم عليه الثاني
أن أكثر العمومات الواقعة في القرآن مخصصة وأكثر الإطلاقات فيه مقيدة فلو كان
الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه كذبا للزم تطرق الكذب إلى كلام الله تعالى وهو محال
والجواب أن العمومات والمطلقات الواقعة في القرآن أنها لم تكن مستعملة في ظواهرها
لأنها مصروفة عن حقيقة اللفظ إلى مجازه وصرف اللفظ عن أحد مدلوليه إلى الآخر
لا يكون كذبا وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الألفاظ المشتركة أو المجازية ولهذا فإن من
أخبر بلفظ مشترك وأراد به بعض مدلولاته دون البعض كما لو قال رأيت عينا

وأراد الجارية دون الباصرة أو بالعكس فلا يعد كاذبا وكذلك من أخبر بلفظ هو حقيقة
في شيء ومجاز في آخر وأراد به معناه المجازي دون الحقيقي كما لو قال رأيت أسدا وأراد
حمله على المعنى المجازي الذي هو الرجل الشجاع فإنه لا يعد كاذبا أيضا الثالث أنه إذا
جاز أنه يعرض في بعض الاعتقادات واسطة بين كونه علما وبين كونه جهلا مركبا
ولا يوصف تلك الواسطة بكونها علما ولا جهلا كاعتقاد العامي المقلد وجود الإله
تعالى جاز أن يفرض بين الصدق والكذب خبر ليس بصدق ولا كذب والجواب
أنه لا يلزم من انقسام الاعتقاد إلى العلم والجهل والحالة متوسطة بينهما ليست
بعلم ولا جهل مركب انقسام الخبر إلى الصدق والكذب وإلى ما ليس بصدق ولا كذب
إذ هو قياس تمثيلي من غير جامع ولو كان ذلك كافيا للزم أن يكون بين النفي والإثبات
واسطة وهو محال وهذه الأوجه الثلثة التي ذكرنا أن الجاحظ احتج بها من
المعقول ذكرها صاحب المحصول الأولين منها ولم يجب عنها وذكر صاحب الأحكام
الوجه الثالث قوله وقيل إن كان معتقدا فصدق وإلا فكذب أي من العلماء
الذين قالوا الخبر ينقسم إلى الصدق والكذب لا غير من قال المخبر إما أن يكون معتقدا الصحة
ما أخبر به أو لا يكون معتقدا الصحة فإن كان معتقدا الصحة ما أخبر به فإما أن
يكون مطابقا أو لا يكون مطابقا فإن كان مطابقا فصدق وإلا فكذب وإن لم يكن
معتقد الصحة ما أخبر به فكذب سواء طابق أو لم يطابق فالنزاع بين هذه الفرقة
وبين الجمهور في قسم واحد وهو الخبر الذي يكون المخبر لا يعتقد صحته مع كونه مطابقا
فالجمهور يقولون إنه صدق لكونه مطابقا وهذه الفرقة تقول إنه كذب لكون المخبر
لا يعتقد صحته والنزاع بينهم وبين الجاحظ فيه أيضا فإن الجاحظ يقول إنه ليس بصدق
ولا كذب وهم يقولون إنه كذب احتجوا بقوله تعالى إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد
إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون فكذبهم الله تعالى في
شهادتهم وإن كان قولهم صادقا مطابقا وما ذاك إلا لعدم اعتقادهم صحة ما شهدوا
به والجواب أن الله تعالى إنما كذبهم في شهادتهم لكونهم منافقين والنفاق من أعظم
الفسق والفاسق لا تقبل شهادته فتكذيبهم إنما هو من باب رد الشهادة بالفسق
قوله وهي لفظية أي الخلاف في

هذه المسألة لفظية لأن النزاع فيها ليس راجعا الى المعنى بل الى اللفظ وهذا هو اختيار
صاحب المعتمد وصاحب المحصول وصاحب الاحكام واكثر المحققين وبيان كون الخلاف
لفظيا انا نعلم بالبديهة ان كل خبر اما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او لا يكون فان اريد
بالصدق الخبر المطابق كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة بين الصدق والكذب وان
اريد بالصدق ما يكون مطابقا مع كون المخبر عالما بكونه مطابقا وبالكذب ما لا يكون
مطابقا مع كون المخبر عالما بكونه غير مطابق وجب القطع باثبات قسم ثالث وهو الخبر الذي
لا يعلم قائله انه مطابق ام لا فثبت ان الخلاف لفظي القسمة الثانية
قال رحمه الله تعالى وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد منهما
فالاول ضروري بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى ورسوله
والاجماع والموافق للنظري والثاني المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه
كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب وقد يشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه
فكذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه يشتبه بمثله
في النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم واما كذب المدعي للعادة وينقسم الى
متواتر واحاد اقول هذه هي القسمة الثانية من قسم الخبر وهو ان الخبر اقسام
ينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فهذه ثلثة
اقسام القسم الاول ما يعلم صدقه وهو ينقسم الى ما يحصل به علم ضروري والى
ما يحصل به علم نظري اما ما يحصل به علم ضروري فهو اما ان يحصل ذلك العلم
الضروري بنفس الخبر كخبر اهل التواتر او بغيره كالخبر الموافق للضروري كخبر من وافق
خبره خبر اهل التواتر او وافق دليله دليل العقل واما ما يحصل به علم نظري فكخبر
الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم فيما يخبر به عن الله تعالى وخبر اهل الاجماع
وخبر من اخبر الله تعالى عنه او رسوله او اهل الاجماع انه صادق والخبر الموافق للنظري
القسم الثاني ما يعلم كذبه وهو الخبر المخالف لما علم صدقه بضرورة العقل
او نظره او بالحس او باخبار التواتر او بالنص القاطع او بالاجماع القاطع وما
صرح الجمع الذي لا يتصور تواطيهم على الكذب بتكذيبه فهو من هذا القسم

قول من لم يكذب قط فيما اخبر به انك كاذب فخبره ذلك كاذب لان المخبر عنه ليس
هو نفس هذا الخبر لان الخبر يجب ان يكون مغايرا للمخبر عنه وليس المخبر عنه ما سبق من
من اخباره لانها لا توصف بصدق ولا كذب فلم يبق غير الاخبار الاتية وقد كان صادقا قا
فيما يخبره عنها بانه كاذب فيتعين ان يكون كذبا القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا
كذبه وهو على انواع منه ما يظن صدقه كخبر من هو مشهور بالعدالة والصدق وعلى
هذا اكثر الاخبار الواردة في احكام الشرع والعبادات ومنها ما يظن كذبه
كخبر من هو مشهور بالكذب والفسوق ومنه ما يشك في صدقه وكذبه ويتساوى
الاحتمالين فيه كخبر من لم يعلم حاله ولم يشتهر امره بصدق ولا كذب قوله ومن قال
كل خبر لم يعلم صدقه الى قوله وينقسم الى متواتر اي قول من قال كل خبر لم يعلم صدقه فهو
كذب قطعا لانه لو كان صادقا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل عليه ولهذا فان [?] سد
مدعي الرسالة اذا لم تظهر على يده معجزة تدل على صدقه فانه يقطع بكذبه قوله فا[?]
والدليل على فساده من وجهين الاول انه فاسد بمثله في النقيض وهو ان يقال لو كذبا
كان خبر من لم يعلم حاله كاذبا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل يدل على كونه كذبه
الثاني انه يلزم مما ذكره هذا القايل ان نقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع
على صدقه وتكفير كل مسلم لم يقم الدليل القاطع على ايمانه واما قطع بكذب مدعي
الرسالة اذا لم تظهر المعجزة على يده فبالنظر الى العادة لا بالنظر الى العقل لان الرسالة عن
الله تعالى على خلاف العادة فالعادة تقتضي تكذيب من يدعي ما يخالف الفهام من غير دليل وليس
كذلك الصدق في الاخبار عن الامور المحسوسة فانه غير مخالف للعادة القسمة
الثانية قال رحمه الله تعالى وينقسم الى متواتر واحاد اقول هذه هي القسمة الثا لثة
من قسم الخبر وهي قسمته الى المتواتر والاحاد والنظر في هذين القسمين هو المقصود اقسام
الاعظم من هذا النوع واذا كان كذلك وجب ان نرتب الكلام فيهما على فصلين الفصل
الاول في المتواتر والفصل الثاني في الاحاد الفصل الاول في المتواتر ويحتوي
على مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي تعريف حقيقته قال رحمه الله تعالى
المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج ما علم صدقهم ها
فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيره

مشتق

لمشتق

أقول المتواتر اسم مفعول يشتق من التواتر ولا يعرف المشتق الا بعد معرفة
منه فينبغي ان يعرف التواتر اولا ثم المتواتر ثانيا ❊ اما التواتر فله معنيان لغوي
وشرعي ❊ اما اللغوي فهو عبارة عن تتابع اشياء واحدا بعد واحد بينهما مهلة
ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا اي واحدا بعد واحد بمهلة ❊ واما
الشرعي فقال صاحب المحصول التواتر خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم
وهو غلط لان الذي ذكره حد الخبر المتواتر لا حد التواتر وفرق بين التواتر والمتواتر
والحق ان التواتر في الشرع عبارة عن تتابع الخبر عن اقوام يفيد العلم بمخبره ❊ واما
المتواتر فهو في اللغة عبارة عن الخبر الوارد على لسان اقوام واحدا بعد واحد بمهلة
واما في الشرع فقد قال بعض اصحابنا انه الخبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره وهو باطل
لانه يدخل فيه خبر الواحد الصادق كيف كان فهو حد الحد بدون المحدود فلا يكون
مطردا مع ان فيه زيادة غير محتاج اليها وهو قولهم العلم اليقيني فان احدهما كاف عن
الآخر ❊ والاولى في تعريفه ما ذكره المصنف وهو ان المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه فقوله خبر كالجنس للمتواتر والآحاد ❊ وقوله جماعة احتراز عن
خبر الواحد ❊ وقوله مفيد احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم ❊ وقوله بنفسه
احتراز عن خبر جماعة علم صدق خبرهم بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عن الخبر المتواتر
عادة وغير عادة كخبر جماعة وافق خبرهم دليل العقل او دل قول الصادق على صدقه
كما سبق هذا بيان المقدمة واما المباحث ففي البحث الاول في كون المتواتر يفيد
العلم ❊ قال رحمه الله تعالى وخالف السمنية في افادة المتواتر وهو بهت فانا نجد
العلم ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والخلفاء بمجرد الاخبار وما يوردونه
من انه كاكل طعام والجملة مركبة من الواحد ويؤدي الى تناقض المعلومين والى
تصديق اليهود والنصارى في لا نبي بعدي وبانا نفرق بين الضروري وبينه ضعيف وبان
الضروري يستلزم الوفاق مردود ❊ اقول اتفق اكثر العقلاء على ان الخبر المتواتر
يفيد العلم وخالف السمنية في ذلك وهم قوم من سمنات بلا سمنون من بلاد
الهند وقالوا لا يفيد العلم البتة وانما يفيد الظن الغالب القوي ❊ ومنهم من فرق
فقال انه يفيد العلم عن الامور الموجودة في زماننا اما عن الامور

الماضية او القرون الخالية فلا يفيد العلم البتة وهو بهت وعناد محض والدليل على افادته
العلم انا نجد من انفسنا العلم الضروري من البلاد النائية والامم الخالية والانبياء والملوك
والخلفاء والفضلاء المشاهير والوقايع بين السلف الماضين بمجرد ما يرد علينا من الاخبار
كما نجد العلم بالمحسوسات عند ادراكها بالحواس ومن انكر ذلك فقد ظهر جنونه وسقطت
مكالمته ❊ قالت السمنية نحن لا نسلم ان الظن الغالب القوي الذي لا يكاد يتميز في الاكثر عن اليقين
التام وانما نمنع حصول العلم ❊ والدليل على بطلان ما ذكرتموه من حصول العلم بالخبر المتواتر
من ستة اوجه ❊ الاول ان اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على الاخبار بعمرو لعلم مع
اختلاف الاغراض والامزجة والآراء وقصد الصدق والكذب بغير متصور كما لا يتصور
اتفاق اهل بلد من البلاد العظيمة على اكل طعام واحد معين او على حب الخبز فقط او على
حب الشيء فقط وهذا معنى قوله كاكل طعام ❊ والثاني ان كل واحد من هؤلاء
الخلق الكثير الذين اخبروا بهذا الخبر يجوز عليه الكذب بتقدير انفراده كما لا يجوز عليه
الصدق فلو امتنع الكذب عليه حالة الاجتماع لانقلب الجايز ممتنعا وهو محال واذا
كان الكذب على كل واحد واحد والجملة مركبة من الواحد جاز الكذب على الجملة ومن تجوز
الكذب عليه لا يكون خبره مفيدا للعلم ❊ وهذا معنى قوله والجملة مركبة من
الواحد ❊ الثالث لو ان الخبر المتواتر لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين لان جماعة
لو اخبروا عن زيد بانه كان في وقت كذا ميتا واخبر جماعة اخرى مساوية لتلك
الجماعة في جميع الصفات المعينة بان زيدا كان في ذلك الوقت بعينه حيا فان حصل
العلم بالخبرين لزم اجتماع العلم الضروري بموت زيد وحياته في وقت واحد معين
وهو محال ❊ ولئن حصل العلم باحد الخبرين دون الآخر فلا اولوية مع تساوي الخبرين
في الكمية والكيفية وهذا معنى قوله ولادى الى تناقض المعلومين ❊ الرابع ان الخبر
المتواتر لو افاد العلم لادى الى تصديق اليهود فيما ينقلونه عن موسى والنصارى فيما
ينقلونه عن عيسى من الامور المكذبة لنبينا صلى الله عليه وسلم من قول موسى وعيسى لا
نبي بعدي وقد دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيهما ❊ وهذا معنى قوله وتصديق
اليهود والنصارى في لا نبي بعدي ولادى الى تصديقهم في ذلك ❊ الخامس انه
لو حصل العلم الضروري عقيب الخبر المتواتر لما وقعت التفرقة بينه وبين غيره

من الضروريات لأن البديهة شاهدة بأنا نفرق بين ما يحصل لنا بخبر التواتر
وبين علمنا بأن النفي والاثبات لا واسطة بينهما وبأن الضدين لا يجتمعان وبأن الشخص
الواحد في الوقت الواحد لا يكون في مكانين فلو كان ما يحصل عقيب التواتر علماً ضرورياً
لما حصلت التفرقة بينه وبين غيره من الضروريات لأن الضروريات لا تختلف وهذا
معنى قوله وبأنا نفرق بين الضرورية وبقية ضرورة ٥ السادس أن خبر التواتر لو
أفاد العلم الضروري لما خالفناكم فيه لأن العلم الضروري يستلزم وفاق جميع
العقلاء وهو منتف فلا يكون علماً ضرورياً وهذا معنى قوله ولأن الضرورة تستلزم
الوفاق ٥ قوله من بعده هو خبر المبتدأ أي هو ما يوردونه أي ما يوردونه
من الوجوه الستة المذكورة من بعده وبيان رده تارة من جهة الاجمال ٥ وتارة
من جهة التفصيل اما من جهة الاجمال فلأن ما ذكروه تشكيك في البديهيات فلا
يقبل ٥ واما من جهة التفصيل فالجواب عن الأول ما سبق في بيان تصور الاجماع
والجواب عن الثاني أن كل ما كان ثابتاً للآحاد الجملة وجائزاً عليها لا يلزم أن يكون ثابتاً
للجملة وجائزاً عليها بدليل ما من واحد من العدد من معلومات الله تعالى الا وهو متناه وجميع
معلوماته غير متناهية وما من واحد من أجزاء العشرة الا وهو فرد والجملة ليست
بفرد وما من واحد من أفراد الجملة الا وهو جزء من الجملة والجملة ليست جزءاً من الجملة
وما من خشبة أو لبنة داخلة في مسمى الدار الا وهي جزء منها وليست داراً والمجموع
من الكل دار ٥ والجواب عن الثالث أنه فرض محال بل مهما أخبر جماعة بما يحصل
منه العلم بالخبر امتنع أخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الأحوال بما يناقض
ذلك ٥ والجواب عن الرابع أنا لا ندعي أن خبر كل جماعة متواترة ولا أن خبر كل جماعة
يحصل منه العلم بل الذي ندعيه أن العلم قد يحصل بخبر جماعة ولا يلزم من ذلك أن يكون
خبر كل جماعة محصلاً للعلم ٥ والجواب عن الخامس أن ما ذكروه إنما يصح أن لو
ادعينا أن العلم بخبر التواتر من الأمور البديهية وليس كذلك واذا كان كذلك فلا يخرج
عن كونه علماً لتقاصره عن العلوم البديهية ٥ والجواب عن السادس أنه مكابرة
وعناد وجحد ٥ ثم نقول لهم لو كان خلافكم

لنا مانعاً من كونه علماً ضرورياً لكان خلاف السوفسطائية لكم في حصول العلم
في المحسوسات مما يخرجه عن كونه علماً ضرورياً فكل ما هو جوابكم عن هذا الالزام فهو
بعينه جوابنا لكم ٥ البحث الثاني في العلم الحاصل عن خبر التواتر هل هو ضروري أو
نظري ٥ قال رحمه الله تعالى والجمهور على أنه ضروري والكعبي والبصري نظري ٥ وقيل
بالتوقف لنا لو كان نظرياً لافتقر الى توسط المقدمتين ولشاع الخلاف فيه عقلاً ٥
أقول ذهب الجمهور من الفقهاء وأكثر المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة الى أن العلم
الحاصل عن خبر التواتر ضروري ٥ وذهب الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والدقاق
من اصحاب الشافعي الى أنه نظري ٥ وذهب الغزالي الى أنه ضروري بمعنى أنه لا يحتاج في
حصوله الى الشعور بواسطة بل الواسطة حاصلة في الذهن وليس هو ضرورياً بمعنى
أنه حاصل من غير واسطة فجعله قسماً ثالثاً مغايراً للضروري والنظري ٥ فجعل قوله
يكون من القضايا التي قياساتها معها ٥ وذهب امام الحرمين الى أن العلم الحاصل عن
التواتر انما هو بالقرائن ٥ وذهب الشريف المرتضى من الامامية الى الوقف وتابعه على ذلك
صاحب الاحكام ٥ احتج الجمهور بوجوه الأول أنه لو كان نظرياً لافتقر الى توسط
المقدمتين في الذهن احداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على
الكذب جامع وثانيهما أنهم اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى توسط
هاتين المقدمتين وكل ما لا يفتقر الى توسط المقدمتين فليس بنظري ولهذا يحصل العلم
التواتري لمن ليس له أهلية لترتيب المقدمتين على وجه صحيح كالعوام والصبيان ٥ ولقائل
أن يقول هذا الدليل ضعيف لأنا لا نسلم أن العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر ضروري ولم
لا يجوز أن يكون نظرياً ٥ قوله لو كان نظرياً لافتقر الى العلم بتوسط المقدمتين ٥ قلنا
ما الذي تعني بتوسط المقدمتين فان عنيت به ترتيبهما الترتيب الخاص فلا نسلم أن ذلك
لازم في حصول كل علم نظري ٥ بل من العلوم النظرية ما يكون مقدماته بديهية وإن
عنيتم به استحضارهما في الذهن فلا نسلم أن المتواتر لا يفتقر الى توسطهما بل
هو مفتقر الى ذلك لأن المتواتر من القضايا التي قياساتها معها ٥ كما تقدم ٥ وأما
حصول العلم التواتري للعوام والصبيان فلأن العلم النظري ينقسم الى ما مقدماته
المفضية اليه ضرورية فيكون جلياً والعلم الحاصل عن الخبر المتواتر من القسم الثاني

دون الأول فلذلك استوى فيه العوام والصبيان ٥ الثاني أن العلم الحاصل من الخبر
المتواتر لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه بين العقلاء كما في ساير النظريات وحيث
لم يقع فيه خلاف الامر معا بد كان ضروريا كالعلم بالمحسوسات وهذا معنى قوله
ولساغ الخلاف فيه عقلا أي لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه عقلا وللقايل ان
يقول وهذا ضعيف ايضا لانا لا نسلم ان كل نظري يسوغ الخلاف فيه عقلا
بل العلوم النظرية منها ما يكون مقدماتها ضرورية فيمتنع الخلاف فيها كساير
مسايل المنطق والحساب ومنها ما تكون مقدماتها نظرية فيكون الخلاف فيها سايغا
وقد تقدم ان العلم الحاصل عن الخبر المتواتر من القسم الأول دون الثاني ومن
الوجهان مما اللذان ذكرهما المصنف ٥ الثالث ان العلم التواتري لو كان نظريا
لانتفى بالشبهة لكنه لا ينتفي بالشبهة فدل على انه ضروري ٥ وللقايل ان يقول
وهذا ضعيف ايضا لان الذي ينتفي بالشبهة من العلوم النظرية انما هو ما يكون
مقدماته نظرية اما ما تكون مقدماته ضرورية فلا ينتفي بالشبهة ٥ قال
رحمه الله تعالى ابو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا يحصل الا بعد علم انه من المحسوسات
وانهم عدد لا حامل لهم وان ما كان كذلك ليس بكذب فيلزم النقيض ٥ واجيب بالمنع
بل اذا حصل علم انهم لا حامل لهم لا انه مفتقر الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري
وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري ٥ قالوا لو كان ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة
قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته ٥ اقول
لما ذكر ادلة الجمهور شرع يذكر ادلة القايلين بانه نظري وقد احتجوا على ذلك
بوجوه الأول ما احتج به ابو الحسين البصري وهو انه قال لو كان العلم الحاصل عن الخبر
المتواتر ضروريا لما افتقر الى ترتيب علوم لغو لكنه يفتقر الى ذلك فدل على انه نظري
اما افتقاره الى علوم لغو فلانه لا يحصل العلم به الا بعد العلم بان المخبر عنه
من الامور المحسوسة وان المخبرين عدد لا حامل لهم على الكذب وان كل من كان كذلك ليس
بكذب فيلزم النقيض وهو ان يكون صدقا ومهما اختل شي من هذه الامور لم يحصل
العلم بالخبر المتواتر ولا معنى للنظري الا ذلك ٥ والجواب انا لا نسلم ان الجزم العلم
بخبر التواتر يفتقر الى العلم بسبق المقدمات المذكورة بل اذا حصل العلم به حصل
العلم بتلك المقدمات لان العلم به

مفتقر الى سبق العلم بها والعلم بصدق الخبر المتواتر ضروري وصورة ترتيب الدليل
ممكنة في كل ضروري الا ترى انه يمكن ان ترتب دليل هكذا النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان وكل شيين لا يجتمعان ولا يرتفعان فهما متقابلان فينتج ان النفي والاثبات
متقابلان فهذا النفي والاثبات متقابلان امر ضروري وقد امكن ترتيب الدليل فيه
واذا كان ترتيب الدليل ممكن في كل ضروري فلا يلزم من امكان ترتيب تلك المقدمات
ان يكون العلم الحاصل بالتواتر نظري ٥ الثاني لو كان العلم الحاصل عن خبر التواتر ضرورد
لكنا عالمين بماهية ذلك العلم على ما هي عليه بالضرورة كما في ساير العلوم البديهية
لان حصول علم ضروري للانسان وهو لا يشعر به محال ٥ قلنا الجواب انه معارض
بمثله وهو انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا ضرورة وليس كذلك واذا كان ما ذكروه
معارض بمثله فليس احد الامرين اولى من الآخر ٥ على انه يجوز ان يكون اصل الخبر ضرورد
والعلم بصفته التي هي الضرورة غير ضروري ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة
الشعور بصفته التي هي الضرورة ٥ الثالث ان العلم الحاصل عن الخبر المتواتر
لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه كما في غيره من الضروريات لكن العقلاء قد
اختلفوا فيه فدل على انه غير ضروري ٥ والجواب ان الاختلاف فيه لا يدل
على انه غير ضروري والا كان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالضروريات مانعا
من كونها ضرورية وخلاف السمنية في حصول العلم بالخبر المتواتر مانعا وليس كذلك
بالاتفاق ٥ البحث الثالث في شروط التواتر ٥ قال رحمه الله تعالى وشرط
التواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس مستو
في الطرفين والوسط عالمين غير محتاج الى البيان لانه ان اريد الجميع فباطل وان اريد
بعض ولا لازم منها فقد وضابط العلم بحصوله حصول العلم لا ان ضابط حصول العلم
يسبق العلم بها وقطع القاضي بنقص الاربعة وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل
عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون والصحيح يختلف ما حصل العلم عنده
لانا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا ويختلف
باختلاف قراين التعريف واحوال المخبرين والاطلاع عليها وادراك المستمعين
والوقايع ٥ اقول القايلون بان الخبر المتواتر يفيد العلم اتفقوا على شروط

واختلفوا في شروطه اما الشروط المتفق عليها فمنها ما يرجع الى المخبرين ومنها ما
يرجع الى المستمعين اما ما يرجع الى المخبرين فاربعة ٥ الاول ان يتعدد المخبرون
تعددا يبلغ بهم الكثرة الى حد يمتنع معه الاتفاق والتواطي على الكذب ٥ الثاني
ان يكونوا مستندين فيما اخبروا به الى الحس لا الى دليل العقل ٥ الثالث ان تستوي طرفاه
الخبر ووسطه في جميع الشروط لان كل خبر من اهل عصر مستقل بنفسه فكانت جميع الشروط
معتبرة فيه ٥ الرابع ان يكونوا عالمين بما اخبروا به غير ظانين وهذا الشرط جعله بعض شراحه
صاحب الاحكام ومنع المصنف كونه شرطا وهو معنى قوله غير محتاج اليه اي
كون المخبرين عالمين بما اخبروا به غير محتاج اليه لانه ان اريد ان جميع المخبرين في
الطرفين والوسط لا بد وان يكونوا عالمين فيما اخبروا به فباطل لانه قد لا يكون الجميع
عالمين وان اريد بعضهم فلازم مما قيد في الشرط الثاني وهو ان يكون خبرهم
مستندا الى الحس ولقائل ان يقول اما الاول فضعيف لانه اذا كان بعضهم ظانا
لم يحصل العلم بخبره ٥ واما الثاني فلانه وان كان حصول البعض لازما من الشرط الثاني
لكنه مذكور بالالتزام فصرح به ليكون مذكورا بالمطابقة ٥ واما ما يرجع الى
المستمع فشرطان ولم يتعرض المصنف لذكرهما ومما اذكرهما الاول ان يكون
المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به ٥ الثاني ان يكون غير عالم به قبل ذلك والا كان
فيه تحصيل الحاصل قوله وضابط العلم حصوله اي بحصول الشروط المذكورة
حصول العلم اعلم ان كل من زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط تقدم العلم
بهذه الشروط على حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري لم يشترط تقدم العلم
بها بل ضابط العلم بهذه الشروط عنده حصول العلم بخبر التواتر لان ضابط حصول العلم
بخبر التواتر سبق العلم بهذه الشروط ٥ ثم اختلف هولاء في اقل عدد يحصل به العلم
فقيل خمسة لان ما دون الخمسة الاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين
لتحصيل غلبة الظن كما في الشهادة على روية الزنا فلو كان العلم حاصلا بقول الاربعة
لما كان كذلك وقطع القاضي ابو بكر بكون الاربعة عددا ناقصا وتردد في الخمسة ٥ وقيل اقل
ذلك اثنا عشر على عدد نقباء بني اسرائيل على ما قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا

لان خبر كل العلل

اذا كان استنادهم
الى الحس كيف يتصورون
منهم الظن وكيف يجعل صاحب
العلم شرطا رابعا وقد
جعل الاستناد الى الحس
شرطا ثانيا لاول ان يجعل
الشروط ثلثة والكلام
فيه هنا الاتفاق وله
مكان لغرا

فلولا ان خبرهم يفيد العلم للجاهلين والا لما بعثهم ٥ وقيل اقله عشرون لقوله تعالى ان
تكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فلولا ان خبرهم يفيد العلم والا لما خصهم بذلك
وقيل اقله اربعون لقوله عليه خير السرايا اربعون فلولا ان خبرهم يفيد العلم بدعوى
الرسول النبوة للمشركين والا لما امر منهم بقتالهم ٥ وقيل سبعون لقوله تعالى عليه السلام ولغيره
موسى قومه سبعين رجلا فلولا ان خبرهم يفيد العلم لبني اسرائيل بتعدد عهدهم
من الميقات والا لما خصهم بذلك ليعلم المشركون ما اخبروا به ٥ وقيل اقله ان يكون عددهم
على عدد اهل بيعة الرضوان لقوله تعالى لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
وهذه الاقوال كلها اقوال باطلة وحكايات فاسدة لان بعضها يعارض بعضا وهي غير
مناسبة للمطلوب لانه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان يفرض انه لا
يحصل العلم بمجرد ذلك العدد بعينه لقوم اخرين بل ولو اخبروا بغيبتهم بواقعة اخرى لم
يحصل بها العلم لمن حصل له العلم بخبرهم الاول فلو كان ذلك للعدد هو الضابط لحصول
العلم لما اختلف قوله والصحيح يختلف اي والصحيح انه يختلف باختلاف الاشخاص
والوقايع على حسب ما يحتف بالخبر من القراين قوله وضابطه ما يحصل العلم عنده اي
ضابط عدد التواتر ان يقال هو كل عدد يحصل العلم عنده من اقوال المخبرين لانا نقطع بحصول
العلم لنا بوجود مكة وبغداد وغيرهما من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا
متقدما على هذا العلم ولا متاخرا عنه ٥ ويختلف حصول العلم باختلاف قراين التعريف
واحوال المخبرين والاطلاع عليها وباختلاف ادراك المستمعين وفهمهم
واختلاف الوقايع فعلى كلما ذكرناه يبطل كل قول من الاقوال المتقدمة من تعيين عدد
مخصوص يجوز ان يحصل به العلم ويجوز ان لا يحصل به بل يجوز ان يحصل العلم بخبر
الاربعة وان لا يحصل على حسب ما يحتف به من القراين ٥ تنبيه اذا قلنا ان ضابط
عدد التواتر حصول العلم به فلا يجوز الاحتجاج بالخبر المتواتر على من لم يحصل له
العلم منه وهو واضح ٥ هذا بيان الشروط المتفق عليها ٥ واما بيان الشروط
المختلف فيها ٥ فقال رحمه الله تعالى وشرط قوم الاسلام والعدالة

لاخبار النصارى بقتل المسيح، وجوابه اختلال في الاصل والوسط. شرط
قوم ان لا يحويهم بلد، وقوم اختلاف الدين والوطن، والشيعة المعصوم
دفعا للكذب، واليهود اهل الذلة فيهم دفعا للتواطئ لخوفهم، وهو فاسد.
اقول لما ذكر الشروط المتفق عليها شرع يذكر الشروط المختلف فيها وهي
خمس. الاول شرط قوم اسلام المخبرين وعدالتهم لان الكفر عرضة للكذب والتحريف
والاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق في القول ولهذه العلة لم يحصل لنا
العلم بما نقله النصارى مع كثرتهم كثرة يمتنع معها التواطؤ على الكذب حيث
اخبروا باجمعهم بقتل المسيح ونقل ذلك خلفهم عن سلفهم نقلا متواترا فلولا ان الاسلام
والعدالة شرط في خبر التواتر والا لافاد خبرهم العلم بما نقلوه وهو باطل والجواب
ان عدم حصول العلم باخبار النصارى ليس لعدم اسلامهم بل لانه وقع اختلال الاصل
والوسط لان النصارى كانوا في ابتداء الامر كانوا قليلين جدا بحيث لا يمتنع تواطئهم
على الكذب او لان المسيح شبه لهم فنقلوا قتل الشخص المشبه بالمسيح وصلبه اعتقادا
منهم ان المشبه بالمسيح هو المسيح وقد افصح الوحي بذلك حيث قال ولكن شبه لهم
الثاني شرط قوم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو باطل لان اهل بغداد اذا
اخبرونا بواقعة محسوسة حدثت بينهم حصل العلم بخبرهم مع انهم يحويهم بلدهم
ومع حصر عددهم. الثالث شرط قوم اختلاف النسب والدين والوطن وهو
باطل لانا لو قدرنا ان اهل بلد اتفقت انسابهم ودينهم واخبروا بقضية شاهدوها
يحصل لنا العلم بخبرهم. الرابع شرط الشيعة وابن الراوندي ان يكون الامام المعصوم
في خبر التواتر حتى لا يتفقوا على الكذب وهو باطل لانه ان علمت عصمته سقط
اعتبار غيره لحصول العلم بخبر المعصوم فلا يكون للتواتر معنى وان لم تعلم عصمته
لم يظهر الاشتراط لانه لكونه غير متميز عن غيره. كيف ولو اتفق اهل بلاد من بلاد
الكفر على الاخبار عن قتل ملكهم او اخذ مدينة من بلادهم يحصل لنا العلم
بخبرهم مع انهم كفار فضلا عن كونهم مسلمين. الخامس شرط اليهود في
خبر التواتر ان يكون في المخبرين اهل الذلة والمسكنة لانه اذا لم يكن فيهم مثل

النسب ح

ان النصارى حين تلك الواقعة لم يحضرها منهم احد وانما اخبر بذلك جماعة من اليهود فقط ثم تلقاه طائفة قليلة من النصارى عنهم فالنصارى لم يحضروا المشبه ولما كانوا شرذمة في غاية الخوف والذل ولم يكن منهم في ذلك الوقت لو امكنهم الاجتماع مستحيل من مثلهم التواطؤ على الكذب والله تعالى اعلم

هؤلاء فلا يؤمن تواطئهم على الكذب لغرض من الاغراض بخلاف ما اذا كان فيهم اهل
الذلة والمسكنة فان خوف مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم منه ولو صح لهم هذا الشرط لحصل
غرضهم من ابطال العلم بخبر التواتر من معجزات عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام حيث انهم
لم يدخلوا في الاخبار بهما وهم اهل الذلة والمسكنة. وهذا الشرط باطل لما نجد من
انفسنا من حصول العلم باخبار الاكابر والاشراف والعظماء اذا اخبروا عن امر
محسوس وكانوا جمعا عظيما بل ربما كان حصول العلم بخبرهم اسرع من حصوله بخبر اهل الذلة
والمسكنة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة الفقراء واهل الخسة بهم
قال رحمه الله تعالى وهو فاسد اي كل شرط من هذه الشروط الخمسة فاسد. البحث
الرابع وقول القاضي وابي الحسين كل عدد افاد خبرهم العلم بواقعة لشخص فمثله يفيد
بغيرها لشخص صحيح ان تساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة. اقول
قال القاضي ابو بكر وابو الحسين البصري كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثل ذلك
العدد يفيد خبرهم العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر. قال المصنف وهذا الذي قالاه صحيح
لكن لا مطلقا بل بشرط ان يتساوى العدد اللازم من كل وجه في القرائن العائدة الى
احوال المخبرين واستواء السامعين في قوة سماع الخبر وفهم مدلوله وذلك بعيد
عادة لا يكاد يوجد فهو من ابطال المباحث. واما المسالة في التواتر المعنوي قال
رحمه الله تعالى مسالة اذا اختلف المتواتر في الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه
بتضمن او التزام كوقائع علي رضي الله عنه وحاتم. اقول اذا اختلف لفظ اهل التواتر
في الوقائع التي اخبروا عنها مع اتفاق جميع الفاظهم على معنى كلي مشترك بين تلك الوقائع
فالمعلوم ما اتفقوا عليه من المعنى المشترك اما بالتضمن ان كان المعنى المشترك داخلا في
الوقائع او بجهة الالتزام ان كان خارجا عنها لازما لها وذلك كما لو روي ان حاتما وهب
عشرة من العبيد وانه وهب خمسة من الابل وانه وهب عشرين ثوبا ولا يزال
كل واحد من المخبرين من هذا الجنس بواقعة الى ان يتكرر الوقائع تكررا يمتنع الكذب على
جميعها عادة فان مجموع هذه الاخبار يدل على سخاوة حاتم دلالة يحصل لنا العلم بتلك
السخاوة وان كانت تلك الروايات مختلفة فجميعها دال على قدر مشترك وهو السخاء

لعله انما اراد اهل الذلة لحشمهم من الاشكال ولان اهل الشرف لا يتصور وقوع ذلك بينهم

تكرر ح

وكذلك أيضا لو روى واحد أن عليا عليه السلم قاتل مائة فمن معه ولو أنه حمل
على خيبر فغلبهم، ولو أنه لقي بنفسه في جيش عظيم وحمله وتكرر الوقايع أيضا
تكثر أعني الكذب على جميعها عادة فإن مجموع تلك الأخبار يحصل لنا العلم بشجاعته
على غير أن حصول العلم من التواتر الأول أسهل من الثاني لأن دلالة الأول ومعناه بخلاف
الثاني فإن معناه وإن كان واحدا فألفاظه مختلفة، وهذا آخر الكلام في التواتر

الفصل الثاني في أخبار الآحاد ويحتوي على مقدمة وثلثة أنظار أما المقدمة
فتعريفه وتحقيقه قال رحمه الله تعالى خبر الواحد ما لم ينته إلى التواتر وقيل ما أفاد
الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن وطرده بالقياس والمستفيض ما زاد نقلته على
ثلثة، أقول لما فرغ من الكلام على الخبر المتواتر شرع يتكلم على خبر الواحد وقد
عرف الواحد بأن قال هو كل خبر لم ينته إلى التواتر، فقوله كل خبر جنس لخبر الواحد
والتواتر، وقوله ما لم ينته إلى التواتر يخرج الخبر المتواتر، وعرفه بعض أصحابنا
فقال خبر الواحد ما أفاد الظن وهذا التعريف غير منعكس ولا مطرد، أما أنه غير
منعكس فلأنه يخرج منه خبر الواحد الذي لا يفيد الظن وينتفي الحد ولا ينتفي المحدود
فلا يكون منعكسا. وأما أنه غير مطرد فلأنه يدخل فيه القياس فإنه مفيد للظن
وليس بخبر فيوجد الحد ولا يوجد المحدود فلا يكون مطردا، كيف علق التعريف بإفادة
الظن تعريف بما هو متردد بين العلم ومقابله كما في قوله الذين يظنون أنهم ملاقوا
ربهم أي يعلمون وبين ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر في النفس من غير قطع والحدود
مما يجب صونها عن الألفاظ المشتركة لافتقارها إلى القرينة وإخلالها بالتفاهم.
إذا عرفت هذا فاعلم أن خبر الواحد ينقسم إلى ما لا يفيد الظن أصلا وهو
ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء وإلى ما يفيد الظن وهو ترجيح أحد الاحتمالين
على الآخر في النفس من غير قطع، ثم هذا القسم المفيد للظن إن نقله جماعة يزيد
عددهم على ثلثة كالأربعة وما فوقها سمي مستفيضا لاشتهاره فيما بين العلماء كقوله
عليه السلام من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه. وقوله إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل
امرئ ما نوى وكان المستفيض قسما متوسطا بين خبر الآحاد والمتواتر فلذلك أثبته

متوسطة

عليه المصنف بقوله والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة، هذا بيان حقيقته، وأما المسائل
فسبع المسألة الأولى قال رحمه الله تعالى مسألة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن
لغير التعريف وقيل وبغير قرينة، وقال أحمد ويطرد والأكثر لا بقرينة ولا بغيرها
أقول اختلفوا في خبر الواحد العدل إذا أخبر بخبر هل يفيد العلم بشرط أن يحتف
به قرائن ويكون تلك القرائن لغير التعريف أما إذا تجرد عن القرائن فلا يفيد العلم وإنما
اشترط في القرائن أن يكون لغير التعريف ليخرج القرائن الدالة على صدق الرسول عليه السلم
فإن المقصود بها تعريف صدقه والخلاف بين الكل في حصول العلم بخبره، وهذا
مذهب النظام وأتباعه واختاره إمام الحرمين والغزالي وصاحب المحصول وصاحب
الأحكام والمصنف، الثاني أنه يفيد العلم بغير قرينة لكن ذلك مطرد في خبر كل واحد ليس
بل إنما يوجد ذلك في بعض أخبار الآحاد دون البعض وهذا مذهب كثير من أصحاب الحديث
الثالث أنه يفيد العلم بغير قرينة ويطرد في كل خبر من كل واحد وهذا مذهب أحمد بن حنبل خبر كل
في إحدى الروايتين عنه وبعض أهل الظاهر، الرابع أنه لا يفيد العلم أصلا لا بقرينة
ولا بغيرها وهذا مذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين، تنبيه قول النظام ومن وافقه
أن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن يفيد العلم ليس ذلك لازما في كل خبر احتفت به القرائن
بل يختلف باختلاف أحوال المستمعين وقوة القرائن فرب خبر احتفت به قرائن يفيد العلم
لشخص دون آخر ولذلك قيد المصنف بقد حيث قال قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن
قال رحمه الله تعالى لنا لو حصل العلم
إلا أن قد منع المصادرة بتقليل وتوعيد في أكثر الأحوال، أقول
بغير قرينة لكان عاديا فيطرد وهو أدى إلى تناقض المعلومين ولو صح تخطئة المخالف
الذي اختاره وقد علمت أن
لما قرر الخلاف في المسألة شرع يذكر أدلة للمذهب
اختياره أن خبر الواحد لا يحصل به العلم بغير قرينة وقد يحصل به عند اقتران القرينة
به، أما أنه لا يحصل به العلم بغير قرينة فالدليل عليه من ثلثة أوجه الأول أنه لو حصل
العلم بخبر الواحد بغير قرينة لكان عاديا ولو كان عاديا لاطرد في خبر كل واحد كالخبر
التواتر لما كان عاديا كان حصول العلم به مطردا في كل خبر متواتر لكن حصول
العلم بخبر الواحد عند تجرده عن القرائن غير مطرد لأنا نجد كثيرا من أخبار الآحاد بل

معظمها لا يفيد العلم لاعتراض الاحتمالات ولقايل ان يقول هذا قياس تمثيلي غير
مفيد العلم بتقدير صحته فالفرق بينهما ان خبر التواتر يختلف بالقراين الموجبة
للعلم والتقدير ان خبر الواحد مجردا عن القراين سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان خبر
الواحد العدل متى حصل العلم به يجب ان يكون ذلك العلم عاديا سلمنا ذلك لكن
لا نسلم انه متى كان عاديا يلزم ان يكون مطردا سلمنا ذلك لكن لا مانع من اطراده
في جميع الصور لان الصور التي يتخلف العلم عنها انما منع من حصول العلم فيها مع وجود
مانع منع منه وهو ما اختلف به من القراين الدالة على عدم صدقه والكلام هنا
انما يكون في خبر الواحد المجرد عن القراين الثاني انه لو حصل العلم بخبر الواحد
العدل من غير قرينة لادى الى تناقض المعلومين كما لو اخبر عدل انه راى زيدا ميتا
في وقت كذا ثم اخبر عدل اخر انه راه حيا في ذلك الوقت بعينه فان قلنا ان خبر
احدهما يفيد العلم دون الاخر فاما ان يكون معينا او غير معين فان كان معينا فليس
احدهما اولى من الاخر ضرورة تساويهما في العدالة وان لم يكن معينا لم يحصل العلم
بخبر واحد منهما على التعيين بل خبر كل واحد منهما اذا جردنا النظر اليه كان غير
مفيد للعلم لجواز ان يكون المفيد للعلم هو الخبر الاخر وان قلنا ان خبر كل واحد
منهما يفيد العلم لزم ان يكون زيد ميتا وحيا في وقت واحد معين فيجتمع العلم
بالشي وبنقيضه معا وهو محال وهذا معنى قوله ولادى الى تناقض المعلومين
ولقايل ان يقول لا نسلم انه متى حصل العلم بخبر الواحد يمكن ان يخبر انسان عدل اخر بنقيض
ما اخبر به العدل الذي حصل العلم بخبره سلمنا ذلك لكن على تقدير اخبار عدل
بنقيض ما اخبر به العدل الاول تكون القرينة العقلية دالة على ان احد الخبرين كاذب
وكلامنا انما هو في خبر الواحد المجرد عن القراين الدالة على كذبه وصدقه الثالث
لو حصل العلم بخبر الواحد العدل من غير قرينة لوجب تخطية من خالفه بالاجتهاد
ولوجب تفسيقه وتبديعه ولكان ما يعارضه كمعارضة خبر التواتر ولكان ما يمتنع
التشكيك فيه عند معارضته بالشبه وكل ذلك خلاف الاجماع

قال رحمه الله تعالى واما حصوله بقرينة فلو اخبر ملك
بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانتهاك حرم ونحوه
للقطع بصحته اقول

وهذا معنى قوله ولوجب تخطية المخالف واما ان خبر الواحد قد يحصل به
العلم مع القرينة في بعض الصور فالدليل عليه ان القرينة قد تفيد العلم بمجردها عن
الخبر كما لو راينا طفلا يرتضع اللبن ويكثر امتصاصه ويزدرده ورأينا حركة حلقه
مع ان كون المرضع شابة نفساء ورأينا سكون الطفل بعد بكائه فان العلم الضروري
يحصل لنا بان اللبن قد وصل الى جوف الصبي واذا كانت القراين المتطابقة تفيد
العلم فلا يبعد ان يقترن بالخبر المفيد للظن قرينة مفيدة للظن قايمة مقام اقتران
خبر لغيره ثم لا يزال الظن يتزايد بتزايد القراين الى ان يحصل العلم بالخبر كما في خبر التواتر
ويؤيد ذلك وقوعه في المثال الذي ذكره وهو انه لو اخبر ملك من الملوك بموت ولده
المشرف من علة طويلة مشهورة على الموت واقترن بهذا الخبر الصراخ العالي في داره
والنحيب الخارج عن العادة وخروج الجنازة منها محفوفة بالجواري حاسرات متبرجات
يلطمن خدودهن وينتفن شعورهن مع ما عليهن من عظيم الكآبة وتغير اللون والملك
ثم خرج الملك حاسر الراس يلطم وجهه وينتف شعره وهو مضطرب البال مشوش الحال
على خلاف ما كان من عادته من التزام الوقار والهيبة والمحافظة على اسباب المروءة
وكل عاقل سمع هذا الخبر وشاهد هذه القراين يقطع بصحة المخبر عنه ويحصل له العلم بخبر
الملك كما يحصل بخبر التواتر قال رحمه الله تعالى واعترض بانه حصل بالقراين
ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت غيره اقول اي اعترض على هذا المثال بان قيل
حصول العلم بموت ولد الملك اما ان يكون حاصلا من نفس الخبر او من نفس القراين او من
الخبر مشروطا بالقراين او من القراين مشروطا بالخبر او من الخبر والقراين معا لا جايز
ان يكون حصول العلم من مجرد الخبر لما ذكرتموه من الادلة على ان خبر الواحد لا يفيد العلم بغير
قرينة ولا جايز ان يكون حصوله من الخبر مشروطا بالقراين ولا من القراين مشروطا بالخبر
ولا من الخبر والقراين معا لاستقلال تلك القراين المذكورة بافادة العلم بالموت سواء
وجد الخبر او لم يوجد واذا كان كذلك فلم يبق الا ان يكون حصول العلم في هذا المثال
انما هو بالقراين المذكورة ولا اثر لخبر الملك في ذلك قوله ورد هذا

الاعتراض لو لا خبر الملك بموت ذلك الولد المشرف نجوزنا موته وولادته في حياته فلما
انضم خبر الملك الى القراين المذكورة حصل من مجموع الخبر والقراين العلم بموت ذلك الولد
المريض بعينه ٥ قال رحمه الله تعالى ولو ادلتكم باسرها ٥ قلنا انتفى الاول لانه مطرد
في مثله وانتفى الثاني لانه يستحيل حصول مثله في النقيض وانتفى الثالث لانا
نخطئ المخالف ٥ اقول هذا اعتراض على الاصل اي على اصل الدعوى كان قائله يقول
ادلتكم الثلاثة التي استدللتم بها على ان خبر الواحد لا يفيد العلم بغير قرينة متجهة بعينها
لو وقع و ان صح
في هذا الموضع ٥ قلنا لا نسلم ان تلك الادلة لازمة فيما نحن فيه بيان ذلك اما
الدليل الاول فهو منتف هنا لانا اذا فرضنا ان خبر واحد قد احتفت به القراين
وحصل به العلم وكل خبر انضم اليه مثل تلك القراين او ما يقوم مقامها تحصل به العلم
لا محالة فيطرد ذلك في كل خبر احتفت به القراين بخلاف خبر الواحد المجرد عن
القراين وهذا معنى قوله انتفى الاول لانه مطرد في مثله ٥ واما الدليل الثاني
فهو منتف ايضا لانا اذا فرضنا حصول العلم بخبر من احتفت القراين الكثيرة
به فانه يمتنع حينئذ ان يقترن مثل تلك القراين او ما يقوم مقامها بخبر آخر يناقض
الخبر الاول بخلاف الخبر المجرد عن القراين اذا كان مفيدا للعلم فانه لا مانع من ورود
خبر آخر مناقض له على ما هو معلوم في الشاهد ٥ وهذا معنى قوله وانتفى الثاني
لانه يستحيل حصول مثله في النقيض ٥ واما الدليل الثالث فهو منتف هنا ايضا
لانه انما يدل على انه لم يوجد من اخبار الاحاد في الشرعيات خبر موجب للعلم
بمخبره ولا يلزم منه انتفاء ذلك مطلقا وبتقدير وجود الخبر المفيد للعلم في الشرعيات
فنحن نخطئ المخالف له بالاجتهاد وهذا معنى قوله وانتفى الثالث لانا نخطئ المخالف
لو وقع ٥ قال رحمه الله تعالى قالوا ولا تقف ان يتبعون الا الظن فنهى وذم قلنا
انه ممنوع واجيب بان المتبع الاجماع وبانه مؤول فيما المطلوب فيه العلم من
الدين اقول لما ذكر ادلة المذهب المختار شرع يذكر ادلة القائلين
بانه يحصل العلم به بغير قرينة مطلقا ٥ وقد احتجوا على ذلك بالنص والمعقول
اما النص فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى تعالى عن اتباع ما ليس بعلم
وقد اجمعنا على اتباع خبر الواحد في

احكام

ثمة

احكام الشرع ووجوب العمل به فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم لكان الاجماع الا
منعقدا على مخالفة النص وهو ممتنع ٥ وايضا قوله تعالى ان يتبعون الا الظن ٥ وقوله
وما يتبع اكثرهم الا ظنا ٥ وقوله وان الظن لا يغني من الحق شيئا فذم على اتباع
الظن فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم بل للظن لكنا مذمومين على اتباعه وهو
خلاف الاجماع ٥ وهذا معنى قوله فنهى وذم اي فنهى في الاية الاولى على اتباع غير
العلم وذم في الايات الاخر على اتباع الظن ٥ والجواب عن ذلك من وجهين
الاول ان اتباع خبر الواحد ووجوب العمل به في الشرعيات انما كان بناء على انعقاد
الاجماع على ذلك والاجماع قاطع فاتباعه لا يكون اتباعا لغير العلم ولا اتباعا للظن
وهذا معنى قوله واجيب بان المتبع الاجماع ٥ الثاني انه يحتمل ان يكون
المراد من الايات انما هو المنع من اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم في اصول الدين
كاعتقاد وجود الاله تعالى وما يجب له وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه ويجب المصير
الى هذا التاويل جمعا بين الادلة ٥ وهذا معنى قوله وبانه مؤول فيما المطلوب فيه
العلم من الدين ولم يتعرض المصنف لما احتجوا به من المعقول وهما اثنان ذكرهما
الاول انه لو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم لما ابيح قتل المقر بالقتل على نفسه ولا
شهادة اثنين عليه ولا وجب الحدود باخبار الاحاد لكون جميع ذلك قاضيا على
دليل العقل وبراءة الذمة ٥ الثاني انه لو لم يحصل العلم بخبر الواحد في حال انفراده
لما حصل العلم به عند تكثير المخبرين وبلوغهم الى حد التواتر لان ما جاز على الواحد الاول
جاز على من بعده ٥ قلنا الجواب عن الاول انه مبني على ان احكام الشرع لا
تبنى على غير العلم وهو غير مسلم لكونه على خلاف اجماع السلف حيث اجمعوا
على وجوب العمل بالظن في الشرعيات ٥ والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان حكم
الجملة حكم الواحد ٥ واما حجة من ذهب من المحدثين ان خبر الواحد المجرد عن القرينة يفيد
العلم في بعض الصور دون البعض فما روي عن علي كرم الله وجهه انه قال ما حدثني
احد بحديث الا استحلفته سوى حديث ابي بكر الصديق وحدثني ابو بكر الصديق وصدق
ابا بكر وقطع بصدقه دون غيره ٥ قلنا الجواب عن ذلك ان غاية ما ذكروه الدلالة
على ان عليا صدق ابا بكر من غير يمين لحصول ظن الصدق بخبره من غير يمين دون خبر
غيره بزيادة الديانة وعلو

الشان في العدالة والفقه فجعل ما اختص به من ذلك في مقابلة تمييز غيره والتصديق
بالشي بناء على غلبة الظن جايز وان لم يكن المصدق به معلوما ○ المسالة الثانية
اذا اخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا لنا يحتمل انه
ما سمعه او ما فهمه او كان بينه او اي تاخيره او ما علمه او صغيرة ○ اقول اختلفوا
فيما اذا اخبر واحد بخبر في حضرة النبي صلى الله عليه ولم ينكر عليه بل سكت عنه فهل
يدل سكوته وعدم الانكار عليه على كونه صادقا في خبره قطعا ام لا فذهب الجمهور
الى ان سكوته عليه السلم وعدم انكاره على المخبر لا يدل على صدقه قطعا ○ وذهب
قوم الى ان سكوته عليه السلم وعدم انكاره عليه فيما اخبر به يدل على صدقه قطعا
لانه لو كان كاذبا في اخباره لانكر عليه عليه السلم والا كان مقرا له على الكذب لا انكر ان
مع كونه قد حرمه عليه وذلك محال في حقه عليه السلم ○ والحق ما ذهب اليه الجمهور
والدليل عليه ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه انه يحتمل انه عليه السلم ما سمع
قول المخبر وان غلب على الظن سماعه وعدم الغفلة عنه ○ وبتقدير سماعه
له وعدم غفلته يحتمل انه ما فهمه لرداءة المخبر ○ وبتقدير فهمه له اما ان يكون عبارة
متعلقا بالدين او الدنيا ○ فان كان متعلقا بالدين وقدر كونه كاذبا فيه فيحتمل
انه عليه السلم قد بينه له مرة اخرى وعلم ان انكاره عليه وبيانه له ثانيا غير
مفيد له او راى تاخير البيان الى وقت اخر لمصلحة ○ وبتقدير عدم ذلك كله فيحتمل
ان يكون كذبه فيما اخبر به صغيرة ○ واذا كان كذلك فغاية سكوته عنه عليه السلم
صغيرة في حقه وانتفاء الصغاير في حقه عليه السلم غير مقطوع به على ما بيناه
فيما تقدم ○ وان كان اخباره متعلقا بالدنيا فيحتمل انه عليه السلم لم يعلم كونه
كاذبا وان غلب على الظن علمه بذلك وهذا معنى قوله وما علمه اي ما علم النبي
صلى الله عليه وسلم كذب المخبر للخوف من الامور المتعلقة بالدنيا ○ وبتقدير ان يكون
عالما به فيحتمل انه منعه من الانكار عليه مانع او راى تاخيره الى وقت اخر او راى
انه لا فايدة في الانكار عليه ○ وبتقدير عدم ذلك كله فيحتمل ان يكون من الصغاير
والصغاير غير ممتنعة على الانبياء فيما تقدم وهذا معنى قوله او صغيرة اي ويكون
سكوته عن تكذيبه صغيرة ومع

وجود هذه

وجود هذه الاحتمالات فترك انكاره عليه السلم لا يدل على صدقه قطعا ○ المسالة
الثالثة قال رحمه الله تعالى اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو
كان لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعا للعادة ○ اقول اختلفوا فيما
اذا اخبر واحد عن امر محسوس بحضرة خلق كثير وسكتوا عنه ولم يكذبوه في خبره فهل
يدل ذلك على صدقه فيما اخبر به قطعا ام لا ○ فذهب قوم الى انه يدل على صدقه قطعا
واحتجوا على ذلك بانه يمتنع عادة ان لا يطلع واحد منهم على كذبه وبتقدير الاطلاع
يمتنع عادة سكوت الجمع العظيم عن التكذيب مع اختلاف امزجتهم وطباعهم
واختلاف دواعيهم لا سيما مع ارتفاع الموانع ○ فان الموانع من تكذيبه اما رغبة
او رهبة والجمع العظيم لا يعمهم من الرغبة والرهبة ما يحملهم على كتمان ما علموه من كذبه
ولهذا امتنع اتفاقهم على كتمان الغلا والرخص والفتنا ○ وذهب الجمهور الى انه لا يدل
على صدقه قطعا ○ وانما يحصل بصدقه غلبة الظن وهو الحق والدليل عليه انه يجوز
ان لا يكون لهم اطلاع على ما اخبر به ولا يعلمون كونه كاذبا فيه او صادقا ولا واحد
منهم والعادة تحيل عدم اطلاع بعض الناس على الخبر قد اطلع عليه بعضهم ○ وبتقدير
ان يعلم بعضهم كذبه كالواحد والاثنين فالعادة لا تحيل سكوتهم ○ وبتقدير ان يكون
جميعهم قد علموا كذبه فلا نسلم ان العادة تحيل سكوتهم لاحتمال ان يكون سكوتهم لمانع لان بعضهم
منعهم من تكذيبه فانه لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الذين حضروا اخباره
في رغبة او رهبة مانعة من التكذيب ○ ولقد اختار المصنف كونه يدل على صدقه قطعا
لكن بشرطين الاول ان يعلم من القوم الذين بحضرتهم انه لو كان كاذبا في اخباره
لعلموا كذبه ○ وهذا معنى قوله وعلم انه لو كان لعلموه ○ الثاني ان يعلم ان القوم
الذين اخبر بحضرتهم لا حامل لهم على السكوت من رغبة او رهبة ○ وهذا معنى قوله
ولا حامل على السكوت فاذا حصل هذان الشرطان علم انه صادق في خبره قطعا لان
العادة تقضي بامتناع سكوت الخلق الكثير عن تكذيب المخبر فيما يعلمون كذبه فيه
مع عدم الموانع الحاملة على السكوت ○ ولقايل ان يقول هذا الذي اختاره ضعيف
لان مثل هذين الشرطين مما يتعذر الاطلاع عليهما عادة وبتقدير الاطلاع عليهما
فلا يبعد غفلة الحاضرين

عن ما علموه من كذبه لكونهم لم يتعلق لهم بذلك غرض يدعوا الى النقل اليه وبنقله
الاطلاع على كذبه وعدم الموانع فلا نستبعد سكوتهم عن تكذيبه ومع هذه الاحتمالات
فلا يحصل القطع بصدقه في خبره واذا كان صدقه مظنونا وهاهنا تنبيهات ثلث
التنبيه الاول قال ابو هاشم والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري وغيرهم اذا
روى واحد خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم وجدنا الامة مجمعة على العمل بمقتضاه
فان ذلك يدل على صدقه قطعا واحتجوا على ذلك بان المعلوم من عادة السلف انهم اذا
روي لهم خبر ولم يقطعوا بصحته عمل بعضهم بمدلوله وترك بعضهم العمل به فلما رأينا منهم
اجمعوا على العمل بمقتضى هذا الخبر قطعنا بصدقه اذ لو كان خطا للزم اجماع الامة
على الخطاء وهو ممتنع وهذا باطل لانه من الجائز ان يكون عملهم ليس بذلك الخبر بل بغيره
من الادلة لاحتمال قيام الادلة الكثيرة على المدلول الواحد او عمل بعضهم به وبعضهم
بغيره من الادلة وبتقدير عمل الكل به فلا يدل ذلك على صدقه قطعا لان خبر
الواحد اذا كان مظنون الصدق كانت الامة مكلفة بالعمل بمقتضاه وعملهم بمقتضاه
مع تكليفهم بذلك لا يكون خطاء وانما يكون خطاء منهم بترك ما كلفوا به او فعل ما نهوا
عنه ومع هذه الاحتمالات فصدقه لا يكون مقطوعا به وان كان الغالب على الظن
صدقه التنبيه الثاني قال الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل
على صدق الخبر قطعا كحديث الغدير والمنزلة اما حديث الغدير فما روي عنه عليه السلم
في موضع يقال له الغدير من كنت مولاه فعلي مولاه واما خبر المنزلة فما
روي عنه عليه السلم انه قال لعلي عليه السلم لما استخلفه على المدينة انت مني بمنزلة
هرون من موسى قال فهذان الخبران قد سلم نقلهما في زمان بني امية مع توفر
دواعيهم على ابطالهما وذلك يدل على صدقهما قطعا وهذا باطل لاحتمال ان
كل واحد منهما كان من باب الاحاد ثم اشتهر فيما بين الناس بحيث عجز العدو عن اخفائه
واتفاق الصوارف ولانه ان حصلت من بني امية فقد حصلت الدواعي من جهة
الشيعة وايضا فان الله تعالى قد ركز في طباع الناس انهم اذا منعوا من افشاء
فضيلة انسان كان محبتهم لذلك الانسان وحرصهم على اظهار فضيلته وذكر مناقبه

اشد واكثر مما لم يمنعوا منه واحسن ما قيل في هذا المعنى قول الشاعر
واذا اراد الله نشر فضيلة طويت اتاح لها لسان حسود
التنبيه الثالث قال كثير
من الفقهاء والمتكلمين اذا ورد خبر واحد وتلقاه جميع الامة بالقبول بحيث انعقد اجماعهم
فيه على قولين فطائفة عملت بمقتضاه وطائفة اشتغلت بتاويله فان ذلك يدل على صدقه
قطعا وذلك كخبر الاجماع وامثاله وهذا باطل لان الطائفة التي عملت بمقتضاه لعلها
لم تعمل به بل عملت بغيره من الادلة كما تقدم في التنبيه الاول وبتقدير عملهم به
فاتفاقهم على قبوله لا يدل على كونه صادقا قطعا لما ذكرناه من تكليفهم باتباع
الظن كيف وان جميع الامة لم يقبلوا خبر الاجماع بل كل من لم يحتج به في الاجماع
طعن فيه وقال انه من اخبار الاحاد فلا يجوز التمسك به في مسالة علمية ولئن سلمت
انهم لم يطعنوا فيه لكن لا يلزم من عدم الطعن كونه صادقا قطعا المسالة الرابعة
قال رحمه الله اذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير
كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا
القطع عادة ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القران عورض قالوا الحوامل المقدرة كثيرة
ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين
الجذع وتسليم الغزالة وافراد الاقامة وافراد الحج ونزل البسملة احادا واجيب بان
كلام عيسى عليه السلم لم يكن بحضرة خلق فقد نقل قطعا وكذلك غيره مما ذكر واستغني
عن الاستمرار بالقران الذي هو اشهر منها واما الفروع فليس من ذلك وان سلم فاستغني
لكونه مستمرا او كان الامران شايعين اقول اختلفوا فيما اذا انفرد واحد
بالاخبار فيما تتوفر الدواعي على نقله من الامور العظيمة وقد شاركه في ذلك خلق
كثير كما اذا انفرد واحد في الاخبار بقتل خطيب على المنبر في جامع المدينة يوم
الجمعة شهده خلق كثير ولم يخبر بذلك احد سواه فذهب الجمهور الى انه كاذب قطعا
وذهب الشيعة الى انه ليس بكاذب قطعا والحق ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه
حصول العلم بان العادة تحيل كتمان ما جرى بحضرة الخلق القليل من صغار الامور التي
لا يؤبه لها فكيف على الخلق الكثير فيما هو من عظائم الامور ومهماتها وذلك لما
ذكره الله تعالى في طباع الخلق من توفر الدواعي على نقل ما علموه والتحدث بما

عرفوه مع كون النفوس متشوفة الى معرفته كيف ولو جاز تواطؤهم على عدم نقل ذلك
الامر العظيم واشاعته لجاز ان يوجد مثل مصر وبغداد ولم يخبر لصرفهم بل تواطؤا على
عدم نقلها وذلك محال عادة ولذلك يقطع بكذب من ادعى ان القرآن عورض من حيث
انه لو وجد ذلك لتوفرت الدواعي على نقله قوله قالوا الحوامل المقدرة كثيرة اي احتج
الشيعة بانه لا نسلم ان العادة تحيل اتفاق الخلق الكثير على كتمان ما يحتاج اليه
من الامور العظيمة لان الحوامل المقدرة من الاغراض الباعثة لهم على الكتمان كثيرة
لاحتمال ان يكون في الكتمان مصلحة تتعلق بالكل في امر الولاية واصلاح المعيشة
او خوف وترهبة من عدو غالب او ملك قاهر او الاغراض متعددة لكل غرض لواحد ولذلك
لم ينقل النصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن الحصر كلام المسيح في المهد مع كونه من
انجب الحوادث واعظم ما تتوفر الدواعي على نقله ونقلوا عنه ما دون ذلك من
معجزاته وايضا فان آحاد المسلمين قد انفرد بنقل ما تتوفر الدواعي على نقله من بعض
بعض معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مع كونها شايعة بين الخلق الكثير من الصحابة
وذلك كانشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده وحنين الجذع وتسليم الغزالة عليه ونبع
الماء من بين اصابعه وايضا قد نقلوا امورا تتوفر الدواعي على نقلها بطريق الاحاد
مع كونها بحضرة الخلق الكثير كافراد الحج وقرانه وترك البسملة ودفع اليدين
في الصلاة وقبول شهادة الاعرابي في هلال رمضان ودخول مكة عنوة او صلحا
ونكاحه لميمونة وهو محرم او حلال الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى كثرة مع ان كل واحد
منها مما تتوفر الدواعي على نقله وقد نقل احادا والجواب عن ذلك ان كلام
عيسى في المهد ان كان بحضرة خلق كثير فقد نقل قطعا اذ العادة تحيل اتفاقهم
على كتمان مثل هذا الامر العظيم وان كان بحضرة خلق قليل وهو الحق فليس مما نحن
فيه وانما قلنا انه الحق لانه كان بحضرة خلق قليل لانه ذلك الوقت لم يكن امره ظاهرا
مشتهرا ولا عرف برسالة ولا نبوة والقوم الذين اتت به عنده ولادته تحمله اليهم كانوا
نفرا يسيرا وذلك بخلاف احياء الميت وابراء الاكمه والابرص فانه كان في وقت
ظهوره وانتشاره ودعوته

النبوة والرسالة وهو مستدل به على صدقه والناس متطلعون اليه فلذلك لم يقع اتفاق
على كتمانه وكذلك ايضا غيره مما ذكر من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم ان كان بحضرة خلق
كثير فقد نقلت لا كن اشتهر عن استمرار نقلها واشتهار نقل القرآن الذي هو اشتهرها
فانه كان طول عمره يردده بين الخلق الكثير فلم يبق احد من ذلك الجمع العظيم في زمانه
الا وقد علم منه شيئا وشافهه به او علمه لشخص وعلمه ذلك الشخص لآخر وان كان بحضرة
خلق قليل فليس مما نحن فيه واما ما ذكروه من الفروع كافراد الاقامة والحج وغيرهما
فليس مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه من الفروع التي يتسامح فيها وان سلمنا انهما
تتوفر الدواعي على نقلها لا كن استغني عن نقلها متواترة لكونها مستمرة مشاهدة
لهم مرة بعد اخرى اولا ان ذلك ولعدم الامر بشايع اما الاقامة فلاحتمال ان يكون سائغا
لمؤذنه عليه السلام ان يفرد مرة ويثني اخرى فنقل كل بعض واما الحج فلاحتمال ان
يكون سائغا له عليه السلام ان يحرم مفردا او قارنا فنقل كل بعض ما سمعه على ان ذلك
من الامور المتعلقة بالنية والنية ذلك مما يخفى ظهوره واما ترك التسمية فلاحتمال انه
كان سائغا له عليه السلام ان يقرأها مرة ويتركها اخرى فنقل كل بعض ما سمعه وكذلك
الجواب عن رفع اليدين في الصلاة المسالة الخامسة قال رحمه الله تعالى التعبد
بخبر الواحد العدل جائز عقلا خلافا للجبائي لنا القطع بذلك قالوا يؤدي الى تحليل
الحرام وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي والشهادة
والا فلا يرد ولو تساويا فالوقف او التخيير يدفعه قالوا لو جاز لجاز التعبد به في
الخبر عن الباري قلنا للعلم بالعادة انه كاذب اقول ذهب الاكثرون
الى جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا وذهب الجبائي وكثير من المتكلمين الى امتناعه
والحق ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه انا نقطع بانه لو فرض ان الشارع لو قال
بالتعبد به اذا غلب على الظن صدقه لم يلزم منه محال لذاته عقلا ولا معنى للجائز العقلي يعني صلوا الخبر يريد العمل
الا ذلك قوله قالوا يؤدي الى تحليل الحرام وعكسه اي قال الجبائي ومن وافقه
ولئن سلمنا انه لو ورد الشرع بالتعبد به لم يلزم منه محال لذاته لا كن ورود التعبد
به محال عقلا باعتبار امر خارج عن ذاته وهو انه يلزم من جواز التعبد تحليل
الحرام وتحريم الحلال اذ من الجائز ان يخبر ولم يصدر عن النبي صلى الله عليه ولم

بسفك دم واستحلال بضع محرم مع احتمال كونه كاذبا في خبر واحد في تحريم حلال
مع احتمال كونه كاذبا أيضا والتكاليف مبنية على المصالح ودفع المفاسد ومعلوم
أن في جواز التعبد بقول الواحد مع احتمال كونه محللا للحرام ومحرما للحلال
مفسدة عظيمة وهذا خلاف وضع الشرع ولهذا امتنع ورود التعبد بخبر
الفاسق والصبي فيما يتعلق بالأحكام الشرعية اتفاقا قلت الجواب عن ذلك
أن ما ذكروه مبني على وجوب رعاية المصالح في أحكام الشرع وهو باطل
عندنا على ما هو مقرر في علم الكلام ولئن سلمنا ذلك لكن لا يخلو إما أن
نقول بأن المصيب من المجتهدين واحد أو نقول كل مجتهد مصيب فإن قلنا
إن المصيب واحد فالحكم المخالف لخبر الواحد ساقط عن درجة الاعتبار لأنه لا
تناقض فيه وإن كان هو الصواب في نفس الأمر كان الحكم المخالف لما أفتى به المفتي
ساقطا عن درجة الاعتبار ولئن احتمل أن يكون هو الصواب في نفس الأمر وقد
ورد التعبد بالعمل بقول المفتي والعمل بقول الشاهدين مع احتمال الخطأ
والكذب على المفتي والشاهد فيما أخبرا به فكذلك يجوز التعبد بخبر الواحد
وإن احتمل أن يكون مخالفا للصواب وهذا معنى قوله قلت إن كان المصيب
واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي والشهادة فإن قيل لا نسلم أن حكم
خبر الواحد حكم الشهادة في التعبد بل الفرق بينهما من وجهين الأول أن خبر
الواحد يقتضي إثبات شرع بخلاف الشهادة فإنها لا تقتضي إثباته الثاني
أن الحكم عند الشهادة إنما يثبت بدليل قطعي وهو الإجماع والشهادة ليست
هي المثبتة للحكم وإنما هي شرط فيه بخلاف خبر الواحد فإنه عندكم هو المثبت
للحكم قلنا الجواب عن الأول كما يقتضي إثبات أمر شرعي فالشهادة على
القتل والسرقة تقتضي إثبات أمر شرعي أيضا وهو وجوب القصاص والقطع
والجواب عن الثاني أن الشهادة كما تفتقر إلى دليل هو الإجماع فكذلك
خبر الواحد أيضا يفتقر إلى دليل يوجب العمل به وإن قلنا إن كل مجتهد مصيب
فلا يرد هذا السؤال وهذا معنى قوله وإلا فلا يرد أي وإن كان كل مجتهد
مصيبا فلا يرد إذ لا تناقض فيه فإن

قيل لا يرد هذا السؤال في صورة المجتهد ويرد في صورة غير المجتهد قلت أما غير المجتهد
فيجوز له التعبد بخبر الواحد العدل كما يجوز له التعبد بقول المفتي وحكم الحاكم الثالث قالوا
أخبار الآحاد قد تتعارض فلو جوز التعبد بها للزم التناقض في الأحكام لاحتمال أن
يخبر واحد عن النبي صلى الله عليه وسلم أن حكم هذه العين الإباحة ويخبر واحد آخر أن حكمها
التحريم مع تساويهما في الشروط المعتبرة وذلك محال في الشرع قلنا الجواب عن
ذلك أنه لا يخلو إما أن يمكن ترجيح أحد الخبرين على الآخر أو لا يمكن بل يتساويان فإن
أمكن ترجيح أحدهما على الآخر تعين العمل بالراجح وإن تساويا من جميع الوجوه المعتبرة
فإما أن يتوقف فيهما كما هو مذهب القاضي أو يتخير في العمل بأيهما شاء كما هو مذهب
الشافعي وهذا معنى قوله والوقف أو التخيير يدفعه أي يدفع هذا السؤال الرابع
قالوا لو جاز التعبد بخبر الواحد في الأحكام الشرعية عن الرسول عند غلبة ظننا بصدقه
لاحتمال كونه مصلحة كان التعبد بقبول قول الواحد بالإخبار عن الباري تعالى بالأحكام
الشرعية وذلك محال بدون اقتران المعجزة بقوله قلنا الجواب عن ذلك أن
دعوى الواحد للرسالة ونزول الوحي على خلاف العادة فإذا لم يقترن بدعواه معجزة توجب
القطع بصدقه علمنا بالعادة أنه كاذب في دعواه المسألة السادسة قال رحمه الله
يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقاساني وابن داود والرافضة والجمهور بالسمع وقال
أحمد والقفال وابن سريج والبصري بالعقل لنا تكرر العمل به كثيرا في الصحابة والتابعين
شائعا ذائعا من غير نكير وذلك يقتضي بالاتفاق عادة كالقول قطعا قولهم لعل
العمل بغيرها قلنا علم قطعا من سياقها أن العمل بها قولهم قد أنكر أبو بكر خبر
المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة وأنكر عمر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد
وأنكر خبر فاطمة بنت قيس وأنكرت عائشة خبر ابن عمر وأجيب أنهم أنكروا عند
الارتياب قالوا لعلها أعمال مخصوصة قلنا نقطع بأنهم عملوا لظهورها لا
لخصوصها وأيضا التواتر أنه كان يبعث الآحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام أقول
القائلون بجواز العمل بخبر الواحد العدل عقلا اختلفوا في وجوب العمل به فذهب
الجمهور إلى أن العمل به واجب وذهب القاساني وأبو بكر بن داود والإمامية
إلى أنه لا يجب العمل به عقلا والقائلون بوجوب العمل به اتفقوا على أن الأدلة
السمعية قد دلت على وجوب العمل به واختلفوا

هل يجب العمل به بدليل العقل كما وجب بدليل الشرع أم لا فذهب الجمهور منا ومن
المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المشايخ إلى أنه لا يجب العمل به
بدليل العقل وإنما هو واجب بدليل الشرع فقط، وذهب أحمد بن حنبل والقفال وابن سريج وأبو
الحسين البصري إلى أنه يجب العمل به بدليل السمع كما وجب بدليل العقل، والحق ما ذهب
إليه الجمهور وهو أن العمل واجب به بالعقل والسمع وقد احتج الأصحاب على ذلك بحجج به واجب بالسمع
أقواها دليلان وهما اللذان عوّل عليهما المصنف الأول الإجماع وذلك أن الصحابة ومن
بعدهم من التابعين أجمعوا على وجوب العمل بخبر الواحد ولم يزل ذلك شايعا ذايعا
فيما بينهم ولم يبق منهم منكر ولا دفعه دافع ويدل عليه ما نقل من الوقايع التي
لا تحصى كثرة مع كونها متفقة على وجوب العمل بخبر الواحد فمن ذلك ما روي عن أبي بكر
أنه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أطعمها السدس فجعل لها أبو بكر السدس بعد أن كان حرمها، ومن ذلك ما نقل عن عمر
أنه عمل بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلام سنوا
بهم سنة أهل الكتاب، وعمل أيضا بخبر حمل بن مالك في غرة الجنين وهو قوله
كنت بين جارتين لي يعني ضرتين فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا فقضى
فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بخلاف ذلك
وأيضا فإنه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فأخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها فرجع إليه، وأيضا له
فإنه كان يرى دية الأصابع نصف الدية ويفاضل بينها على قدر منافعها فيجعل في
الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفي الإبهام خمسة عشر
فلما روي له عمرو بن حزم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في كل أصبع عشر من الإبل رجع إليه
ومن ذلك ما نقل عن عثمان وعلي أنهما عملا بخبر فريعة بنت مالك في اعتداد المتوفى
عنها زوجها في منزل الزوج وهي أنها قالت جئت إلى النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاة
تعني استأذنته في موضع العدة فقال امكثي مكانك، ومن ذلك ما روي عن علي قال كنت
إذا سمعت حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم نفعني الله تعالى

به ما شاء وإذا حدثني عنه غيره حلّفته فإذا حلف صدقته، ومن ذلك ما نقل عن ابن عباس
أنه عمل بخبر أبي سعيد الخدري وهو أن الربا في النقدين كما هو في النسيئة بعد أن كان ابن عباس رض
لا يحكم بالربا إلا في النسيئة، ومن ذلك عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الأنصار في الحائض تنفر
بلا وداع، ومن ذلك ما روي عن أنس بن مالك أنه قال كنت أسقي أبا طلحة وأبا عبيدة وأبي بن كعب
شرابا من فضيخ إذ أتانا آت فقال إن الخمر قد حرمت فقال أبو طلحة قم يا أنس إلى هذه الجرار
فاكسرها قال فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت، ومن ذلك ما روي عن ابن عباس
أنه بلغه عن رجل أنه قال إن موسى صاحب الخضر ليس هو موسى بني إسرائيل فقال كذب عدو الله أخبرني
أبي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر موسى والخضر بشيء يدل على أن موسى
بني إسرائيل هو موسى صاحب الخضر فعمل بخبر أبي حتى كذب الرجل وسماه عدو الله، ومن
ذلك ما روي أن معوية باع شيئا من أواني ذهب وورق بأكثر من وزنه فقال له أبو الدرداء
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك فقال له معوية لا أرى بذلك بأسا فقال
له أبو الدرداء من يعذرني من معوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني عن رأيه
لا أساكنك بأرض أبدا، ومن ذلك عن أهل قبا من التحول عن بيت المقدس إلى جهة الكعبة
بخبر الواحد وهو قوله ألا إن القبلة قد نسخت فانفتلوا إلى الكعبة بخبره، ومن ذلك ما
نعني أن جميع الصحابة عملوا بما رواه أبو بكر الأئمة من قريش، ومن قوله الأنبياء يدفنون
حيث يموتون، ومن قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة، وقد رجعوا صلى الله عليه وسلم
بأجمعهم أيضا عن سقوط الغسل بالتقاء الختانين إلى وجوبه بقول عائشة فعلته أنا ورسول الله
فاغتسلنا وعملوا بأجمعهم أيضا بخبر رافع بن خديج في المخابرة وذلك ما روي عن ابن عمر
كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم نهى عن ذلك فانتهينا إلى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى كثرة وذلك يقتضي اتفاقهم
عادة على وجوب العمل بخبر الواحد وعلى هذا جرت سنة التابعين كمحمد بن علي وعلي بن الحسين
وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وسليمان بن يسار وعطاء بن أبي رباح وطاوس
وحماد وابن سيرين ومجاهد بن جبر وسعيد بن المسيب وعروة وفقهاء الحجاز وغيرهم إلى حين
ظهور المخالفين، ولقايل أن يقول هذا الدليل ضعيف لأن هذه الأخبار ولا

زادت على أضعاف ما ذكرتموه فإنما تدل على جواز العمل بخبر الواحد وهذا مما لا نزاع فيه
وإنما محل النزاع في وجوب العمل به ولا دلالة في هذه الأخبار على ذلك ٥ وأيضا هذه الأخبار
التي ذكرتموها أخبار آحاد وقد استدللتم بها على كون خبر الواحد حجة وذلك يتوقف على كونها
حجة فيلزم الدور الممتنع ٥ قوله قولهم لعل العمل بغيرها ممنوع هو سؤال أورده الخصم على
الدليل المذكور وبيانه أن يقال لا نسلم أن الصحابة عملوا بهذه الأخبار التي ذكرتموها
بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة عندهم أو بها مع ما اقترن بها من المقاييس
أو قرائن الأحوال أو غير ذلك من الأسباب ٥ قلنا نعلم قطعا من سياق الأخبار أن
العمل بها لا بغيرها كقول عمر لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره وكقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن
خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهانا عن ذلك فانتهينا وكرجوعهم إلى خبر عائشة في وجوب
الغسل من التقاء الختانين على أنهم لو كان عملهم بغير هذه الأخبار التي ذكرناها
لقضت العادة بإحالة تواطئهم على عدم نقله ولا سيما في مواضع الإشكال مع كون
المشهور عنهم جدهم في طلب الأخبار للرواية والسؤال عنها عند وقوع الوقائع
وذلك يدل على أن عملهم إنما هو بها لا بغيرها ٥ قوله فقد أنكر أبو بكر خبر المغيرة ٥ هو سؤال
ثان أورده الخصم أيضا على الدليل المذكور وبيانه أن يقال ولئن سلمنا أنهم عملوا
بمقتضى هذه الأخبار لكن قولكم إنه لم يوجد لها نكير ممنوع بل قد وجد النكير فإنه
قد وجد أبو بكر منكرا خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة ٥ وقد أنكر
عمر خبر أبي موسى في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه أبو
سعيد الخدري ٥ وقد أنكر عمر أيضا خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نترك كتاب الله ربنا
وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت ٥ وقد أنكرت عائشة خبر ابن
عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه ٥ وقد أنكر أبو بكر وعمر خبر عثمان في إذن
رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد مروان بن الحكم بن العاص وطالباه بمن يشهد معه
به وقد أنكر علي خبر ابن سنان الأشجعي في المفوضة وكان لا يقبل خبر الواحد حتى
يحلفه سوى خبر أبي بكر وقد منع أبو هريرة من الرواية ٥ ولئن سلمنا عدم الإنكار
لكن الذين عملوا بمقتضى هذه الأخبار

كل الصحابة أو بعضهم والأول ممنوع ولا سبيل إلى الدلالة عليه والثاني مسلم لكن ليس
فيه حجة ٥ قلنا الجواب عن الأول أنهم إنما أنكروا من الأخبار عند الارتياب بأمور
اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط لا لإنكارهم لها بعدم الاحتجاج بها
في جنسها ولهذا أجمعوا على وجوب العمل بظواهر الكتاب والسنة وأنها حجة في الشرع
مع أنه يجوز تركها والتوقف فيها لأمور عارضة عنها ٥ والجواب عن الثاني أنه متى عمل
بعض الصحابة بأخبار الآحاد مع سكوت الباقين عن النكير دل ذلك على إجماعهم على ما تقدم
في باب الإجماع على أن الإجماع السكوتي حجة ٥ قوله قالوا لعلها أخبار مخصوصة ٥
هو سؤال ثالث أورده الخصم على الدليل المذكور وبيانه أن يقال لعل الأخبار التي ذكرتم
أن الصحابة عملوا بها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول فلاتفاقهم على صحتها
وتلقيهم لها بالقبول دليل على وجوب العمل بها نفيا للخطاء على الإجماع فلم قلتم إن الأخبار
التي لم يتلقوها بالقبول تكون حجة يجب العمل بها فيمتنع الاستدلال بكل خبر لم يتلقوه بالقبول
قلنا نقطع أنهم إنما عملوا بها لظهور صدقها عندهم كظهور صدق خبر التواتر لا لخصوصها
الدليل الثاني من الدليلين اللذين عول عليهما في وجوب العمل بخبر الواحد وهو ما اشتهر
واستفاض حتى بلغ التواتر أنه عليه السلام كان ينفذ الآحاد الصحابة إلى النواحي والبلاد
لتبليغ الأحكام والدعاء إلى الإسلام وأخذ الزكاة وفصل الخصومات وغير ذلك مع
علمه بتكليف المبعوث إليهم العمل بمقتضى خبر المبعوث والطاعة لأمره والانقياد لقوله
مع كون المنفذ من الآحاد فلو لم يكن خبر الآحاد حجة لما كان كذلك ولقائل أن يقول هذا
الدليل ضعيف لأنا إن سلمنا أن تنفيذ الآحاد لتبليغ الأحكام فلا نسلم جواز تنفيذ الآحاد
لتبليغ الأخبار التي هي مدارك الأحكام الشرعية للمجتهد فيها وذلك محل النزاع ٥ سلمنا صحة
التنفيذ بالأخبار الدالة على الأحكام الشرعية وتعريفهم إياها ولكن لا نسلم أن ذلك
يدل على أن خبر الواحد في ذلك حجة لجواز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم للمبعوث إليهم بطريق
التواتر بأن ينضم خبر المبعوث إلى خبر آخر وخبر آخر فيحصل العلم ومع هذه الاحتمالات فلا
يحسن الاستدلال بتنفيذ الآحاد لتبليغ الأحكام على كون خبر الواحد حجة ٥ وقد أورد
صاحب التلخيص على هذا الدليل سؤالا وهو أن الآحاد الذين نفذهم النبي صلى الله عليه وسلم
قد احتفت بهم قرائن مفيدة

للعلم لانهم كانوا يعلمون انه عليه السلام لا يبعث اليهم من يخبرهم في الشرع الا من
كان في غاية الديانة والجلالة والتحري وامثال من القراين تفيد العلم بصدق المخبر
بخلاف ما نحن فيه فان الكلام مفروض في خبر الواحد المجرد عن القرينه ٥
والجواب عنه ان الاصل عدم القرينه وما ذكره دعوى مجردة عن الدليل فلا
يسمع ٥ وقد اورد صاحب التنقيح ايضا سؤالا آخر وهو ان قال هذا الدليل ضعيف
لان هذه الصورة مستندة الى المسلمون كانوا في غاية القلة في زمنه عليه السلام ٥
والجواب عنه ان ما ذكره يقتضي ان يكون خبر الواحد حجة في زمن قلة المسلمين ولا
يكون حجة في زمن كثرتهم وهو باطل بالاتفاق ٥ وقد اورد بعض المتاخرين على الدليل
المذكور سؤالين آخرين الاول منهما انه كان ينفذ الآحاد الى النواحي لتبليغ الاخبار عليه السلام كان
الدالة على الاحكام كان ينفذهم ايضا لتعريف وحدانية الله تعالى وتعريف الرسالة
فلو كان خبر الواحد حجة في الاخبار بالاحكام الشرعية لكان حجة في تعريف التوحيد
والرسالة وهو خلاف الاجماع ٥ الثاني لم لا يجوز ان يكون تنفيذ الآحاد بالاخبار
انما هو عن احكام شرعية كانت معلومة للمبعوث اليهم قبل ارسال ذلك الواحد
بما انهم علموا وجوب العمل بخبر الواحد قبل ارسال ذلك الواحد اليهم على اصلكم
والجواب عن الاول ان انفاذ الآحاد لتعريف التوحيد والرسالة لم يكن ولعل القبول
لكونه خبر واحد بل انما كان وجوب القبول من جهة انهم يخبرونهم به من الادلة العقلية التي
يشهد بصحتها عقلهم وليس كذلك ما يخبرونهم به من الاحكام الشرعية ٥ والجواب عن
الثاني انهم لو كانوا عالمين بالاحكام الشرعية التي دل خبر الواحد عليها لما احتيج الى ارساله
لان في ذلك تعريفهم لما قد عرفوه وهو تحصيل الحاصل كيف وان تعريف المعلوم
بالخبر المظنون محال ٥ قال رحمه الله تعالى واستدل بظواهر فلولا نفر لقوله لعلهم
يحذرون ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق وفيه نظر ٥ اقول لما قرر الدليلين
اللذين اعتمد عليهما شرع يذكر ما استدل به الاصحاب من ظواهر القرآن وعول عليها
كثير من اصحابنا كصاحب المحصول وغيره واستبعد المصنف الاستدلال بها واستضعفه
صاحب الاحكام لان هذه الظواهر عند المصنف وعند صاحب الاحكام لا تفيد القطع
والمطلوب في المسالة العلم لا

الظن وقد ذكر المصنف من ذلك ثلث آيات الاية الاولى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه
الاستدلال بهذه الاية ان الله تعالى اوجب الحذر باخبار طايفة والطايفة عدد لا يفيد
خبرهم العلم ومتى اوجب الحذر باخبار طايفة لا يفيد خبرهم العلم فقد اوجب العمل
بخبر الواحد مطلقا ٥ وانما قلنا انه تعالى اوجب الحذر لقوله تعالى لعلهم يحذرون
فان لفظ لعل حقيقة في الترجي وهو مستحيل في حق الله تعالى لان الترجي لا يتحقق الا في
مجهول والجهل محال عليه تعالى ٥ واذا كان كذلك وجب صرف الترجي عن حقيقته الى مجازه
الذي هو الطلب كساير الالفاظ التي يتعذر استعمالها في حقيقتها والطلب من الله تعالى
امر والامر للوجوب وذلك يدل على وجوب الحذر ٥ وانما قلنا ان الانذار هو الاخبار
لان الانذار هو الاخبار لان الانذار عبارة عن الخبر المخوف والخبر المخوف خبر فيطلق
الخبر داخل فيه لكونه جزءه ٥ فثبت انه تعالى اوجب الحذر باخبار الطايفة ٥ وانما
قلنا ان الطايفة عدد لا يفيد خبرهم العلم لان كل ثلثة فرقة والله تعالى قد اوجب على كل فرقة
ان يخرج منها طايفة للتفقه فالطايفة من الثلثة واحد او اثنان واخبار الواحد او
الاثنين لا يفيد العلم ٥ وانما قلنا انه اذا وجب الحذر باخبار طايفة لا يفيد خبرهم العلم
وجب العمل بخبر الواحد مطلقا لان قوما اذا قصدوا فعلا وروى لهم واحد او اثنان
ممن تفقه في الدين خبرا يقتضي المنع من ذلك الفعل فاما ان يجب عليهم ترك ذلك الفعل الذي
قصدوه عند سماع ذلك الخبر او لا يجب فان وجب فهو المراد بمقتضى ذلك الخبر واذا
وجب ثبوت العمل بمقتضاه في هذه الصورة وجب العمل به في ساير الصور ضرورة اذ لا
قايل بالفرق ٥ وان لم يجب ترك الفعل الذي قصدوه عند سماع ذلك الخبر لم يكن الحذر
واجبا وذلك ينافي ما دلت الاية عليه من وجوب الحذر ٥ ولقايل ان يقول الاستدلال
بهذه الاية بعيد لان للخصم ان يقول لا نسلم انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطايفة
والاستدلال بقوله لعلهم يحذرون غير مفيد لانا ان سلمنا انه لا يمكن حمله على حقيقته
فلم قلتم انه يجب حمله على مجازه الذي هو الطلب ولم لا يجوز حمله على مجاز له غيره
الطلب فانه قد قيل في تفسير قوله تعالى وقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى

من وجوب العمل

ان معناه اذهبا على رجائكما فصرف الرجاء عن المتكلم به الى المخاطب لمبادرة ومبالغة الواعظ
مع الرجاء بسوء الحيلة والمبالغة في الموعظة لرغبته في حصول ما يترجاه بخلاف الايس
من نجح الموعظة فانه يقتصر على ادنى رتبة منها فيكون معنى الاية فقولا له قول الراجي
لايمانه ليكون ذلك ابلغ في قيام الحجة عليه ه وهذا المجاز يمكن ان يتقرر في هذا
الموضع فيكون معنى الاية منا لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم انذار الراجين فكانه
لهم بالمبالغة في الانذار ه سلمنا ان المراد الطلب لكن لا نسلم ان المراد بالطلب الطلب
الجازم الذي هو الامر لان الطلب الجازم طلب خاص ومطلق الطلب اعم منه ه سلمنا
ان المراد بالطلب الامر لكن لا نسلم ان الامر محمول على الوجوب ولم لا يجوز ان يكون
محمولا على الندب بل حمله على الندب اقرب الى الترجي من حمله على الوجوب فكان
حمله على ما هو الاقرب اولى ه سلمنا انه محمول على الوجوب لكن لا نسلم ان الانذار هو
الاخبار ولم لا يجوز ان يكون المراد بالانذار التخويف من فعل شيء او تركه بناء على العلم بما
فيه من المصلحة او المفسدة والتخويف خارج عن الاخبار ه سلمنا ان المراد بالانذار الاخبار
لكن يمكن ان يكون ذلك بطريق الفتوى في الفروع او الاصول بل هو الاولى بدليل
انه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى دون الرواية
سلمنا ان المراد به الاخبار عن الرسول بما سمع منه او عنه لكن لا يجوز ان يكون المراد لم و
بالاخبار رواية اخبار الاولين وكيفية ما فعل الله تعالى بهم لان سماع اخبارهم تقتضي
الاعتبار لقوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب او يكون المراد منه
التنبيه على وجوب النظر والاستدلال ه سلمنا ان الاية تدل على وجوب الحذر عند اخبار
الطايفة لكن لم قلتم ان الطايفة اسم لعدد لا يفيد خبرهم العلم ه وقولكم ان الفرقة
ثلثة والخارج من الفرقة الطايفة واحد او اثنان ه قلنا لا نسلم ان كل ثلثة فرقة ولا الثلثة
دليل لكم عليه ثم الدليل على بطلانه من وجهين الاول ان يقال الشافعية فرقة واحدة
لا فرق ولو كان كل ثلثة فرقة لما كانت الشافعية فرقة واحدة بل فرقا ه الثاني ان الله
تعالى اوجب على كل فرقة ان تخرج منها طايفة للتفقه ولو كان كل فرقة ثلثة لوجب
ان تخرج من كل ثلثة اثنان او واحد وذلك باطل بالاتفاق ه سلمنا ان الطايفة اسم
لعدد لا يفيد خبرهم العلم لكن لم قلتم ان الاية

تقتضي وجوب الحذر بقول الطايفة التي لا يفيد خبرهم العلم ه بيانه ان الطايفة عندكم
اسم للواحد او الاثنين وقوله لينذروا ضمير جمع واقل الجمع ثلثة فيجب ان يكون الضمير عايدا الى
مجموع تلك الطوايف واذا كان كذلك فلم قلتم ان مجموع تلك الطوايف ما بلغوا حد
التواتر ه واعلم ان الاصوليين قد اجابوا عن هذه الاسولة باجوبة قد بينا ضعفها في
غير هذا الموضع وينقدح بعد بياننا لضعفها فتلك الاجوبة لا تنفي هذه الاحتمالات
قطعا فيكون الاستدلال بالاية على كون خبر الواحد حجة من باب الظنون والمسالة التي
نتكلم فيها من الاصول القطعية فالخصم يمنع الاستدلال بالمظنون على المقطوع به
الاية الثانية قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه
للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ه ووجه الاستدلال بالاية
انه تعالى توعد على كتمان الهدى وذلك يدل على وجوب اظهار الهدى وما يسمعه الواحد
من النبي صلى الله عليه وسلم فهو من الهدى فيجب عليه اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله
لكان الاظهار وعدمه سواء فلا يجب ه ولقايل ان يقول يحتمل ان يكون المراد من قوله
ان الذين يكتمون ما انزلنا العدد الذي تقوم الحجة بقولهم ويحتمل ان يكون المراد به ما دون ذلك
وبتقدير ان يراد به ما دون ذلك فيحتمل ان يكون المراد بالبينات والهدى انما هو القران
وهو المتبادر الى العموم والظاهر عند الاطلاق ويتقيد بان يكون المراد به كل ما انزل
على الرسول سواء كان قرانا او سنة فغايته التشديد على كتمان ذلك والدلالة على وجوب
اظهاره وما سمع من الرسول على من سمعه فلم قلتم انه يدل على وجوب قبوله على من تبلغه
على لسان الآحاد وهذا لانه بمقتضى الاية يجب على الفاسق اظهار ما سمعه من الرسول وان
كان لا يجب على سامعه قبوله لا يقال اذا لم يجب على السامع قبول الخبر فلا تكون في اظهاره
فايدة لانا نقول فايدته انه متى اوجبنا ظهور ما سمع منه عليه السلام كان من الجايز
ان يظهر خبره وخبر حتى يتالف من خبر المجموع التواتر المفيد للعلم ومع هذه الاحتمالات
فدلالة الاية على وجوب العمل بخبر الواحد ظنية وذلك لا يحصل شيئا في الاصول القطعية
الاية الثالثة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ه ووجه
الاستدلال بالاية من ثلثة اوجه الاول انه تعالى امر بالتثبت عند مجيء الفاسق بالخبر
فلو كان خبر الواحد غير مقبول لكونه خبر واحد لما احتيج الى التعليل بالفسق

لان الوحدة وصف لازم للشخص المعين بحيث يمتنع خلوه عنها عقلا والفسق وصف عرضي يطرا ويزول واذا اجتمع في المحل وصفان احدهما لازم والاخر عرض مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان مضافا الى الوصف اللازم لا محالة لانه كان حاصلا قبل حصول ذلك الوصف المفارق فلو كانت وحدة الراوي مانعة من قبول خبره لامتنع تعليل عدم قبول خبر الفاسق بالفسق لما ذكرناه لاكنه معلل بالفسق في الاية فدل على ان الوحدة ليست مانعة من قبول الخبر ٥ الثاني انه تعالى علق وجود التثبت على خبر الفاسق فدل على ان خبر غير الفاسق بخلافه فحينئذ اذا جاء غير الفاسق بخبر فاما ان يجزم بالرد وهو باطل لانه يلزم منه ان يكون خبر الواحد العدل ادنى درجة من خبر الفاسق وهو باطل بالاجماع واما ان يجزم بوجوب القبول وهو المطلوب ٥ الثالث ان سبب نزول هذه الاية ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط ليجبي زكاة قوم فرجع واخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان القوم الذي بعثه اليهم قد ارتدوا عن الاسلام وارادوا قتله فعزم النبي صلى الله عليه وسلم على غزوهم وقتالهم فلو لم يكن العمل بخبر الوليد واجبا لما اراد النبي صلى الله عليه وسلم قتلهم ولا انكر الله تعالى عليه ذلك وللقايل ان يقول السند الاول هذه الاية بعيد ايضا ٥ اما الوجه الاول فللخصم ان يقول لم لا يجوز ان يكون الوحدة والفسق كل واحد منهما وصفا مناسبا مستقلا بايجاب التثبت بحيث يتخلف احدهما الاخر في ترتب الحكم عليه ولزوم هذا وطرو هذا غير مانع من ذلك ٥ واما الوجه الثاني فله ان يقول الاستدلال به غير خارج عن المفهوم المخالفة وسنبين في موضعه انه ليس بحجة وبتقدير كونه حجة فهو ظني لا يصح الاستدلال به في الاصول القطعية ٥ واما الوجه الثالث فله ان يقول لا نسلم انه عليه السلام عزم على غزوهم وقتالهم بخبر الوليد بن عقبة بل روي عنه عليه السلام انه بعث خالد ابن الوليد وامره بالتثبت في امرهم فانطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه فعادوا اليه واخبروه بانهم على الاسلام وانهم سمعوا اذانهم وصلاتهم فلما اصبحوا اتاهم خالد وراى منهم ما يسره فرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم واخبره بذلك ٥ سلمنا لاكن ما ذكروه من اسباب النزول من اخبار الاحاد فلا يكون حجة في الاصول القطعية قال رحمه الله تعالى قالوا ولا تقف ان يتبعون الا الظن وقد تقدم ويلزم منهم ان لا

يمنعوه الا بقاطع ٥ قالوا توقف صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر ٥ قلنا غير ما نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله اقول القايلون بانه لا يجب العمل بخبر الواحد قالوا لئن سلمنا صحة ما ذكرتموه من الادلة السمعية لاكنه معارض بما يدل على انه ليس بحجة ٥ وبيانه من جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فبيان الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ٥ الثانية قوله تعالى ان يتبعون الا الظن ذكر تعالى ذلك في معرض الذم والعمل بخبر الواحد عمل بغير العلم وعمل بالظن فيمتنع ٥ قوله وقد اي وقد تقدم الجواب عن هاتين الايتين وهو ان المتبع انما هو الاجماع على العمل بخبر الواحد وهو قاطع لا مظنون قوله ويلزم منهم ان لا يمنعوا العمل الا بقاطع اي ويلزم المخالفين ان لا يمنعوه الا بدليل قاطع يكون معارضا للاجماع القاطع ٥ واما هذه الايات فغير قاطعة والظني لا يصلح ان يكون معارضا للقطعي ٥ واما السنة فقالوا روي عنه عليه السلام انه توقف في خبر ذي اليدين حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم من اثنتين فقال له اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن فقال له قد كان بعض ذلك يا رسول الله فالتفت الى القوم الذين كانوا في الصف وفيهما ابو بكر وعمر فقال أصدق ذو اليدين فاخبره ابو بكر وعمر ومن كان في الصف انه صدق فعمل النبي صلى الله عليه وسلم بخبر ابي بكر وعمر وغيرهما فصدقه واتم صلاته وسجد للسهو ٥ قلنا عمل النبي صلى الله عليه وسلم بخبر ابي بكر وعمر وغيرهما ممن كان معهما في الصف مع خبر ذي اليدين عمل بخبر لم ينته الى حد التواتر واذا كان خبر هولاء لم ينته الى حد التواتر فهو خبر الاحاد فقد عمل به النبي صلى الله عليه وسلم وذلك عين محل النزاع ومتى سلم الخصم انه عمل بخبر هولاء الجماعة الذين لم يبلغ عددهم عدد التواتر فقد سلم انه يجب العمل بخبر الواحد وهو المطلوب ٥ وان سلم ان ما ذكرتموه ليس عين محل النزاع بل هو مغاير له حتى يكون الدليل غير المدلول فانما توقف عليه السلام في خبر ذي اليدين لتوهمه غلطه والريبة فيه حيث انفرد ذو اليدين بمعرفة ذلك مع حضور الجمع الكثير وعند ظهور التهمة في خبر الواحد يجب التوقف فيه فلما وافقه الباقون على ذلك انتفت الريبة ٥ قال رحمه الله تعالى ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل معلوم الاصل واجب عقلا كالعدل يقتضيه شيء وضعف حائط وخبر الواحد كذلك لان الرسول بعث

بيان مضرة

للمصالح فخبر الواحد تفصيل له وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه لم يجب في العقليات ف سلمنا ولانسلمه في الشرعيات سلمنا وغايته قياس ظني في الاصول قالوا صدقه ممكن فيجب احتياطا قلنا ان كان اصله المتواتر فضعيف وان كان المفتي فخاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي قالوا لو لم يجب كلت وقايع دد يمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع
اقول لما ذكر ادلة القايلين بان طريق وجوب العمل بخبر الواحد الادلة السمعية شرع بذكر دليل القايلين بان وجوب العمل به الادلة العقلية وقد احتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول وهو اقوى امام استدلال به ابو الحسين البصري وهو ان قال العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الاصل واجب عقلا لان العقلا يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ويستحيل عليهم ان يعلموا ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ولا علة لذلك الا ان خبر الواحد تفصيل لجملة معلومة بالعقل لان العقل قاض بوجوب الاجتناب عن المضار وحسن اجتلاب المصالح والمنافع فاذا اخبر عدل ان فيه مضرة كطعام مسموم وضعف حايط مستهدم فظننا صدقه فانه يجب علينا ترك ذلك الطعام الذي اخبر عنه العدل انه مسموم والقيام من تحت ذلك الحايط الذي اخبر عنه انه ضعيف مستهدم لظننا ان ما اخبر به تفصيل لما كان معلوما لنا في الجملة من وجوب الاجتناب عن المضار عقلا وخبر الواحد في الشرعيات كذلك فيجب علينا العمل به بالدليل العقلي لانا قد علمنا في الجملة ان الرسول عليه السلم بعث ليدعونا الى المصالح ويحذرنا عن المفاسد وعلمنا في الجملة ان وجوب الانقياد له فيما دعانا اليه من مصالحنا او لمضار علينا فاذا اخبرنا عدل انه عليه السلم قد دعانا الى الامر الفلاني او نهانا عن الامر الفلاني فانه يجب علينا العمل بخبر ذلك العدل والانقياد له بالعقل لظننا انه تفصيل لما كان معلوما لنا في الجملة من وجوب الانقياد له عليه السلم حيث علمنا انه انما يدعونا الى المصالح قوله وهو مبني على التحسين اي والجواب عما ذكره ابو الحسين انه مبني على التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناهما فيما تقدم سلمنا قاعدة التحسين والتقبيح لكن لا نسلم ان العمل بخبر الواحد واجب في العقلي بل العمل به اولى من تركه

أعم من الوجوب لشموله له وللمندوب واذا كان كذلك فلا يلزم من الاولوية الوجوب سلمنا ان العمل بخبر الواحد واجب في العقليات لكن لا نسلم ان ما كان علة للوجوب في العقليات يلزم ان يكون علة الوجوب في الشرعيات سلمنا ان كل ما هو علة للوجوب في العقليات هو علة للوجوب في الشرعيات لكن غاية ما ذكره انه استعمال القياس ظني في اثبات كون خبر الواحد حجة في الشرعيات وذلك اصل من اصول الفقه ولا يصح اثباته بالقياس الظني مع امكان اثباته بالدليل القطعي وهو ما ذكرناه من الادلة السمعية الثاني قالوا صدق الواحد في خبره ممكن فيجب العمل به احتياطا لانا لو لم نعمل به لاحتمل ان نكون قد تركنا امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وسلم وهو خلاف ما يقتضيه العقل من الاحتياط وان كان مناسبا لكن لا بد له من اصل يقاس عليه حتى يتعدى بالاعتبار ولا اصل يتعدى الا الخبر المتواتر وقول الواحد في الفتوى قلنا الجواب عن ذلك ان ما ذكروه من الاحتياط وان كان مناسبا لكن لا بد له من اصل يقاس عليه حتى يتعدى بالاعتبار ولا اصل يتعدى له الا الخبر المتواتر وقول الواحد في الفتوى فان قالوا ان اصله الخبر المتواتر فضعيف لان الخبر المتواتر يفيد العلم وهذا يفيد الظن ومع قيام الفارق فلا يصح القياس وهذا معنى قوله وان كان اصله المتواتر فضعيف وان قالوا ان اصله قول المفتي فضعيف ايضا لان براءة الذمة معلومة وهي الاصل وغاية قول المفتي اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنسبة الى شخص واحد فجاز ان يخالف البراءة الاصلية لاجله واما خبر الواحد فاذا كان عاما في جميع الناس ولا يلزم من مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد مخالفتها بالنظر الى جميع الناس وهذا معنى قوله وان كان المفتي فالمفتي خاص وهذا عام اي وان كان الاصل المقيس عليه فتوى المفتي سلمنا صحة القياس لكنه قياس شرعي يفيد غلبة الظن وهو غير معتبر في اثبات الاصول كما تقدم الثالث قالوا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقايع عن حكم الشرع اذا لم يجد المفتي دليلا سوى خبر الواحد وذلك ممتنع قوله ورد بمنع الثانية اي ورد هذا الدليل بمنع المقدمة الثانية وذلك بان يقال لا نسلم ان خلو اكثر الوقايع او بعضها عن الحكم الشرعي ممتنع عند عدم الدليل وهذا لان المفتي اذا لم يظفر في الواقعة بدليل الاخبرة والصدق انه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند المجتهد الى البراة الاصلية اتفاقا وعلى هذا امتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة وكونه حجة يتوقف

على امتناع خلو الواقعة عن الحكم وهو كونه ممتنع . سلمنا امتناع خلو
الوقايع عن الحكم لكن لا نسلم خلوها عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى عند عدم
الادلة نفي ذلك الحكم ومدرك النفي حكم شرعي فان انتفاء الادلة بعد ورود الشرع
مدرك شرعي لنفي الحكم . الفصل الثاني في شرايط العمل بخبر الواحد
وما يتعلق به من المسايل . اما الشرايط فمنها ما لا بد منه ومنها ما ظن فقد
انه شروط وليست بشروط . اما الشروط التي لا بد منها فاربعة . الشرط
الاول البلوغ . قال رحمه الله تعالى منها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم
التكليف واجماع المدينة على شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدما قبل قبول ح
تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين والرواية بعده والسماع
والسماع قبله مقبولة بخلاف الشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم في مثله
ولاسماع الصبيان . اقول من الشرط الاول من شروط وجوب العمل
بخبر الواحد وهو البلوغ فرواية الصبي غير مقبولة عند الجمهور من الفقهاء
والاصوليين خلافا لبعض الفرق الضالة اذا لم يرو احد الا الصبيان . وانما قلنا ان رواية
الصبي غير مقبولة لانه اما ان يكون مميزا او غير مميز فان كان غير مميز فلا تقبل روايته
لعدم ضبطه ولحذره فيما يرويه كالمجنون وان كان مميزا بحيث يقدر على الضبط
كالمراهق الذي لم يبق بينه وبين البلوغ الا الزمن اليسير فلا يقبل ايضا لانا اجمعنا
على ان رواية الفاسق لا تقبل لاحتمال كذبه مع كونه يخاف الله تعالى لكونه مكلفا
فاحتمال الكذب من الصبي اظهر من احتماله من الفاسق لكون الصبي لا يخاف الله تعالى
لعلمه بعدم تكليفه فكانت روايته اولى بالرد من رواية الفاسق . وما ذكره صاحب
من ان المانع من قبول رواية الصبي انما هو عدم حصول الظن بقوله فلا يجوز العمل
بروايته كالاخبار عن الامور الدنيوية ضعيف لان الظن قد يحصل بقول
الصبيان باجماع العقلاء فان الصبي لو قال لانسان ان فلانا الذي تطلبه قد خرج
من الدار غلب على ظنه صدقه وانصرف بناء على اخباره . ولو قال له ان حية
دخلت في ثوبه لبادر الى الكشف عنها ولا مرجح لذلك الا الظن الناشي عن خبره

ثم نقول قولك انه لا يجب قبول الصبيان في الامور الدنيوية ممنوع لان العلماء قد نصوا على
قبول خبره في الهدية والاستيذان . واما ما ذكره بعض اصحابنا ايضا من ان المانع من قبول
روايته انه لا يفيد اقراره على نفسه فلا تقبل روايته على غيره بطريق الاولى ضعيف ايضا لان
العبد والمحجور عليه لا يقبل اقرارهما مع كون روايتهما مقبولة بالاتفاق . فان قيل اليس
يقبل قول الصبي في اخباره انه متطهر حتى يصح الاقتدا به في الصلاة مع ان الظن بكونه
متطهرا شرط في صحة الاقتدا به . قلنا الجواب عن ذلك من وجهين الاول ان صحة صلاة
المأموم موقوفة على صحة صلاة الامام . الثاني ان التحفظ في الرواية اشد منه في الاقتدا
في الصلاة ولذلك يصح الاقتدا بالفاسق عند ظن طهارته ولا تقبل روايته وان غلب على
الظن صدقه . فان قيل قد اجمع اهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فيما يقع
بينهم من الجنايات قبل تفرقهم . قلنا قبول شهادة الصبيان في هذه الصورة مستثنى
لانه لما كثرت الجنايات فيما بينهم مست الحاجة الى معرفة ذلك بالقراين ومع شهاداتهم مع
كثرتهم قبل تفرقهم وقبل ان يمكن تحسينهم وليس ذلك جاريا على منهاج الشهادة ولا الرواية .
قوله والرواية بعده والسماع قبله مقبولة . اي اذا احتمل الصبي الرواية قبل
بلوغه وكان ضابطا لها واداها بعد بلوغه وظهور رشده في دينه فانها تكون مقبولة
والدليل عليه المعقول والاجماع اما المعقول فهو ان امر الشهادة اعظم من الرواية
والتحرز فيها اكثر لان العلماء قد اختلفوا في قبول شهادة العبد وردها والاكثر منهم على
ردها ولم يختلفوا في قبول روايته واعتبروا العدد في الشهادة بالاجماع ولم
يعتبره اكثرهم في الرواية . واذا كان امر الشهادة اعظم من امر الرواية وقد
اجمعنا على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل بلوغه اذا شهد به بعد بلوغه مقبول
فلان يكون ما تحمله من الرواية قبل البلوغ واداه بعده اولى بالقبول . واما الاجماع
فلان الصحابة اجمعوا على سماع الصبيان الاحاديث واحضارهم مجالسها وقبول روايتهم
تحملوه في حال الصبا . الشرط الثاني الاسلام فلا تقبل رواية الكافر . اعلم ان الكافر
اما ان يكون كافرا بغير الملة كاليهود والنصارى او لا يكون كافرا عنها كالمبتدع بما يقتضي كفرا
فهذان قسمان يتعلق بكل واحد منهما بحث . البحث الاول في رواية الكافر الخارج عن الملة .
قال رحمه الله تعالى ومنها الاسلام للاجماع وابو حنيفة ان يقبل شهادة

بعضهم على بعض لم تقبل روايتهم ولقوله إن جاءكم فاسق وهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل
بأنه لا يوثق به كالفاسق وضعف بأنه قد يوثق ببعضهم لتدينه في ذلك والمبتدع بما يتضمن
الكفر التكفير كالكافر عند المكفر أقول رواية الكافر الخارج عن الملة غير مقبولة
ويدل عليه الإجماع والنص أما الإجماع فلأن الأئمة أجمعوا على أن رواية الكافر
الذي لا يكون من أهل القبلة غير مقبولة سواء علم منه المبالغة في الاحتراز عن الكذب
أو لم يعلم لأن الرواية والعدالة منصب شريف من جهة تنفيذ قول المتصف به
على غيره والكفر مقتضاه الذل والصغار والخسة فلا ينفذ قول المتصف به على قول غيره
فإن قيل لا نسلم أن الإجماع على ذلك فإن أبا حنيفة قد قبل قول شهادتهم بعضهم على بعض
ومن قبلت شهادته وجب قبول روايته لما ذكر غيره من أن أمر الشهادة أعظم من أمر الرواية
قلنا الجواب عنه أن ذلك أن أبا حنيفة وإن قبل شهادتهم على بعضهم بعضا فلم يقبل روايتهم
والفرق أن المحصل للرواية أمر شرعي ينسحب حكمه في جميع الأشخاص والأزمان
فلا يؤخذ عن كافر والمحصل في الشهادة ليس كذلك فإن حال الكافر المتدين أنه لا يتعمد الشهادة
بالزور لخوفه من الله تعالى كما هو أصل دينه وليست شهادته تتعلق بغير أهل ملته وأما
النص فقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة
أمر تعالى بالتثبت عند أخبار الفاسق والكافر فاسق بالعرف المتقدم وهو العرف
اللغوي لأن الفاسق في اللغة هو الذي صدر منه شيء يخالف الدين وإن لم يكن فاسقا
بالعرف المتأخر وهو العرف الشرعي من حيث إن الفاسق في الشرع هو الذي
صدرت منه كبيرة أصر عليها أو صغيرة وأصر عليها كذا قوله واستدل بأنه لا يوثق
به كالفاسق دليل واستدل بعض أصحابنا على ذلك بأن الكفر أعظم أنواع الفسق
والفاسق الذي ليس بكافر غير مقبول الرواية لكونه لا يوثق بقوله لاحتمال الكذب فلأن
لا يوثق بقول الكافر الذي هو أعظم فسقا منه بطريق الأولى وهذا ضعيف لأنه قد
يوثق برواية بعض الكفار إذا كان عدلا في دينه متنزها عن الرذائل معتقدا تحريم
الكذب ممتنعا منه حسب امتناع العدل المسلم ومع حصول هذا الفرق فلا
يحسن قياس الكافر على الفاسق البحث الثاني في رواية

الكافر الذي ليس كذلك عن الله تعالى قال رحمه الله تعالى والمبتدع بما يتضمن الكفر كالكافر
عند المكفر وأما غير المكفر فكالبدع الواضحة ومما لا يتضمن التكفير إن كان واضحا
كفسق الخوارج ونحوه فرده قوم وقبله قوم لنا أن الآية إن جاءكم فاسق وهو فاسق القائل
نحن نحكم بالظاهر والآية أولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعلم تخصيصها وهذا
مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما بالاتفاق قالوا أجمعوا على قبول قتلة عثمان
ورد بالمنع أو بأنه مذهب قوم بعض وأما نحو خلاف البسملة وبعض الأصول
وإن ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين وأما من شرب النبيذ ولعب
بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع أنه ليس بفاسق وإن قلنا المصيب واحد
يؤدي إلى التفسيق بواجب وإيجاب الشافعي الحد لظهور أمر التحريم عنده أقول
المبتدع إما أن تكون بدعته مما يتضمن التكفير أو مما لا يتضمنه فإن كانت مما يتضمن
التكفير كاعتقاد أن الباري تعالى جسم فمن يجعل لازم المذهب مذهبا فحكمه عنده حكم
الكافر الأصلي فلا تقبل روايته ومن لا يجعل لازم المذهب مذهبا فحكمه عنده حكم
أهل البدع الواضحة من المسلمين وسنذكر حكمهم عقيب هذا وإن كانت بدعته مما لا
يتضمن التكفير فإما أن يكون من البدع الواضحة أو لا تكون من البدع الواضحة فإن كانت من
البدع الواضحة حيث كفروا جميع الأمة وارتدادهم وقتل أطفالهم ونسائهم ونحو ذلك من
اعتقاد نفي القدر وامتناع الصورة من الله تعالى وامتناع شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
للعصاة من أمته اختلفوا في خبر مثل هذا المبتدع فرده قوم مطلقا كالقاضي أبي بكر
والغزالي وأبي علي وأبي هاشم وقبله قوم كالشافعي وأبي الحسين البصري بشرط أن
يكون المبتدع ممن لا يعتقد جواز الكذب والتدين به لنصرة مذهبه كالخطابية من
الغالية فإنهم يرون جواز الكذب في الأخبار إذا كانت موافقة لمذهبهم قال الشافعي
أقبل شهادة جميع الأهواء إلا الخطابية قوله لنا أن الآية احتج الراد لخبره بقوله
إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أمر تعالى بالتثبت عند مجيء الفاسق بالخبر وهذا المبتدع
فاسق فيكون خبره مردودا قوله القائل احتج القابل لخبره بقوله عليه السلام أمرت
أن أحكم بالظاهر والله متولي السرائر وهذا

المبتدع ظاهر التدين بتحريم الكذب لكونه مشتغلاً بخاف الله تعالى فيظن صدق خبره
فيجب قبوله ٥ قوله والآية أولى دليلا والمذهب الذي احتج عليه أن رابه بالآية هو
الصحيح وهو اختيار صاحب الأحكام والدليل عليه أن الاحتجاج بالآية أولى
وأرجح من الاحتجاج بالحديث لثلاثة أوجه ٥ الأول أن الآية متواترة والحديث غير متواتر
الثاني أن الآية مختصة بالفاسق والحديث عام في كل من ظهر صدقه ودلالة الخاص أقوى من
دلالة العام ٥ الثالث أن الآية غير مخصصة إذ ليس ثم فاسق يفيد خبره بل كل فاسق
مردود الخبر والحديث مخصص فإن الفاسق والكافر المظنون صدقهما لا يفيد خبرهما بالاتفاق
مع كون الحديث متناولاً لهما ٥ قوله قالوا اتفقوا على قبول قول قتلة عثمان رضي الله عنه القائلون
بقبول خبره احتجوا عليه أيضا بأن الصحابة اجمعوا على قبول رواية قتلة عثمان مع فسقهم
بقتله ٥ قلنا لا نسلم الإجماع كما سيأتي بيانه في عدالة الصحابة وإن سلم
أن كل من قبل رواية قتلة عثمان كان معتقداً فسقهم لجواز أن يكون مذهب البعض أنهم
ليسوا بفاسقين وإذا لم يتحققوا أن جميعهم كانوا معتقدين لفسقهم فقبول روايتهم
لا يدل على اتفاقهم على قبول رواية الفاسق وإن لم يكن من البدع الواضحة كالخلاف
في زيادة بسم الله الرحمن الرحيم أو نقصانها منها وكالخلاف في بعض مسائل الأصول
كمسألة الرؤية ومسألة التحسين والتقبيح ولئن ادعى كل واحد من المثبت والنافي القطع
بصحة ما ذهب إليه فليس من البدع الواضحة المانعة من قبول الرواية بالاتفاق لقوة الشبهة
من كل من جانب المثبت ومن جانب النافي ٥ قوله وأما من شرب النبيذ ويلعب بالشطرنج
أي وأما من شرب النبيذ ممن يعتقد تحليله سواء كان مجتهداً أو مقلداً فقد اختلف
العلماء فيه فقال مالك هو فاسق لا تقبل شهادته ولا روايته ٥ وقال الشافعي رحمه الله تعالى
ليس بفاسق وتقبل شهادته وروايته ٥ أما مالك فقد بنى مذهبه على أن كل ما كان من
الفتاوى المجتهد فيها إذا كانت على خلاف الإجماع أو النص أو قواعد الشرع أو القياس
الجلي فلا يجوز التقليد فيها لإمام من الأئمة ٥ فكل من هذه الأربعة لو حكم الحاكم على
خلافه لنقض حكمه وما لا يقر عليه حكم الحاكم أولى أن لا نقره

عليه المقلد

عليه المقلد لما كان الحكم وعدم تأكيد التقليد ٥ وأما الشافعي فقد بنى مذهبه
على أن حكم الله تعالى في حق كل مجتهد إذا وقعت له واقعة أن يجتهد فيها ويجب عليه العمل بما أداه
إليه اجتهاده وفي حق كل مقلد وجوب العمل بما أدى إليه اجتهاد من قلده سواء
قلنا كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد فقد اجتهد هذا المجتهد فأداه اجتهاده إلى تحليل
النبيذ فلو فسقنا هذا المجتهد أو من قلده بشرب النبيذ لكنا قد فسقناهما بما قد
أوجبناه عليهما من الاجتهاد أو التقليد وذلك خلاف الإجماع ٥ ومما يقوي قوله
لأنه يؤدي إلى التفسيق بواجب ٥ قوله وأوجب الشافعي الحد لظهور أمر التحريم عنده
هو جوابه عن سؤال مقدر كأن قائلاً يقول فإذا كان الشافعي يعتقد أن شرب
النبيذ مباح للحنفي وأنه لا يفسق بشربه فكيف أوجب عليه الحد في شرب ما يعتقد
أن شربه مباح له حيث أحد الحنفي وقبل شهادته ٥ فأجاب المصنف
عن ذلك بأن قال إنما أوجب الشافعي الحد لظهور أمر التحريم عنده ٥ ولقائل أن يقول
هذا الجواب ليس بشيء لأنه إذا ظهر عنده أن شربه في حقه حرام كان مرتكباً للحرام
بشربه وكل من هو مرتكب للحرام لا سيما وهو من الكبائر فهو فاسق بالإجماع
والظاهر أن مذهب الشافعي مضطرب في هذه المسألة لأن شرب النبيذ إما أن يكون
معصية في نفس الأمر أو لا يكون معصية ٥ فإن كان معصية وجب أن يفسق بشربه
ولا تقبل شهادته كسائر المعاصي وإن لم يكن معصية كان مباحاً ولا حد في المباح
وربما اعتذر بعض العلماء عن قول الشافعي بأن قال العقوبات تعتمد المفاسد
لا المعاصي بدليل عقوبة الصبيان والمجانين والبهائم للإصلاح وليسوا عصاة
بالاتفاق فحد الشافعي شارب النبيذ إنما هو من باب التأديب والزجر درأً
للمفاسد التي هي ذهاب العقل فقبل قوله لكونه غير عاص بسبب الاجتهاد أو التقليد
لإمام معتبر ٥ وهذا الاعتذار في غاية الضعف لأن التأديب على المباح ليس له
عدد محصور لا يزاد ولا ينقص منه وليس في الشرع شاهد يشهد لمثل ذلك بالاعتبار
بل لا نجد حداً معيناً إلا مع معصية فيلزم الشافعي أحد الأمرين لا محالة ٥ إما تفسيق
شارب النبيذ وعدم قبول شهادته أو عدم وجوب الحد عليه وحكم

اجتهاده اليه

اللعب بالشطرنج ونحوه حكم شرب النبيذ في التفسيق وقبول الشهادة.
الشرط الثالث في أن ضبط الراوي لا بد وأن يكون أكثر من سهوه. قال رحمه الله تعالى.
ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن. أقول من شرط العمل
بخبر الواحد أن يكون ضبطه لروايته ما سمعه أرجح من سهوه عنه وذكره له أرجح من نسيانه
لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه وإلا فبتقدير رجحان كل واحد من الضبط والذكر
أو مساواته له فروايته لا تكون مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه. أما على التقدير
الأول فلكون صدقه مرجوحا. وأما على التقدير الثاني فلضرورة التساوي فإن جهل
حال الراوي في ذلك كان الاعتماد على ما هو الأغلب من حال الرواة وإن لم يعلم الأغلب فلا
بد من الاجتهاد. فإن قيل لا نسلم اشتراط الرجحان لوجهين الأول أن
الخبر كالبينة والأصل فيه الصحة والضبط والاختلال والذكر والنسيان عرضيان فإن كانا متساويين
ويرجع إلى الأصل الذي هو الصحة غاية ما يمكن أن يقال أن ذلك موجب للشك في الصحة
وذلك لا يقدح في الأصل كالمتطهر أو المحدث إذا شك في الطهارة فإن الأصل لا يترك
لأجل الشك. الثاني أنا لا نسلم أنه متى غلب سهو الراوي على ذكره أو تعادلا لا يمتنع
العمل بخبره لأن الراوي إذا كان عدلا ثقة فالظاهر من حاله أنه لا يروي عنه عليه السلام
إلا ما يثق من نفسه بضبطه ولهذا لما أنكر بعض على أبي هريرة كثرة روايته حتى
قالت عائشة في حقه رحم الله أبا هريرة لقد كان رجلا مهذارا ومع ذلك
قبلوا روايته وما ذلك إلا لأن الظاهر من حاله أنه لا يروي إلا ما يثق من نفسه بضبطه.
قلنا الجواب عن الأول أن الخبر لا يكون دليلا إلا إذا غلبت صحته على الظن وذلك
ممنوع هنا لأنه متى كان الغالب من حاله قلة الضبط وكثرة النسيان أو تعادل ذلك
الأمرين فلا يكون الغالب على الظن صحة الخبر فلا يكون دليلا وهذا خلاف ما إذا
تيقن الطهارة وشك في الحدث أو بالعكس فإن تيقن الشيء منهما لا يقدح فيه الشك
الطارئ. والجواب عن الثاني أن الكلام إنما يكون فيمن الغالب عليه قلة
الضبط وكثرة النسيان والسهو أو تساوي كل واحد منهما مع مقابله وذلك مانع من
قبول الرواية لا محالة. وأما إن كان الغالب عليه

قلة الضبط فلا يؤمن الزيادة والنقصان في حديثه فلا يغلب صدقه على الظن فيمتنع
قبول خبره. وأما إن كان الغالب عليه السهو والنسيان فترجح وقوع السهو عما سمعه
أو نسيانه له فلا يغلب على الظن صدقه فيمتنع قبول خبره. وأما إذا استوى الضبط
ومقابله والسهو ومقابله فلا يغلب على الظن صدقه أيضا لاحتمال أن يظن أنه ضبط ولم
يضبط وأنه ما نسي وقد نسي. وأما إنكار الصحابة على أبي هريرة كثرة الرواية فليس لقلة
ضبطه ولا لغلبة النسيان عليه بل لأن الإكثار لا يؤمن معه التخبط الذي لا يعرض لمن قلت روايته
وإن كان ذلك في غاية البعد. الشرط الرابع في عدالة الراوي. قال رحمه الله تعالى
ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها
بدعة وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض
المباح. وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف
المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد
في الحرم. وزاد أبو هريرة أكل الربا. وزاد علي السرقة وشرب الخمر. وقيل ما توعد
الشارع عليه بخصوصه. وأما بعض الصغائر فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأرذال والحرف الدنية ممن لا يليق
به ولا ضرورة. أقول للعدالة معنيان لغوي وشرعي أما اللغوي فهو عبارة
عن التوسط في الأمور من غير إفراط في جانب الزيادة والنقصان. ومنه قوله
تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدولا فالعدل والوسط بمعنى واحد ويطلق أيضا
ويراد بها ما كان من الأفعال الحسنة المتعدية من الفاعل إلى غيره. ومنه قولهم للملك
المحسن إلى رعيته عادل. ويطلق أيضا ويراد بها المصدر المقابل للجور. وأما في
الاصطلاح فهي عبارة عن محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها
بدعة حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه ويتحقق ذلك باجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض
المباحات. أما الكبائر فقد اضطرب الناس فيها فروى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه ذكر الكبائر أن تدعو الله تعالى ندا وهو خلقك وأن تقتل ولدك خشية أن يأكل معك وأن

تزني بحليلة جارك وتلى والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم
الله إلا بالحق ولا يزنون . وروى ابن عمر عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنى والفرار من الزحف
والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في البيت الحرام . وزاد
أبو هريرة في روايته على ذلك أكل الربا والانقلاب إلى الأعراب بعد الهجرة . وزاد علي
عليه السلام على ذلك في روايته والسرقة وشرب الخمر . وعن ابن عباس أنها إلى السبعين أقرب
وفي رواية عنه إلى السبع مائة أقرب . ومما عده العلماء من الكبائر مع ما ذكر شهادة
الزور والإصرار على الصغائر واليمين الغموس التي يقتطع بها حق امرئ مسلم والقنوط
من رحمة الله تعالى والقمار والسرقة وسب السلف الصالح والطعن في أصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم والسعي في الأرض بالفساد في المال أو الدين وعدول الحكام عن الحق واستسباب
الإنسان لأبويه بأن يسب شخصاً فيسب ذلك الشخص أبويه وقيل ما توعد الشارع عليه
بخصوصه فهو كبيرة . وأما بعض الصغائر التي تركها شرط في العدالة فما يدل على
على خسة النفس ونقص الدين وعدم الترفع وذلك كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
واشتراطه لهذا الغرة على سماع الحديث ونحوه . وأما بعض المباحات التي تركها
شرط في العدالة فما يدل على نقص المروءة ودناءة الهمة كاللعب بالحمام والاجتماع
مع الأرذال والأكل في السوق والبول في الشوارع والإفراط في المزاح والحرف الدنيئة مما
لا يليق بأرباب الصدور وأهل الديانات فعلها ولا ضرر عليهم في تركها كالحياكة
والحجامة والدباغة والصياغة ونحو ذلك مما يدل على سرعة الإقدام على الكذب وعلى
الأكثر لأن كل من لا يجتنب هذه الأمور فالغالب عليه أنه لا يجتنب الكذب فلا
يكون موثوقاً بقوله . فهذه الشروط الأربعة لا بد من اعتبارها في قبول الرواية عن
النبي صلى الله عليه وسلم ولا خلاف أيضاً في اشتراطها في الشهادة . قال
رحمه الله تعالى وأما الحرية والذكورية وعدم القرابة والعداوة فتختص بالشهادة
أقوال ولا تعلق لهذه الأوصاف بالرواية وإنما تختص بالشهادة فهذا ما في الشروط

التي لا بد منها . قال رحمه الله تعالى مجهول الحال لا يقبل وعن أبي حنيفة قبوله لنا الأدلة
تمنع من الظن فخولف في العدل فيبقى ما عداه . وأيضاً الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه
كالصبا والكفر . أقول احتج أبو حنيفة وأصحابه على قبول رواية المجهول بالمعقول
والمنقول . أما المنقول فمن الكتاب والسنة . أما الكتاب فقوله تعالى إن جاءكم
فاسق بنبإ فتبينوا جعل الفسق سبب التبين في قبول الخبر فإذا انتفى الفسق الذي هو السبب
انتفى المسبب الذي هو التثبت وإذا انتفى التثبت وجب قبول الخبر . قلنا الجواب عن ذلك أن
العمل بمقتضى الآية متوقف على معرفة كونه فاسقاً أو ليس بفاسق لا على عدم علمنا بفسقه
وإذا كان كذلك فلا ينتفي التثبت إلا بالخبرة أو التزكية إذ الظن بانتفاء الفسق لا يتحقق إلا
بإخبارهما . وأما السنة فقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله متولي السرائر .
والظاهر من حال هذا الراوي الصدق فكان داخلاً تحت الخبر فيجب قبول روايته . قلنا
هذا مردود من وجهين الأول أنا لا نسلم أن الظاهر من حال الراوي الصدق إذا لم يتحقق عدالته
لأن الغالب على أهل زماننا كثرة الشرور بخلاف أهل زمان الصحابة فإن الظاهر من أحوالهم
الصدق كيف وأنه عليه السلام قد أضاف الحكم بالظاهر إلى نفسه حيث قال إنما نحن فلا
يلزم منه ثبوته في حق غيره إلا بطريق القياس لا بنفس النص المذكور والقياس عليه ممنوع
لأن صفاء جوهر نفسه عليه السلام واختصاصه بما لا يعرفه أحد من الخلق من الأمور
الغيبية والاطلاع على أحوال المخبر عنه غير متحقق في غيره ومع حصول هذا الفرق
فلا يحسن القياس عليه . وهذا معنى قوله وقد يمنع الظاهر . الثاني معارض بقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله إن الظن لا يغني من الحق شيئاً وهذا معنى قوله وبنحو
ولا تقف أي ورد هذا الدليل بذلك أيضاً . وأما المعقول فقالوا الراوي مسلم
ظاهر الصدق إذا لم يظهر منه فسق فيكون خبره مقبولاً كإخباره بأن اللحم مذكى وكون
الماء طاهراً أو نجساً وكون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة ولا معتدة وكونه متطهراً
من الحدث حتى يصح الاقتداء به وفي إخباره للأعمى بالقبلة . قلنا هذا مردود من وجهين
الأول أن ذلك مقبول مع ظهور الفسق وليس كذلك ما نحن فيه وهذا معنى قوله ورد بأن
ذلك مقبول مع الفسق . الثاني أن الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم أعلى رتبة وأشرف
منصباً من الإخبار عن ما ذكروه من الصور فلا يلزم من القبول مع الجهل

بحال الراوي فهو مؤدي الا تبين قوله في أعلامهما ٥ وهذا معنى قوله والرواية أعلى
رتبة كيف وما ذكره من الصور انما قبل قول المجهول فيها احتف بها من القراين
العادية القايمة مقام العدالة ولذلك قبل قول الكافر الكتابي في ذكاته بسبب ما احتف
به من القراين لان القراين اذا احتفت بمثل هذه الصور انتفت اسباب التهم بخلاف
الرواية والشهادة فان فيهما من الخصوص النفسانية والاسبات العادية ما يبعث من
لا وازع له على الكذب فيهما ومع قيام هذا الفرق فلا يحسن القياس ٥ المسألة
الثانية قال رحمه الله تعالى الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية دون الشهادة
وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الاول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا الشهادة
يتعدد واجيب بانه خبر قالوا الاحوط اجيب بان الاخر احوط والثالث ظاهر ٥
أقول اختلفوا في الجرح والتعديل هل يثبت كل واحد منهما بقول الواحد ام لا
فذهب الاكثرون الى انه يكتفى بقول الواحد في الرواية دون الشهادة ٥ وذهب جماعة
من المحدثين الى انه لا يكتفى بقول الواحد فيهما بل لا بد من اعتبار عدد الجارح والمزكي في
الرواية والشهادة ٥ وهذا معنى قوله وقيل لا فيهما ٥ وذهب بعضهم الى انه يكتفى
بقول الواحد فيهما وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا معنى قوله وقيل نعم فيهما ٥ قوله
الاول اي احتج الاكثرون بانه لولا النص ولا اجماع على تعيين واحد من هذه المذاهب فلم
يبق الا القياس ولا شك ان القياس في جانبنا ٥ وبيانه ان العدالة شرط في قبول الرواية
والشهادة والشرط لا يزيد في اثباته على مشروطه لا جرم اعتبرت العدالة فيهما
ولما كانت نفس الرواية لا يعتبر العدد فيها وجب ان لا يعتبر العدد في العدالة التي هي
شرطها كغيرها من الحرية والذكورة فانه لم يعتبر في نفس الرواية واحد منهما لم يعتبرا
في تزكية الراوي بل يجوز تزكية العبد والمراة في الرواية وهذا بخلاف الشهادة فانها
لما اعتبر في نفس العدد وجب ان يعتبر في شرطها الذي هو العدالة كغيرها مما اتفق
الحرية والذكورية لما كانت معتبرة في نفس الشهادة وجب ان تعتبر في تزكية الشاهد
فلا يجوز تزكية العبد والمراة في الشهادة ٥ قوله قالوا الشهادة فتتعدد اي
احتج القايلون باشتراط عدد المزكي والجارح في الاول قالوا التزكية والجرح

شهادة فكان التعدد مشترطا فيهما معتبرا كالشهادة على الحقوق ٥ قلنا لا نسلم
ان الجرح والتزكية شهادة بل كل واحد منهما خبر عن حال الراوي والخبر يكتفى فيه بالواحد
اذا غلب على الظن صدقه ٥ الثاني قالوا ما ذكرناه من التعدد احوط لما فيه من زيادة
الثقة ٥ قلنا الجواب ان ما ذكره الخصم من عدم التعدد احوط حذرا من تضييع اوامر
الله تعالى ونواهيه مع ان الاصل عدم الزايد على الواحد قوله والثالث اي القول الثالث
وهو الذي اختاره القاضي ابو بكر ظاهر لان الشرط يجوز ان ينقص عن المشروط الا
ترى ان الاحصان شرط في الرجم وهو يثبت بقول الاثنين والرجم الذي هو مشروطه لا
يثبت الا بقول الاربعة ٥ المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى قال القاضي
يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعي في التعديل وقيل بالعكس ٥ وقال الامام
ان كان عالما كفى فيهما والا لم يكف ٥ القاضي ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا وفي محل الخلاف
مدلس واجيب بانه قد يبني على اعتقاده او لا يعرف الخلاف ٥ الثاني لو اكتفى لاثبت
مع الشك لالتباس فيهما اجيب بانه لا شك مع اخبار العدل الشافعي لو اكتفى في
الجرح اذى الى التقليد الاختلاف فيه ٥ العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف
الجرح ٥ الامام غير العالم يوجب الشك ٥ اقول اختلفوا في قبول الجرح والتعديل
دون ذكر سببهما على خمسة اقوال الاول قال القاضي ابو بكر يكفي الاطلاق فيهما فلا يفتقر
الى ذكر السبب في الجرح ولا في التعديل ٥ الثاني انه لا يكفي الاطلاق فيهما بل لا بد من ذكر
سبب الجرح وسبب التعديل ٥ وهذا معنى قوله وقيل لا فيهما ٥ الثالث قال الشافعي
رحمه الله يكفي الاطلاق في التعديل دون الجرح ٥ الرابع يكفي الاطلاق في الجرح دون
التعديل ٥ وهذا معنى قوله وقيل بالعكس اي عكس ما قاله الشافعي ٥ الخامس قال
امام الحرمين ان كان المزكي والجارح عالما باسباب التزكية والتجريح كفى اطلاقه
والا فلا بد من ذكر السبب ٥ قوله القاضي ان شهد من غير بصيرة اي احتج القاضي
ابو بكر بان كل واحد من المزكي والجارح اما ان يكون بصيرا عالما بما يزكي به ويجرح او لا يكون
بصيرا عالما فان لم يكن بصيرا عالما فقد شهد من غير بصيرة فلا تكون شهادته معتبرة
فانه ليس بعدل وان كان بصيرا عالما بما يزكي به ويجرح فقد

شهد عن بصيرة ولا معنى للسؤال عن ذكر السبب إذ كان مما لا اختلاف فيه بين
جميع المذاهب وفي محل الخلاف لا معنى للسؤال أيضا عنده لأن الظاهر من حال العدل
البصير بجهات التزكية والتجريح أن يكون عارفا بمواقع الخلاف في ذلك فإذا أطلق القول
علم أنه لا يطلقه إلا في صورة متفق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم التزكية أو
الجرح على ما لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة والدين والجواب عن ذلك بأنه
قد يبني على اعتقاده بأن هذا الوصف مما يزكي أو يجرح به فلا يكون مدلسا أو لا
يعرف الخلاف مع كونه عدلا بصيرا إذ استحضار جميع مذاهب العلماء في الفعل متعذر
في الكثير الحالات قوله الثاني أي اختيار الثاني وهو القائل بأنه لا يكفي الإطلاق
فيهما بل لا بد من ذكر السبب بل قال لو اكتفي بالإطلاق فيهما لا يثبت الجرح والتعديل
مع الشك لالتباس فيهما اما في الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح به فلعله اعتقده
جارحا وغيره لا يراه جارحا واما في التعديل فلأن مطلق التعديل لا يكون محصلا
للثقة بالعدالة لجري العادة بتسارع الناس إلى ذلك بناء على الظاهر والجواب
عن ذلك بأنه لا شك في اعتبار العدل الموجب لترجيح الصدق على الكذب قوله
الثالث أي اختيار الشافعي ومن وافقه بأنه لو اكتفي بالإطلاق في الجرح لأدى إلى الالتباس
لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف العدالة فإن سببها واحد لا اختلاف فيه قوله
العكس العدالة ملتبسة أي اختيار القائل بأنه يكتفي بالإطلاق في الجرح ولا يكتفي به في
العدل بأن العدالة ملتبسة لجري العادة بكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح قوله الامام
أي اختيار امام الحرمين بأن الجرح والتعديل من غير العالم يوجب الشك فلا بد أن يذكر
السبب بخلاف العالم فإن الظاهر من حاله أنه لا يطلق القول الا عن بحث واستفراغ وسع
النظر في ذلك المسألة الرابعة قال رحمه الله تعالى الجرح مقدم وقيل التعديل
الترجيح لنا أنه جمع بينهما فوجب اما عند اثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح
أقول اختلفوا فيما إذا تعارض الجرح والتعديل هل يقدم الجرح على التعديل أم
لا فالمختار أن الجرح مقدم وقال قوم يطلب الترجيح فيعمل بأي واحد منهما وجد
وصف يترجح به على الآخر فيقدم ككثرة الورع وزيادة التحفظ وكثرة البصارة والمختار

هو الأول والدليل عليه أن تقديم الجرح جمع بين الجرح والتعديل فوجب تقديمه
على التعديل بيانه أن الجارح اما أن يكون قد عين السبب أو لم يعين فإن لم يعينه فقد
تحقق الترجيح لاطلاعه على ما لم يعرفه المعدل ولا يقدح على نفيه لامتناع الشهادة على
النفي وإن عين السبب بأن يقول رأيته وقد قتل فلانا فالمعدل اما أن يتعرض
لنفي ذلك أو لم يتعرض لنفيه فقد تحقق الترجيح لاطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه
المعدل وإن تعرض لنفيه فاما أن ينفيه بالظن أو باليقين فإن نفاه بالظن بأن يقول
العدل أظن فلانا الذي ادعى الجارح أنه قتله حي فقد تحقق الترجيح أيضا لأن المعدل لم
يتيقن قتله يقينا وإن نفاه باليقين بأن يقول أنت فلانا الذي ادعى قتله جاء بعد ذلك
ففي هذه الصورة يتعارض الجرح والتعديل فيطلب ترجيح أحدهما على الآخر بشدة الورع
وكثرة التحفظ وزيادة البصارة إلى غير ذلك مما يترجح به إحدى الروايتين على الأخرى كما
سيأتي في باب الترجيح وهذه الصورة التي عناها المصنف بقوله اما عند اثبات معين
ونفيه باليقين فالترجيح المسألة الخامسة والثاني منها ايضاح طرق الجرح والتعديل
اما طرق التعديل فقال رحمه الله تعالى حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل باتفاق
وعمل العالم مثله ورواية العدل كذا لأنها المختبر تعديل ان كانت عادته أنه لا يروي الا عن عدل
أقول للتزكية أربع مراتب وبعضها أرجح من بعض المرتبة الأولى أن يحكم الحاكم بشهادته
ولا يخلو اما أن يكون ممن يشترط العدالة في الشهادة أو ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق
فإن كان ممن يشترط العدالة فحكمه بشهادته تعديل متفق عليه والا كان الحاكم فاسقا
بقبول شهادة من ليس بعدل عنده وهذا معنى قوله وحكم الحاكم المشترط العدالة تعديل
باتفاق وإن كان الحاكم ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق فحكمه بشهادته لا يكون تعديلا
له المرتبة الثانية أن يصرح العدل بتزكيته بالقول بأن يقول هو عدل رضي وهذا
لا يخلو اما أن يذكر مع تصريحه سبب العدالة أو لا يذكره فإن ذكر السبب بأن يقول
لأني أعرف من عدالته كذا وكذا فهذا أيضا تعديل متفق عليه وهذه المرتبة والتي
قبلها أعلى مراتب التعديل لما اختصت الأولى به من الزائد المعتبر بعمل الشاهد
والثانية من التصريح بالسبب وإن لم

يذكر المعدل السبب بل قال هو عدل رضي لا غير فالظاهر انه ايضا تعديل
لاكنه مرجوح بالنسبة الى المرتبتين الاولتين لكونهما متفق عليهما وهذه مختلف فيها
كما سبق في المسألة المتقدمة من بيان مذاهب الناس في ذلك ٥ المرتبة
الثالثة ان يعمل العالم بروايته فانه تعديل له بشرطين احدهما ان يعلم انه لا
مستند له في العمل غير روايته ٥ وثانيهما ان يعلم ان عمله ليس من باب الاحتياط في
الدين وهذا الطريق قد قيل فيه انه تعديل متفق عليه واختاره المصنف والا
كان عمله برواية من ليس بعدل فسقا ٥ وهذا معنى قوله وعمل العالم مثله الضمير
عايد الى الحكم الحاكم اي وعمل العالم مثل حكم الحاكم المشترط العدالة لكونه تعديلا
متفقا عليه ٥ ولقايل ان يقول لا نسلم انه تعديل متفق عليه كحكم الحاكم المشترط
العدالة لاحتمال ان يكون محتاطا لا يعتقد ذلك الحاكم جازما ٥ وعلى تقدير
كونه تعديلا متفقا عليه فهو مرجوح بالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الحكم
بالشهادة اضيق من باب الرواية ولذلك اشترط فيها ما لم يشترط في الرواية كما سبق
بيانه المرتبة الرابعة ان يروي عنه العدل خبرا وهذا مما اختلف الناس في كونه تعديلا
او ليس بتعديل على ثلثة اقوال الاول انه تعديل مطلقا ٥ الثاني انه ليس بتعديل مطلقا
الثالث التفصيل وهو ان عرف من قول الراوي او عادته انه لا يروي الا عن عدل فهو تعديل
له والا فلا وهو المختار وهو الذي عناه المصنف بقوله ثالثها المختار ٥ والدليل عليه
ان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل الراوي عن عدالته لتوقف فيها ٥ فان قيل قد قلتم
ان العمل بخبر الواحد واجب وهذا العدل اذا روى حديثا عن غيره فقد اوجب على
غيره من المكلفين العمل به فلو لم يكن عدلا عنده لكان ملبسا مدلسا في الدين وذلك
خلاف مقتضى العدالة ٥ قلنا لا نسلم ان روايته عنه مع عدم معرفته بعدالته ان يكون
ملبسا مدلسا لانه لم يوجب العمل على غيره بروايته بل قال سمعت فلانا يقول كذا وكل
البحث والكشف عن حاله موكول الى السامع عند ارادة العمل بخبره ٥ فان لم يكشف
السامع عن حاله عند ارادة العمل بخبره كان مقصرا في حق نفسه ٥ ومنها المرتبة الخامسة

بالنسبة الى المرتبتين المتقدمتين لكونهما مختلفا فيهما ٥ قال رحمه الله تعالى وليس من
الجرح ترك العمل بشهادته ولا بروايته لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم
النصاب ولا بمسائل الاجتهاد ونحوهما مما تقدم ولا بالتدليس على الاصح كقول من لحق الزهري
قال الزهري موهما انه سمعه ومثل وراء النهر يعني غير جيحون اقول لما ذكر طرق
التعديل شرع يذكر طرق التجريح ٥ اعلم ان للتجريح مراتب ايضا اولها ان يصرح الجارح
بكونه مجروحا وجامع ذكر سبب الجرح وهذا الجرح متفق عليه ٥ وثانيها ان يصرح بكونه
مجروحا لاكنه لا يذكر سبب الجرح ٥ وهذا ايضا تجريح لاكنه مرجوح بالنسبة الى الاول
لكون الاول صرح فيه بالسبب والثاني لم يصرح فيه به فيكون مختلفا في تجريحه على
كما سبق في المسألة المتقدمة وليس من الجرح ترك العمل بشهادته في الحكم ولا بروايته
لجواز ان يكون ذلك لسبب غير الجرح اما المعارض او لانه غير ضابط او لغلبة النسيان والغفلة
عليه ٥ وليس من الجرح ايضا اقامة الحد عليه بالشهادة على الزنا وكل ما يوجب الحد
على المشهود عليه اذا لم يكمل نصاب الشهادة لانه لم يات بصريح القذف وانما جاء بذلك
على منهاج الشهادة ولا الجرح ايضا بمسائل الاجتهاد اذا قال بها بعض الايمة المعتبر
في الاجتهاد كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج ونحوهما من الحرف الدنية ولا الجرح ايضا بالتدليس
على الاصح وذلك كقول من لحق الزهري قال الزهري موهما انه سمع الحديث عنه ولم يسمعه منه
وكقوله حدثنا فلان وراء النهر موهما انه يريد جيحون وانما يريد غيره كنهر النيل والفرات
مثلا لان ذلك ليس من الكذب وانما هو من المعاريض عن الكذب ٥ المسألة السادسة
في عدالة الصحابة قال رحمه الله تعالى الاكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل
الى حين الفتن فلا يقبل الداخلون لان الفاسق غير معين ٥ وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا
لنا والذين معه اصحابي كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد في الامتثال ٥ واما الفتن
فتحمل على اجتهادهم ولا اشكال بعد ذلك على قول المصوبة وغيرهم ٥ اقول اختلف الناس
في عدالة الصحابة رضي الله عنهم على ستة اقوال الاول ان الصحابة كلهم عدول وهو مذهب
اصحابنا واكثر ائمة المسلمين الثاني ان حكمهم في العدالة حكم غيرهم ممن

بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم والكشف عن حالهم قبل الرواية عنهم
انهم لم يزالوا عدولا الى حين وقوع الفتن فيما بينهم ودخول الخلاف فلا يقبل
الداخلون في الفتن لان منهم فاسقا وهو غير معين السابع قالت المعتزلة كلهم
عدول الا من قاتل عليا كرم الله وجهه فانه فاسق مردود الرواية والشهادة
لخروجه عن طاعة الامام الحق الثامن انه ترد رواية الكل وشهادتهم لان احد
الفريقين فاسق وهو غير معين ولا معلوم التاسع انه تقبل رواية كل واحد
منهم على الانفراد لان الاصل فيه العدالة وقد شككنا في فسقه والاصل لا ينتفي
بالشك ولا تقبل ذلك منه مع مخالفه لتحقق فسق احدهما من غير تعيين والحق ما
ذهب اليه الاكثرون من الائمة والدليل عليه من الكتاب والسنة والاثر اما
الكتاب فقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم
ركعا سجدا وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله كنتم
خير امة اخرجت للناس وهو خطاب مع الصحابة الموجودين في زمنه عليه السلام
وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والاهتداء بغير العدل محال وقوله
عليه السلام لا تسبوا اصحابي فانه لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم
ولا نصيفه وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي من
سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وقوله عليه السلام ان الله تعالى
قد اختار لي اصحابي وانصارا واصهارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس
بعدل وقوله عليه السلام خير الناس القرن الذي انا فيهم واما الاثر فما تحقق عنهم
بالتواتر الذي لا مراء فيه من الجد في امتثال الاوامر والنواهي والمحافظة على امور
الخير والنصرة لله تعالى ولرسوله والهجرة اليه والجهاد بين يديه عليه السلام
ومعاداة اهل الارض في طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم حتى انهم

قاتلوا الاباء والاولاد الى ان ظهر الدين واستقام ولا شيء ادل على العدالة من ذلك واذا
كان الامر كذلك فالواجب ان نحمل ما جرى بينهم من الفتن على ان جميعهم كانوا مجتهدين وكل
فريق يعتقد ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح للمسلمين ولا اشكال
بعد حمل ما جرى بينهم على اجتهادهم لانه لا يخلو اما ان نقول كل مجتهد مصيب فلا
اشكال في عدالتهم وان قلنا ان المصيب واحد ومن عداه مخطئ فلا اشكال ايضا
لما سيأتي بيانه في باب الاجتهاد وقد بالغ النظام والخوارج في الطعن في الصحابة
والقدح في عدالتهم فلننبه على بعض ما ذكروه ونجيب عنه اما النظام فقال رأينا
بعض الصحابة يدعي بالعلم للبعض وبعضهم قادح في البعض وذلك يقتضي توجه القدح
اما في القادح او في المقدوح فيه واما ما كان يلزم ان لا يكونوا عدولا وبيان ذلك
من وجوه الاول روي ان ابا موسى قال على منبر الكوفة لما بلغه ان عليا يريد البصرة فحمد
الله تعالى واثنى عليه ثم قال يا اهل الكوفة ما اعلم والي احرص على صلاح الرعية مني والله
لقد سمعتم حقا كان لكم بيمين كاذبة وانا استغفر الله منها وهذا اقرار منه على
نفسه باليمين الكاذبة الثاني ان ابا هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال الشمس والقمر ثوران يكوران يوم القيامة في النار فقال الحسن ما ذنبهما فقال ابو هريرة
اخبرتك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول ما ذنبهما وهذا من الحسن رد على ابي هريرة
الثالث لما روى ابو هريرة ان المرأة والكلب والحمار يقطعون الصلاة قالت عائشة لاخرجن
ابا هريرة فاني رأيت الرسول عليه السلام على السرير يصلي وانا بينه وبين القبلة وهذا
تكذيب صريح من عائشة لابي هريرة الرابع قال ابن ابي مليكة عن عروة عن عائشة انها قالت
اهللت بعمرة وحدثني القاسم عنها انها قالت اهللت بحجة فاحدهما كاذب لا محالة
… قال ابن عباس الحجر الاسود من الجنة وكان اشد بياضا من الثلج فسودته خطايا
المشركين فقيل لابن الحنفية ان ابن عباس يقول ان الحجر الاسود من الجنة فقال هو حجر من بعض هذه
الاودية قال النظام ولو كان كفر اهل الجاهلية يسود حجرا لكان اسلام المؤمنين
يبيضه السادس روي عن ابن مسعود انه رأى ناسا من الزط فقال ما … ولا … اشبه من …

المجن ليلة الجن. ثم قال علقمة قلت لابن مسعود أكنت مع النبي صلى الله عليه وسلم
ليلة الجن فقال ما شهدها منا أحد. وهذا تناقض بين. السابع روى ابن مسعود
أنه رأى القمر قد انشق. قال النظام وهذا كذب ظاهر لأن الله تعالى ما شق له القمر وحده
وإنما شقه آية للعالمين وكيف يكون انشقاقه حجة ولم يعرفه العامة ولم يذكره
شاعر في شعره ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد. الثامن روايته عن
عن أبي سعيد الخدري وجابر وأنس وابن مسعود أنه عليه السلام قال أو ذكر سنة مائة أنه
لا يبقى على وجه الأرض بعد المائة نفس منفوسة. ثم روايته أن عليا قال لابن مسعود
أنك تفتي الناس قال أجل وأخبرهم أن الآخر شر. قال فأخبرني ما سمعت منه قال
سمعته يقول لا يأتي على الناس مائة وعلى ظهر الأرض نفس منطوقة. قال له علي أخطأت استك
الحفرة وأخطأت في أول فتواك إنما قال ذلك لمن حضر يومئذ وهل الرجاء إلا بعد المائة.
التاسع روايته عن أبي بكر أنه قال أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله تعالى
برأيي. ثم روايته عنه أنه سئل في الكلالة فقال أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله
وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان. قال النظام وهو من الأمرين متناقضان. العاشر
روايته عن عمر أنه قال إني لأستحيي أن أخالف أبا بكر. قال النظام فإن كان عمر قد
استحيى من مخالفة أبي بكر فلم خالفه في كثير من المسائل كمسألة الجد وقتال أهل الردة
وقسم الغنيمة إلى غير ذلك. الحادي عشر روى أبو سعيد الخدري عنه عليه السلام أنه قال
لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية. فقال له مروان بن الحكم كذبت وعنده رافع بن خديج
وزيد بن ثابت وهما قاعدان على سريره فقال أبو سعيد لو شاء هذان لعرفاك ولكن هذا
يخاف أن تنزعه عن إمامة قومه وهذا يخاف أن تنزعه عن الصدقة فسكتا
فرفع مروان عليه الدرة فلما رأيا ذلك قالا صدق. الثاني عشر روي عن عطاء بن
رباح أنه قيل له إن عكرمة يروي عن ابن عباس أنه كان يقول سبق الكتاب المسح على الخفين
فقال عكرمة كذاب أنا رأيت ابن عباس يمسح على الخفين. الثالث عشر روي أن
أصحاب الشعبي قالوا له إنك لا تنفي طلاق المكره فقال إنكم لتكذبون علي وأنا حي فكيف
إذا مت. الرابع عشر قال عمران بن الحصين والله لو أردت لحدثت عن رسول الله صلى الله

على النظام لعنة
الله تعالى ولعنة
اللاعنين له
كلما الا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
رسوله صلى الله عليه
وسلم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
النظام والله يعلم
[illegible]

عليه وسلم يومين متتابعين فإني سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا ولكنهم يحدثون
أحاديث ما هي كما يقولون فأخاف أن يشبه علي كما شبه عليهم. الخامس عشر روي عن حذيفة
أنه كان يحلف لعثمان على أشياء (بالله ما) ما قالها وسمعناه قالها فقلنا له في ذلك فقال إني أشتري ديني
بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله. وقد ذكر النظام من هذا النوع أحاديث كثيرة يكفي في
التنبيه عليها ما ذكرناه. وأما الخوارج فقد طعنوا فيهم مثل ما ذكر النظام وزادوا عليه
أمورا أخرى. الأول منها قالوا رأينا الصحابة قد شتم بعضهم بعضا وكفر بعضهم بعضا
ولعن بعضهم بعضا كما جرى بين ابن مسعود وعمار وأبي ذر وعثمان حتى أن عمارا كان يرى أن عثمان
قتل كافرا. وكما جرى بين زيد بن ثابت وابن مسعود حتى آل الأمر إلى الضرب والنفي عن البلد
وكما جرى بين عائشة وعثمان حين قطع عنها أرزاقها فغضبت وقالت له أكلت أمانتك
وضيعت رعيتك وسلطت عليهم الأشرار من أهل بيتك والله لولا الصلوات الخمس لمشى إليك
قوم ذوو بصائر يذبحونك كما يذبح الجمل. فقال لها عثمان ضرب الله مثلا للذين كفروا
امرأة نوح وامرأة لوط الآية. فكانت عائشة تحرض عليه الناس وتحض على قتله جهدها
وطاقتها وتقول أيها الناس اقتلوا نعثلا فقد كفر قتل الله نعثلا. ثم إنها ذهبت إلى مكة
فقضت حجتها ورجعت فأخبرت بقتل عثمان فقالت ثم ماذا فقيل لها بايع الناس عليا فقالت
قتل عثمان والله مظلوما وأنا أطالب بدمه والله ليوم من أيام عثمان خير من علي الدهر كله.
فقال لها عبيد بن أم كلاب لم تكوني تحرضين على قتله قائلة اقتلوا نعثلا قتله الله تعالى
فقد كفر هذا والله هو التخليط يا أم المؤمنين. وكما حكاه ابن داب في ... ذلك في قريش
ما جرى بين معاوية وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة وعتبة بن أبي سفيان والوليد بن عقبة
حين بعثوا إلى الحسن بن علي ليشتموه ويشتموا والده عليا وكقتل عثمان ويوم الجمل ويوم
صفين سلا غير ذلك. وذكروا من هذا النوع شيئا كثيرا. ثم قال الخوارج ثم هؤلاء المحدثون
يحقق الداعي بأدنى سبب ثم إنهم يتعلقون من الصحابة بهذه الفوادح العظيمة ومع ذلك
فقد قبلوا رواياتهم وعملوا بأخبار القادح والمقدوح فيه وهذا النمس من الدين في شيء
بل هؤلاء المحدثون أتباع كل ناعق وعبيد كل من غلب. الثاني رأينا الصحابة قد قبلوا

خبر الواحد وعملوا به مع علمهم بأنه مناقض لكتاب الله تعالى وذلك يوجب القطع
بفساد ذلك الخبر والطعن في القايل به بيانه انهم عملوا بخبر الواحد في قوله عليه السلام
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وفي قوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على
خالتها ولا على اختها ولا على بنت اختها مع كون ذلك مناقضا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم وعملوا به ايضا في قوله ان العبد يجلد في حد القذف اربعين مع علمهم بانه مناقض
لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ولم يفرق بين حر او عبد وعملوا به ايضا في قولهم
ان العبد يجلد في الزنى خمسين والله لم يذكره والاماء في قوله تعالى فعليهن نصف ما
على المحصنات من العذاب وعملوا به ايضا في رد شهادة العبد والله تعالى يقول
فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ولم يفرق بين حر او
عبد وكذا وامثال هذا النوع شيء كثير الثالث انا نعلم بالضرورة ان الرسول عليه
السلام لما كان يتكلم ما كان الصحابة يكتبون كلامه من اوله الى اخره لفظا لفظا
وانما كانوا يسمعون ثم يخرجون من عنده فربما نسوا بعضه وربما روى ذلك الكلام
بعد ثلثين سنة ومن المعلوم ان العلماء الذين تعودوا حفظ الكلام ومارسوا نقله
لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة ثم ارادوا اعادته في تلك الساعة بغير تلك الالفاظ
من غير تقديم وتاخير ما قدروا على ذلك فكيف بالكلام الطويل من غير تكرير ولا
كتابة بعد المدة المتطاولة ومن انصف قطع بان هذه الاخبار التي رووها ليس شيء من
الفاظها بلفظ الرسول عليه السلام لانا متى اخبرنا ثم وجدناهم يذكرون الواقعة
الواحدة بروايات مختلفة فيها زيادات ونقصان والجواب عما ذكره
النظام اولا ان نقول قد ثبت عدالة الصحابة بالادلة من الكتاب وما ذكره من
المطاعن فمردود بطريق الاحاد فان بطلت رواية الاحاد فقد بطلت جميع المطاعن والجواب
وان صحت فلا يحسن ان تكون معارضة للكتاب الذي هو قطعي المتن والجواب
عما ذكره الخوارج ثانيا من عملهم بخبر الواحد وقبولهم له فانما هو منهم بناء على انه
تخصيص القران بخبر الواحد وسياتي الكلام عليه والجواب عما ذكروه ثالثا
من كون الفاظ الصحابة ليست هي الفاظ الرسول بعينه

اذ لم يكن الجواب منفصلا كما كان اراد الشك منفصلا فغير بعيد ان يتهم العاقل لذلك وان لم ينطق بشيء الجواب فلم يجب عليه لمراد الشك وقدم ما ذكره سعيد ان مثل هذا تحرك الى الانبعث

والقدر متعين على من عني بالعلم وقام في مقام التحقيق والشهرة بالتاليف ان لا يتعرض للرتبة التي توجب التصحيح والافساد قبولا وتثبيتا الاولى ملكة والاولى التاليف في ذي الرتبة ان ... والسابعة من شرف التاليف فليس عليه انتقاد [illegible] لذلك ادبا [illegible] التاليف
والله اعلم

ان الظاهر من حال الراوي العدالة وقد اخبر بانها الفاظ الرسول فيجب تصديقه في ذلك
المسألة الشرعية قال رحمه الله تعالى الصحابي من راه صلى الله عليه وسلم وان لم
يرو ولم تطل وقيل ان طالت وقيل ان اجتمعا وهي لفظية وان ابتنى عليها ما تقدم لنا
يقبل التقييد بالقليل والكثير وكان للمشترك كالزيارة والحديث ولو حلف لا يصحبه
حنث بلحظة واقول اختلفوا في مسمى الصحابي فذهب اكثر اصحابنا والمحدثين
الى ان الصحابي من راى النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة وان لم يختص به اختصاص
المصحوب بالصاحب وان لم يرو عنه ولم تطل مدة صحبته وقال اخرون ان طالت
صحبته واختص به اختصاص المصحوب بالصاحب فهو صحابي والا فلا وقال اخرون
ان اجتمع بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو صحابي وان لم تطل مدة الاجتماع قوله وهي لفظية
اي الاختلاف في المسألة لفظي لان النزاع متعلق بالاصطلاح قوله وان ابتنى عليها ما
تقدم اي من عدالة الصحابة وعدم عدالتهم قوله لنا يقبل التقييد بالقليل والكثير
اي وان كان الخلاف في المسألة لفظيا فالمختار انما هو الاول والدليل عليه من
وجهين الاول ان اسم الصحابي مشتق من الصحبة والصحبة تقبل التقييد بالقليل والكثير
فانه يقال صحبته ساعة ويوما وشهرا واكثر من ذلك فكان اسم الصاحب موضوعا للقدر
المشترك بين قليل الصحبة وكثيرها كالزيارة والحديث فانهما يطلقان على القليل والكثير
يقال زارني وحدثني وان لم يكن الا ساعة وحدثه الا مرة واحدة الثاني انه لو حلف
لا يصحب فلانا اي في السفر او لا يصحبه فانه يحنث بصحبته لحظة واحدة وللقايل
ان يقول هذا المذهب الذي اختاره المصنف منقوض من ثلثة اوجه الاول ان الاعمى
اذا اجتمع بالنبي صلى الله عليه وسلم وصلى معه الصلوات الخمس واختص به اختصاص المصحوب
بالصاحب ولازمه مدة او عمره الا ثمانية يلزم منه ان لا يسمى صاحبا لانه لم يره وهو باطل
بالاتفاق الثاني ان من حلف ان لا يصحب فلانا ثم راه من بعيد ولم يجتمع به يلزم ان يحنث
برؤياه وكذا لو حلف ان لا يصحبه ثم اجتمع به وهو اعمى واختص به اختصاص المصحوب بالصاحب
انه لا يحنث وذلك باطل بالاتفاق الثالث انه يلزم ان من راى النبي صلى الله عليه وسلم

حنبل

من بعيد ولم يحتج به ولم يسمع منه بشيء صحيا وذلك باطل لغة وعرفا ولئن سلمت سلا
المذهب من النقض فالدليلان المذكوران لا يدلان على محل النزاع لان الدعوى ان الصحابي من
رآه عليه السلام ومدلول الدليلين لا يدلان على ذلك وانما يدلان على ان الصحابي من اجتمع
به عليه السلام وليس ذلك محل النزاع ٥ قوله رحمه الله تعالى قالوا اصحاب الجنة اصحاب
الحديث للملازم قلنا ذلك ٥ قالوا ايصح نفيه عن الوافد والزائر قلنا نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم ٥ اقول اي احتج القائلون بان الصحابي لا يطلق الا على من طالت صحبته و اختص
به واختصاص المصحوب من وجهين ٥ الاول قالوا الصاحب انما يطلق على المكاثر ولذلك
يقال اصحاب الملازمين واصحاب الحديث يريد المكاثرين لدراسته واصحاب الكهف والرقيم
واصحاب القرية الملازمين دون غيرهم ٥ قلنا استعمال الصاحب للمكاثر الملازم
انما هو بطريق الاستعمال العرفي وكلامنا ليس في ذلك بل في اطلاق اسم الصاحب
في وضع اللغة فان اسم الصاحب في اللغة يطلق على من قلت صحبته او كثرت بخلاف ٥ ثم
الاستعمال العرفي فان الصاحب لا يطلق فيه الا على المكاثر الملازم في الصور التي استشهد
بها ٥ الثاني لو ايصح نفي الصاحب عن الوافد والرائي فيقال فلان لم يصحب فلانا ولكنه
وفد عليه او رآه او عامله والاصل في النفي ان يكون محمولا على حقيقته ٥ قلنا انما يصح
نفي الصاحب عن الوافد والرائي بطريق الوضع العرفي لا بطريق الوضع اللغوي ولا يلزم
من نفي الاخص نفي الاعم ٥ ولقائل ان يقول وكما لا يلزم من نفي الاخص لا يلزم من نفي
الاخص ثبوت الاعم وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم ان يكون الصحابي من رآه عليه السلام في عرف
اللغة ٥ المسئلة الثامنة لو قال المعاصر العدل انا صحابي اي احتمل الخلاف ٥ اقول
اذا قال المعاصر للنبي صلى الله عليه وسلم وهو مسلم عدل انا صحابي فالظاهر من حاله انه
صادق في دعواه ويحتمل الخلاف فيه لكونه متهما بدعوى رتبة يثبتها لنفسه كما لو قال انا
عدل او شهد لنفسه ٥ هذا بيان الشروط التي للمخبر ٥ واما الشروط التي للخبر فقد انهى
شروطا وليست بشروط في ستذكره للمخبر ٥ المسئلة التاسعة قال رحمه الله تعالى
العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه اشترط خبر الغير او ظاهرا او انتشارا في الصحابة

عرفي
يعني
للشروط

٢٩٤
كونه

او عمل بعضهم وفي خبر الزنا اربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ٥ ولا
ولا البصر ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم بفقهه او عربيته او معنى الحديث
كقوله نضر الله امرأ ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة ٥ اقول اختلفوا هل يكفي
في قبول الرواية تعديل العدل الواحد ام لا فذهب الجمهور الى ان العدد ليس بشرط بل يكفي
في القبول خبر العدل الواحد وذهب الجبائي الى انه اشترط في قبول رواية الواحد ان
ينضاف اليه خبر عدل اخر او يوافقه ظاهر او انتشار فيما بين الصحابة او عمل به بعض
الصحابة ٥ وحكي عن القاضي عبد الجبار ايضا انه اشترط في الزنا ان لا يقبل فيه الا خبر اربعة
عدول كالشهادة عليه ٥ واعلم ان القاضي ابو بكر بن العربي نقل في المحصول عن الجبائي انه اشترط
ان ينقل عن كل عدل عدلان ثم عن كل واحد من العدلين عدلان الى ان ينتهي كذلك الى المرتبة
التاسعة والعاشرة ٥ وهذا الذي ذهب اليه الجبائي في غاية الضعف لانه تحكم لا وجه
له ثم انه الزم الناس تعدد الرواية في زماننا هذا لان مذهبه ان لا يقبل اليوم حديث
الا اذا رواه الجم الغفير الكثير لتعدد الوسائط لتطاول الازمان ٥ قوله والدليل والجواب
ما تقدم اي والدليل على ذلك والجواب عنه ما تقدم في خبر الواحد فلا معنى لاعادته ٥
قوله ولا الذكورة اي وليس من شرط قبول الرواية ان يكون الراوي ذكرا لما اشتهر من قبول
الصحابة رواية ازواج النبي عليه السلام واسماء بنت عميس وغيرهن ٥ وقوله ولا البصر
اي وليس من شرط الراوي ان يكون بصيرا بل يجوز رواية الضرير اذا كان عدلا حافظا ضابطا
لما سمعه ولهذا قبل الصحابة رواية عائشة وحفصة ما سمعوه من اصواتهما مع انهم
لم يروا اشخاصهما ٥ قوله ولا عدم القرابة اي وليس من شرطها عدم القرابة بل يجوز
رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ٥ قوله ولا عدم العداوة اي
وليس من شروط الرواية عدم العداوة لان حكم العداوة عام ولا يختص بواحد معين حتى
تكون العداوة مؤثرة فيه ٥ قوله ولا الاكثار اي وليس من شرط قبول الرواية ان يكون
الراوي مكثرا من سماع الحديث لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يرو الا خبرا واحدا
قوله ولا معرفة نسبه اي وليس من شرط الرواية ان يكون الراوي معروف النسب لاتفاق
الصحابة على قبول رواية من لم يعرف نسبه اذا كان مشتملا على الشروط المعتبرة
قوله ولا العلم بفقهه اي وليس من شرط الرو اية

أن يكون الراوي عالما بالفقه أو العربية أو معنى الحديث لقوله عليه السلام نضر
الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه على الظاهر
كل الصحابي ممن روى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم كان فقيها ه قوله
والموافقة للقياس خلافا لأبي حنيفة أي والاشتراط في الرواية أن يكون الخبر موافق
للقياس خلافا لأبي حنيفة لأن الظاهر من حال الراوي إذا كان عدلا ثقة متدينا أنه
لا يروي عنه عليه السلام إلا ما سمعه منه وتحققه على الوجه الذي سمعه وإذا كان
كذلك فالظاهر من حاله الصدق فتكون روايته مقبولة سواء كانت موافقة للقياس
أو لا ه الفصل الثالث في مستند الراوي وكيفية روايته ه اعلم أن الراوي
للخبر إما أن يكون صحابيا أو غير صحابي فلنرسم في مستند كل منهما بحثا على انفراده
كما فعل المصنف ه البحث الأول في مستند الراوي إذا كان صحابيا ولا خلاف بين الجمهور
في أنه إذا كان الراوي صحابيا وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا أو
شافهني بكذا أو أخبرني أو حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا أنه خبر عنه عليه السلام (انبأني)
واجب القبول ه واختلفوا في مسائل المسألة الأولى قال رحمه الله تعالى إذا قال الصحابي
قال صلى الله عليه وسلم حمل على أنه سمعه منه وقال القاضي متردد فينبني على عدالة الصحابي
أقول اختلفوا فيما إذا قال الصحابي العدل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب
الأكثرون إلى أنه سمعه منه عليه السلام فيكون حجة من غير خلاف لأنه وإن أمكن أن يكون
سمعه من غيره لكن الظاهر من حال الصحابي العدل العارف بأوضاع اللغة أن لا يأتي بلفظ
يوهم معنى يريد غيره مع معرفته بأن قال يوهم السماع منه عليه السلام إيهاما ظاهرا
وقال القاضي أبو بكر لا نحكم بأنه سمعه منه بل هو متردد بأن يكون سمعه منه عليه السلام
وبين أن يكون سمعه من غيره عنه ه وبتقدير أن يكون سمعه من غيره عليه السلام فيبتني على
عدالة الصحابي فمن قال إن الصحابة كلهم عدول قال حكمه حكم ما لو سمعه منه عليه السلام
ومن قال حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حالهم والبحث عن
عدالتهم قال حكم هذا الخبر حكم مراسيل تابعي التابعين على ما سيأتي في بيانه المسألة
الثانية قال رحمه الله تعالى إذا قال سمعته أمر أو نهى فالأكثر حجة لظهوره في
تحققه ذلك ه قالوا يحتمل أنه اعتقد وليس كذلك

عند غيره قلنا بعيد ه أقول إذا قال الصحابي عليه السلام سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم أمر بكذا أو نهى عن كذا اختلفوا في كونه حجة أم لا فذهب الأكثرون إلى أنه
حجة ه وذهب قوم إلى أنه ليس بحجة ه والمختار ما ذهب إليه الأكثر لأن الظاهر من حال
الصحابي العدل مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة أن يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق
وإذا كان كذلك فالظاهر من حاله الصدق وأن لا ينقل الأمر إلا ما يتحقق أنه أمر أو نهي من غير
خلاف نفيا للتدليس والتلبيس عنه بنقل ما يوجب على سامعه الأمر والنهي فيما لا يعتقده أمرا
ولا نهيا ه قوله قالوا يحتمل أي احتج القائلون بأنه ليس بحجة بأن قالوا يحتمل أن
الصحابي سمع صيغة منه عليه السلام واعتقد أنها أمر أو نهي وليس كذلك عند غيره ه قلنا
هذا بعيد عن حال الصحابي العدل العارف بأوضاع اللغة ه المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى
إذا قال أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم فالأكثر حجة لظهوره في أنه الآمر قالوا يحتمل ذلك
أن الآمر الكتاب أو بعض الأئمة أو عن استنباط قلنا بعيد ه أقول اختلفوا فيما إذا
قال الصحابي العدل أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو أوجب علينا كذا أو حرم علينا كذا
أو أبيح لنا كذا فذهب الشافعي والأكثر من الأئمة إلى أنه يجب إضافة ذلك الأمر وغيره إلى
الرسول عليه السلام فيكون حجة ه وذهب أبو الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة وجماعة من
الأصوليين إلى المنع من ذلك والمختار ما ذهب إليه الأكثرون لأن من كان رئيسا على جماعة
وهم بصدد امتثال أوامره ونواهيه فإذا قال الواحد منهم أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا
فالظاهر أنه يريد أمر ذلك الرئيس ونهيه ألا ترى أن الرجل الذي يكون من خدمة السلطان إذا
قال في دار السلطان أمرنا بكذا فهم منه ذلك الأمر من السلطان ه والصحابي بالنسبة
إلى النبي صلى الله عليه وسلم كذلك لأنهم بصدد امتثال أوامره ونواهيه فإذا قال الرجل منهم
أمرنا أو نهينا كان الظاهر منه أن الآمر والناهي هو الرسول عليه الصلاة والسلام وأمر
الرسول صلى الله عليه وسلم حجة واجبة الاتباع ه قوله قالوا يحتمل ذلك أي
احتج المخالفون بأن قالوا يحتمل ما ذكرتموه ويحتمل أمورا أخرى وتلك الأمور أن يكون الصحابي
أراد أمر الكتاب أو أمر بعض الخلفاء من الأئمة الراشدين أو قال ذلك عن استنباط منه
وأضافه إلى صاحب الشرع بناء

على أن موجب القياس مأمور باتباعه من الشارع وهو من أهل الاجتهاد كان فلا يكون
مضافا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون حجة قلنا هذا بعيد ٥ أما بعد حمله
على أمر الكتاب وتنبيه فظاهر للكل ولا يختص بمعرفته واحد منهم دون واحد ٥ وأما
بعد حمله على أمر بعض الأئمة فلأن أمر بعضهم ليس بأولى من البعض الآخر كيف وأن الظاهر
من حال الصحابي أنه إنما قصد تعريف الشرع وذلك لا يكون بأمر الواحد من الأئمة
وتنبيه ٥ وأما بعد حمله على الاستنباط من القياس فمن وجهين الأول أن قول
الصحابي أمرنا أو نهينا خطاب مع الجماعة وما ظهر لبعض المجتهدين من القياس وإن
كان مأمورا باتباعه فذلك غير موجب لأمر من لم يظهر له ذلك القياس باتباعه
الثاني أن المفهوم من لفظ أمرنا إنما هو مطلق الأمر لا الأمر باتباع حكم القياس
المسألة الرابعة قال رحمه الله تعالى إذا قال من السنة كذا فالأكثر حجة لظهوره
في تحققها عنه خلافا للكرخي ٥ أقول اختلفوا فيما إذا قال الصحابي العدل
من السنة كذا فذهب الأكثرون إلى أن ذلك محمول على سنته عليه السلام فيكون حجة خلافا
لأبي الحسن الكرخي والمختار ما ذهب إليه الأكثرون لما تقدم في المسألة التي قبلها
من أن الظاهر من حال الصحابي أنه لا يقصد إلا سنة النبي صلى الله عليه وسلم فلولا تحققه
ذلك وإلا لما صرح به ٥ احتج الكرخي بأن لفظ السنة متردد بين سنة النبي
صلى الله عليه وسلم وبين سنة غيره من الخلفاء الراشدين على ما قال عليه السلام عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وإذا كان لفظ
السنة مترددا بين احتمالين فلا يكون صرفه إلى أحدهما أولى من الآخر حجة ٥ قلنا
إن سلمت إطلاق اسم السنة على ذكره لكن حمله على سنة النبي صلى الله عليه وسلم
أظهر وأرجح من حمله على سنة غيره لوجهين الأول لأن حمله على سنة النبي عليه الصلاة والسلام
أصل وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنته ومقصود الصحابي إنما هو بيان الشرع
ولا شك أن الإسناد قصد بيانه إلى الأصل أولى من إسناده إلى التابع ٥ الثاني أن المتبادر إلى
الفهم بإطلاق لفظ الصحابي السنة إنما هو سنة الرسول عليه السلام فكان الحمل
عليه أولى ٥ المسألة الخامسة قال رحمه الله تعالى إذا قال

كنا نفعل أو كانوا لا يفعلون فالأكثر حجة لظهوره في عمل الجماعة ٥ قالوا لو كان لما ساغت
المخالفة ٥ قلنا لأن الطريق ظني كخبر الواحد النص ٥ أقول اختلفوا فيما إذا
قال الصحابي كنا نفعل كذا أو كانوا يفعلون كذا كقول عائشة كانوا لا يقطعون في التافه
وكقول إبراهيم النخعي كانوا يحذفون التكبير حذفا فذهب الأكثرون على أنه محمول
على عمل الجماعة دون بعضهم خلافا للأصوليين ٥ والمختار ما ذهب إليه الأكثرون لبعض
لأن الظاهر من حال الصحابي في النقل أنه إنما أورد ذلك في معرض الاحتجاج على الغير
وإنما يكون ذلك حجة إذا كان ما نقله مستندا إلى قول الجماعة لأن فعل البعض لا
يكون حجة على البعض الآخر ولا على غيرهم ٥ قوله لو كان لما ساغت المخالفة
أي احتج المانعون من كونه حجة بأن قالوا لو كان ذلك مستندا إلى عمل الجماعة لكان
إجماعا ولو كان إجماعا لما ساغت مخالفته بالاجتهاد ٥ وحيث سوغتم مخالفته
بالاجتهاد ٥ دل ذلك على أنه مستند إلى عمل البعض دون الكل قلنا إنما سوغنا
مخالفته بالاجتهاد لأن إسناده إلى جميع الصحابة ظني ٥ فساغ الخلاف فيه لذلك كما
يسوغ في خبر الواحد النص الذي ألفاظه قطعية الدلالة لكون طريق إثباته ظنيا
وإن كان الخلاف غير سائغ فيما إذا كان طريق إثباته قطعية ٥ ومن الفروع كلامه
فيما إذا كان الراوي صحابيا ٥ البحث الثاني في مستند الراوي إذا كان غير صحابي
قال رحمه الله تعالى ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ أو قراءته عليه أو قراءة غيره
عليه أو الإجازة أو المناولة أو كتابته بما يرويه فالأول أعلاها على الأصح إلا
أنه إذا لم يقصد إسماعه قال قال وحدث وأخبر وسمعته وقراءته عليه من غير نكير
ولا ما يوجب سكوتا من إكراه أو غفلة أو غيرها معمول به خلافا لبعض الظاهرية
لأن العرف تقريره والأخير فيه إيهام الصحة فيقول حدثنا وأخبرنا مقيدا أو مطلقا
على الأصح ونقله الحاكم عن الأئمة الأربعة وقراءة غيره كقراءته ٥ أقول لما
ذكر كيفية رواية الصحابي شرع في ذكر كيفية رواية غير الصحابي ٥ وهي إما قراءة
الشيخ لما يرويه عنه أو قراءته على الشيخ أو قراءة غيره على الشيخ بحضوره أو إجازة

للمقرح له فيما يرويه او مناولته الكتاب الذي يرويه عنه او كتابته له كتابا بما يرويه
عنه فهذه ست مراتب ه المرتبة الاول وهي قراءة الشيخ ولا تخلو اما ان يقصد الشيخ اسماعه
وحده او مع غيره فقدموا على المراتب في الرواية على الاصح فللراوي عنده ان يقول حدثنا
واخبرنا ه وقال فلان وسمعته يقول كذا وهذا معنى قوله فالاول اعلاها على الاصح ه وان
لم يقصد اسماعه فليس له ان يقول حدثنا واخبرنا لانه يكون في ذلك كاذبا ه وانما له ان
يقول قال فلان كذا او حدث كذا او اخبر كذا او سمعته يقول كذا وهذا معنى قوله الا انه
لم يقصد اسماعه قال قال وحدث واخبر وسمعته ه المرتبة الثانية وهي قراءته
على الشيخ مع سكوت الشيخ من غير ما يوجب السكوت من الانكار من اكراه او غفلة
او غير ذلك فذهب الاكثرون الى انها معمول بها خلافا لبعض اهل الظاهر لان العرف
يقتضي ان سكوت شيخه عن الانكار من غير ما يوجب السكوت من الاكراه او الغفلة
تقرير له على الصحة اذ لو لم يصح الحديث عنه لما سكت عن الانكار والا كان سكوته عن
الانكار مع القدرة عليه فسقا وهو خلاف مقتضى العدالة ولان في سكوته ايهام الصحة
لما ليس بصحيح وذلك بعيد عن العدل المتدين ه واذا كان كذلك فللراوي ان يقول
حدثنا واخبرنا مقيدا بقوله قراءة عليه باتفاق القائلين بالصحة ه وهذا معنى قوله فيقول
حدثنا واخبرنا مقيدا ه واختلفوا في قوله حدثنا واخبرنا مطلقا فذهب الاكثرون الى امتناعه
وهو اختيار صاحب الاحكام لان ذلك يشعر بنطق الشيخ وذلك بغير نطق منه
كذب ه وذهب قوم الى جوازه وهو اختيار المصنف ه وهو معنى قوله ومطلقا
على الاصح ونقله الحاكم ابو عبد الله في كتابه المسمى بالاكليل عن الائمة الاربعة ه
المرتبة الثالثة وهي قراءة غير الراوي على الشيخ بحضرة الراوي وسماعه وسماع الشيخ
ايضا من غير انكار ولا ما يوجب السكوت من اكراه او غفلة او غيرهما وحكمها حكم
قراءة الراوي على الشيخ فعليك باعتبار ما قيل ثمة من غير زيادة ولا نقصان ه
وهذا هو المراد بقوله وقراءة غيره كقراءته اي وقراءة غيره على الشيخ وهو يسمع كقراءته
من غير نكير منه ولا غفلة على الشيخ ه المرتبة الرابعة اجازة الشيخ ولا تخلو اما
ان تكون لمعين او معدوم وكل واحد منهما فاما ان يكون
معينا او غير معين

قال رحمه الله تعالى
واما الاجازة للموجود المعين فالاكثر على تجويزها ه
والاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا وبعضهم مقيدا وابانى اتفاق للعرف ومنعها ابو حنيفة ه
وابو يوسف وجميع الامة الموجودين الظاهر قبولها لانها مثلها ومن نسل فلان او من يوجد ه
من بني فلان خلاف واضح لنا ان الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد علم او ظن فقد اذن له روايته فانه عليه السلام كان يرسل كتبه

معينا او غير معين فان كان موجودا وذلك بان يقول الشيخ للشخص الموجود المعين
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتي ه
اختلفوا في جواز الرواية عنه بمثل هذا فذهب مالك واصحاب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر
الفقهاء والمحدثين الى تجويز الرواية به وابى ذلك ه واتفق هؤلاء على ان للراوي ان يقول اجازني فلان
كذا وحدثني كذا اجازة واخبرني كذا اجازة ه واختلفوا هل يجوز ان يقول في الاداء مطلقا
فذهب الاكثرون وهو الاظهر الى انه لا يجوز وهذا معنى قوله والاكثر على منع حدثني
واخبرني مطلقا ه وذهب قوم الى جوازه وهو ضعيف لان ذلك يشعر بنطق الشيخ وهو كذب
ومنع بعضهم ايضا ان يقول حدثني او اخبرني مقيدا بقوله اجازة وهذا معنى قوله
وبعضهم مقيدا ه واتفقوا على انه يجوز له ان يقول انبأني فلان بكذا لدلالة العرف
عليه ه ومنع ابو حنيفة وابو يوسف من الرواية بالاجازة مطلقا ه وان كانت الاجازة
للموجود غير معين كما لو قال الشيخ اجزت لجميع الامة الموجودين ان يرووا عني هذا
الكتاب او ما صح عندهم من مسموعاتي ه اختلفوا في قبول الرواية بمثل ذلك وردها
والظاهر قبولها لانها مثل الاجازة للموجود المعين وهذا معنى قوله وجميع الامة
الموجودين الظاهر قبولها لانها مثلها وان كانت الاجازة لمعدوم معين كما لو قال الشيخ
اجزت لنسل فلان ان يرووا عني هذا الكتاب ه اختلفوا في ذلك ايضا والظاهر قبول
الرواية بذلك ه وان كانت الاجازة لمعدوم غير معين كما لو قال الشيخ اجزت لمن سيوجد من
بني فلان او لمن ادرك زماني او لمن ادرك راس المائة بعد وفاتي اختلفوا ايضا في قبول هذه الرواية
وردها والظاهر قبولها وهذا معنى قوله في نسل بني فلان او من يوجد من بني فلان ونحوه
خلاف واضح اي بين العلماء ه قوله لنا ان الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد علم او ظن فقد اذن
له اي الدليل على ان الصحيح جواز الرواية بالاجازة من وجهين الاول ان الظاهر من حال
العدل انه لا يروي لغيره حديثا الا بعد العلم او الظن بصحته وقد اذن له الشيخ في الرواية
عنه فلو لم يكن عالما بالحديث والا لما اذن له والا كان قد اباح له رواية ما لم يرو ويكون
فاسقا وذلك بعيد عن العدل المتدين ه الثاني ان النبي عليه السلام كان يرسل كتبه الى

النواحي والبلاد مع الآحاد وكان يجب على كل واحد ممن وصل إليه العمل بما في ذلك الكتاب
بإخبار حاملها أنه من كتبه عليه السلام وما ذاك إلا لأن ظاهر الكامل لها الصدق وإن
كان الحامل والمحمول إليه لا يعلم زمانها قال رحمه الله تعالى قالوا الكذب لأنه لم
يحدثه قالوا لو حدثه ضمنا كما لو قرأ عليه قالوا ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة قلنا
الشهادة آكد أقول احتج المانعون للإجازة من وجهين الأول قالوا الإجازة لم
تصدر من الشيخ فيها نقل الحديث ولا ما يجري مجراه فقول الراوي حدثني
ولم يحدثه ولا ما يجري مجراه أو يقول الراوي أخبرني ولم يخبره كذب قلنا لا نسلم
أنه لم يحدثه بل حدثه ضمنا كما لو كان الراوي عن الشيخ هو القارئ فإنه لم يصدر من
الشيخ نقل الحديث ولا ما يجري مجراه ومع ذلك فإنه يجوز للراوي عنه أن يقول حدثني وأخبرني
الثاني قالوا الإجازة ظن والظن لا يجوز الحكم به كما لا يجوز بالشهادة المظنونة قلنا الرواية ح
باب الشهادة آكد من باب الرواية لما تقدم من أنه يشترط فيها ما لا يشترط في
الرواية من الحرية والذكورية والعدد المرتبة الخامسة المناولة وهي إما
مقرونة بالشهادة أو مجردة عنها فإن كانت مقرونة بالإجازة فهي على أربعة أنواع
الأول أن يدفع الشيخ إلى الكتاب يعرف أنه من حديثه وسماعه فيناوله لغيره ويقول له قد
سمعت ما في هذا الكتاب وقد أجزت لك أن ترويه عني وهذا النوع أعلى مراتب
المناولة فللراوي أن يقول ناولني وله أن يقول أخبرني وحدثني وأخبرني مناولة
الثاني أن يدفع الطالب للشيخ كتابا من حديثه فيتأمله الشيخ ويعرف ما فيه ثم يناوله
إياه ويقول أنا عارف بما فيه وهو سماعي وروايتي عن شيوخي وقد أجزت لك أن ترويه
عني وهذا النوع قد يتقاصر عن الأول الثالث أن يدفع الشيخ إلى الطالب كتابا ويقول
له قد أجزت لك أو أجزت لك روايته عني ويمسك الكتاب عنده لحاجة له منه فهذا النوع دون
الأولين ويجوز للراوي إذا ظفر بذلك الكتاب أو بما هو مقابل عليه روايته عنه الرابع
أن يأتي الطالب إلى الشيخ بكتاب فيقول له هذا روايتك فأجز لي أن أرويه عنك فيجيزه
إليه من غير أن ينظر فيه ويتحقق روايته وهذا النوع دون الثلاثة المتقدمة واعلم
أن الشيخ متى سمع نسخة من كتاب مشهور فليس له

٢٩٨

أن يشير إلى نسخة أخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لأن النسخ تختلف اللهم إلا أن
يعلم أن تلك النسخة موافقة للنسخة التي سمعها المرتبة السادسة الكتابة وهو أن يكتب
الشيخ إلى غيره بشيء من حديثه غائبا كان أو حاضرا فلا يخلو إما أن تكون مقرونة بالإجازة
أو مجردة عنها فإن كانت مقرونة بالإجازة كما لو كتب إليه بحديث وقال له أجزت لك أن ترويه
عني هذا الحديث وحكم الكتابة المقرونة بالإجازة حكم المناولة المقرونة بها فإن كانت
الكتابة مجردة عن الإجازة منع الرواية بها قوم وأجازها آخرون كما تقدم في المناولة
المجردة الفصل الرابع في أسباب اختلف العلماء فيها من ردها خبر الواحد أم لا
ويحتوي على مسائل المسألة الأولى قال رحمه الله تعالى الأكثر على جواز نقل الحديث
بالمعنى للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك أنه كان يشدد في الباء
والتاء وحمل على المبالغة في الأول لنا القطع بأنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة
بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره أحد وأيضا ما روي عن ابن مسعود وغيره
أنه قال قال صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه ولم ينكره أحد وأيضا أجمع على تفسيره بالعجمية
فالعربية أولى وأيضا فإن المقصود المعنى قطعا وهو حاصل قالوا قال نضر الله امرأ
قلنا دعا له لأنه الأولى ولم يمنعه قالوا يؤدي إلى الإخلال لاختلاف العلماء في
المعاني وتفاوتهم فيها قلنا ذلك مع تبديل ثلث اختل بالكلية وأجيب بأن الكلام
فيمن نقل بالمعنى سواء أقول اختلفوا في جواز نقل حديثه صلى الله عليه وسلم بالمعنى
دون اللفظ على ثلاثة أقوال أحدها أنه يجوز نقله بالمعنى دون اللفظ وهو مذهب
الأكثر من الأئمة كمالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه والحسن البصري
وغيرهم فإنهم ذهبوا إلى أن الراوي متى كان عارفا بدلالات الألفاظ واختلافها في مواقعها
جاز له ذلك وثانيها أنه يجوز أن يبدل لفظ الحديث بلفظ آخر مرادف له بحيث لا
يشتبه الحال فيه على السامع ولا يجوز غيره وثالثها المنع من جواز نقله بالمعنى
مطلقا وهو مذهب محمد بن سيرين وجماعة من السلف فإنهم أوجبوا أن ينقل اللفظ
على صورته وهو مذهب أبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة ونقل عن مالك أيضا أنه

كان يشدد في الياء والتاء وحمل ذلك منه على المبالغة في الأولى أي المبالغة في
صيانة لفظ الرسول والبعد عن التبديل والتغيير والمختار ما ذهب إليه الأكثرون والدليل
عليه من سبعة أوجه ذكر المصنف منها أربعة الأول أنا نقطع أن الصحابة نقلوا عنه
عليه السلام وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة فيما بينهم ولم ينكره منكر ولا
رده راد وكان ذلك إجماعا منهم ولقائل أن يقول لا دلالة فيه على نقل الحديث
بالمعنى لاحتمال أن تكون القضية قد تكررت مرتين بصيغتين مختلفتين نص عليهما
الشارع عليه الصلاة والسلام في مجلسين فروى كل واحد عنه ما رواه الآخر وإن
بعض الرواة سمع بعضا ونسي بعضا فمع كل احتمال لا يتخلص معها الإنكار عند
اختلاف الألفاظ فلا يتعين النقل بالمعنى الثاني أن الإجماع منعقد على جواز
تفسير الحديث بالعجمية وإذا جاز ذلك بغير العربية فلأن يجوز بالعربية أولى الرابع
أن المقصود من الحديث إنما هو المعنى قطعا والمعنى حاصل فلا أثر لاختلاف اللفظ
وهذه الأربعة هي التي اقتصر عليها المصنف وأما الثلاثة الباقية فمنها ما ذكره الخامس
ما روي عن ابن مسعود أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله تحدثنا بحديث
لا نقدر أن نسوقه كما سمعناه فقال عليه السلام إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدث
السادس أنه عليه السلام كان يبعث رسله إلى البلاد لتبليغ أوامره ونواهيه بلغة
المبعوث إليهم دون لفظ الرسول عليه السلام وذلك دليل الجواز السابع ما روي عن مكحول
قال دخلنا على واثلة بن الأسقع فقلنا حدثنا حديثا ليس فيه تقديم ولا تأخير فغضب
وقال لا بأس إذا قدمتم وأخرتم إذا أصبتم المعنى ح قوله قالوا نضر الله امرأ
احتج المانعون بوجهين الأول قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ
سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل
فقه إلى من هو أفقه منه قلنا لا دليل في هذا الحديث على المنع لأنه عليه السلام دعا لمن
سمع مقالته وأداها من غير تغيير لأنه الأولى ولم يمنعه عليه السلام من التغيير ولا
نزاع في أن لفظ الحديث على صورته أولى وإنما النزاع في الوجوب على أنا نقول موجب
هذا الحديث فإن نقل معنى الحديث من غير

زيادة ولا نقصان يصح أن يقال في حقه أداها كما سمع ولهذا يقال لمن ترجم من لغة إلى لغة
أداه كما سمع ثم نقول هذا الحديث بعينه يدل على جواز نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ
لأن الظاهر أن الخبر المروي ليس إلا حديثا واحدا والأصل عدم تكرره منه عليه السلام ومع
ذلك فقد روي بألفاظ مختلفة فإنه روي نضر الله امرأ أو رحم الله امرأ ورب حامل فقه ليس بفقيه
ورب لا فقيه الثاني لو نقل الحديث بالمعنى يؤدي إلى الإخلال بالمعنى المقصود منه
فإنه إذا أبدل لفظ الرسول بلفظ آخر يحتمل أن يقع تفاوت يسير بين مفهوم لفظ الحديث
ومفهوم نقل الناقل فإذا قدر ذلك مرتين أو ثلاث مرات اختل معنى الحديث بالكلية وذلك
ممتنع والجواب عن ذلك أن الكلام مفروض فيمن نقل الحديث بعينه من غير زيادة ولا
نقصان حتى إنه لو ظهر فيه الزيادة والنقصان لم يكن جائزا المسألة الثانية
إذا كذب الأصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح في عدالتهما فإن قال لا
أدري فالأكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولأحمد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت
والجنون واستدل أن سهيل بن أبي صالح روى عن أبي هريرة أنه عليه السلام قضى بالشاهد واليمين
ثم قال لربيعة لا أدري فكان يقول حدثني ربيعة عني قلنا صحيح فأين وجوب العمل قالوا لو كان
لجاز في الشهادة قلنا الشهادة أضيق قالوا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان بعلمه
ونسيه قلنا يجب ذلك عند مالك وأحمد وأبي يوسف وإنما يلزم الشافعية أقول إذا
أنكر الأصل رواية الفرع عنه فلا يخلو إما أن يكون إنكاره تكذيبا أو إنكار نسيان فإن
كان إنكار تكذيب بأن يقول الأصل كذب علي فيما رواه عني فهذا الاختلاف فيه في أن ذلك
موجب للقدح في الحديث وسقوط العمل به لكذب واحد منهما غير معين إذ كل واحد منهما
يكذب الآخر فيما يدعيه ولا يقدح ذلك في عدالتهما لأن كل واحد منهما عدل وقد وقع
الشك في كذبه فلا يترك الأصل الذي هو العدالة للشك وتظهر فائدة ذلك في قبول روايتهما
كل واحد منهما لخبر آخر غير ذلك الخبر وإن كان إنكار الأصل إنكار نسيان بأن يقول لا أدري
إن كنت رويت لك هذا الخبر أم لا اختلفوا في قبول ذلك والعمل به فذهب مالك
والشافعي وأحمد بن حنبل في أصح الروايتين عنه وأكثر المتكلمين إلى وجوب العمل به
وذهب الكرخي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل في الرواية الأخرى

عند الى انه لا يجب العمل به هو المختار وما ذهب اليه الاكثرون ٥ والدليل عليه ان
الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل موثوق به فيما يرويه والاصل غير مكذب
له فوجب قبول روايته والعمل بها كما لو مات الاصل او جن فان رواية الفرع عنه
مقبولة ويجب العمل بها بالاجماع ونسيانه لا يزيد على موته وجنونه ٥ قوله واستدل
اي واستدل بعض اصحابنا على ان نسيان الاصل غير قادح في وجوب العمل برواية
الفرع بان ربيعة بن عبد الرحمن يروي عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي عليه
الصلاة والسلام انه قضى باليمين والشاهد ثم نسيه سهيل فقال له ربيعة لا ادري لان
كنت حدثتني بهذا الحديث فقال له ربيعة نعم انت حدثتني به وكان سهيل يقول
حدثني ربيعة عني عن ابي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ويرويه هكذا ولم ينكر عليه
احد من التابعين فكان ذلك اجماعا منهم ٥ قلنا هذا صحيح لاكنه انما يدل على
الجواز والجواز ليس محل النزاع بل محل وجوب العمل به فاين الدليل عليه ٥ قوله قالوا
لو جاز اي احتج المانعون من وجوب العمل به من وجهين الاول ٥ قالوا لو جاز
العمل بخبر الفرع مع نسيان الاصل لجاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان شهود
الاصل لشهادتهم ٥ قلنا باب الشهادة اضيق ولذلك اشترط فيها ما لا يشترط
في الرواية كالعدد والحرية والذكورية وغير ذلك مما تقدم ذكره ٥ الثاني قالوا
لو وجب العمل بهذا الخبر مع نسيان الاصل لوجب على الحاكم الرجوع الى قول الشهود
اذا حكم بحكم ثم نسيه وشهد عليه عدلان انه قد حكم به لكن ذلك غير واجب
عليه فكذلك العمل بهذا الخبر ٥ قلنا لا نسلم ان الحاكم لا يجب عليه ان يحكم بالحكم
الذي نسيه اذا شهد عليه شهد الذي بذلك واجب عليه عند مالك واحمد وابي يوسف
وانما منع ذلك الشافعية بالنسبة الى الحاكم واما بالنسبة الى غيره من القضاة فلا
المسالة الثالثة قال رحمه الله تعالى اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان
غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل والا فالجمهور تقبل وعن احمد روايتان
لنا عدل جازم فيجب قبوله قالوا ظاهر الوهم فوجب رده ٥ قلنا سهو الانسان
بانه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد المجلس قبل
باتفاق وان جهل فاولى بالقبول ٥

اقول اذا روى جماعة من الثقات خبرا وانفرد عدل منهم بزيادة في ذلك الخبر كما لو
روى جماعة منهم انه عليه السلام دخل البيت وانفرد واحد منهم بزيادة فقال دخل البيت
وصلى فيه فلا يخلو اما ان يكون مجلس الرواية واحدا او متعددا او يجهل الامر ٥ فان
كان المجلس واحدا فلا يخلو اما ان يكون غيره ممن لم يرو تلك الزيادة قد انتهوا في الكثرة
الى عدد لا يغفل مثلهم عن تلك الزيادة او لا يكون الامر كذلك ٥ فان كان الاول لم تقبل
الزيادة لان احتمال تطرق الغلط والسهو الى الواحد فيما نقله من الزيادة اولى من
تطرقه الى العدد المفروض ويجب حمل روايته لتلك الزيادة على انه سمعها من غير الرسول
عليه الصلاة والسلام وظن انه سمعها منه عليه السلام وان كان من روى الزيادة عددا
لم ينتهوا في الكثرة الى الحد المذكور فقد ذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى ان تلك الزيادة
تقبل ويجب العمل بها ٥ وذهب جماعة من المحدثين الى انها لا تقبل ٥ وعن احمد روايتان
والمختار ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه ان المنفرد بالزيادة عدل ثقة جازم بما
يرويه فيجب قبول ما رواه من الزيادة وعدم نقل غيره لها لا يقدح في الحديث لاحتمال
ان يكون قد دخل في اثناء المجلس وسمع بعض الحديث او خرج في اثناء المجلس لطارئ طرا عليه
او نسيانه لحضوره قبل سماع الزيادة ٥ وبتقدير كونه حاضرا من اول المجلس الى اخره فيحتمل
ان يكون قد طرا عليه ما يشغله عن سماع الزيادة من سهو او الم جوع او عطش مفرط
او فكره في امر مهم او اشتغال بحديث غيره او التفات الى غيره او انه نسيها بعد
ما سمعها ٥ ومع تطرق هذه الاحتمالات وجزم العدل برواية الزيادة لا
يكون عدم نقل غيره لها قادحا فيها ٥ قوله قالوا ظاهر الوهم ٥ اي احتج
المانعون من العمل بتلك الزيادة بان قالوا هذه الاحتمالات وان كانت متوجهة بتلك الزيادة
في حق من لم يرو الزيادة فانفراد الراوي بها من بين الجماعة ظاهر في انه توهم
انه سمع تلك الزيادة ولم يكن سمعها او انه سمعها من غير الرسول وتوهم انه سمعها
من الرسول او انه ذكرها على سبيل التفسير والتاويل فظن السامع انها زيادة في
الحديث المروي كما روى ابن عباس عنه عليه السلام انه نهى عن بيع الطعام قبل ان يستوفى

قال ابن عباس ولا أحسب غير الطعام إلا كالطعام فأدرجه بعض الرواة في هذا
الحديث فأدرجه بعض الرواة في هذا الحديث وكما روي عنه عليه السلم أنه قال إذا زادت الإبل
على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة فظن الراوي أن الاستيناف إعادة الفرض في الإبل الأول
فقال في كل خمس شاة وأخرج ذلك في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ومع ورود الاحتمال
فيجب رد هذا الخبر قلنا سهو الإنسان بأنه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمعه
فإنه كثير وما ذكروه من أن الزيادة بينة على التفسير أو التأويل بعيد من كل العدل المتدين
العارف بدلالات الألفاظ أي ذلك من التدليس والتلبيس على أنه ما من حديث إلا ويتطرق
إليه الاحتمال فيلزم إبطال جميع الأحاديث وهو ممتنع ه وإن كانت الزيادة مما يغفل
مثلهم عن مثلها فلا يخلو إما أن تكون مغيرة للإعراب الباقي أو لا يكون مغيرة ه فإن كانت
مغيرة له فلا تقبل عندنا خلافا لأبي عبد الله البصري ه وذلك كما روى جماعة عنه عليه
السلم أنه قال الأعمال بالنيات فزاد واحد عبادات الأعمال بالنيات أو أفضل الأعمال
بالنيات فقد تغير الإعراب من الرفع إلى الجر وهما متضادان ه وإن كانت الزيادة غير
مغيرة للإعراب فهي مقبولة عندنا خلافا لقوم وذلك كما روى جماعة عنه عليه السلم
أنه قال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فلا يحل له أن يفارقه ه وإن كان مجلس الحديث الذي فزاد واحد البيعان بالخيار ما لم يتفرقا
يروى فيه الزيادة متعددا أي يكون المجلس المنفرد بالزيادة غير مجلس الباقين قبلت
الزيادة باتفاق الكل لاحتمال أن يكون عليه السلم قد ذكر الزيادة في أحد المجلسين
دون الآخر والراوي عدل ثقة لم يؤخذ ما يقدح في روايته وكانت روايته مقبولة
كما لو شهد اثنان على شخص بألف درهم لزيد في مجلس وشهد اثنان آخران عليه في
مجلس آخر بأن له عليه ألفين فلا يكون ذلك قادحا في الألف الزائدة مع كون
باب الشهادات أضيق من باب الرواية ه وكما روى حديثا في مجلس لم ينقله غيره
لعدم حضوره في ذلك المجلس لم يكن قادحا في روايته ه وهذا معنى قوله فإن تعدد
فقبل باتفاق أي فإن تعدد المجلس ه وإن جهل الحال كان مجلس الرواية واحدا أو متعددا
فالزيادة أولى بالقبول مما إذا علم اتحاد المجلس نظرا إلى احتمال تعدد مجلس الرواية
وهذا معنى قوله فإن جهل فأولى بالقبول أي فأولى بالقبول عن اتحاد المجلس فرع
قال رحمه الله تعالى ولو رواها

مرة وتركها مرة فكراويين وإذا أسندوا أو أرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه
فالزيادة ه أقول هذا فرع على القول بقبول الزيادة التي انفرد بها الراوي لأنا إذا
قلنا إن العمل بتلك الزيادة واجب فلو روى تلك الزيادة مرة وتركها مرة أخرى في
حديث واحد فهو كروايتين فإن أسندهما إلى مجلسين قبلت الزيادة سواء غيرت إعراب
الباقي أو لم تغيره وإن أسندهما إلى مجلس واحد فالزيادة إن كانت مغيرة للإعراب ه
تعارضت روايتاه كما يتعارض من روايتين وإن لم تغير الإعراب فإما أن تكون روايته
للزيادة مرات أو أقل من مرات الترك أو بالعكس أو يتساويان ه فإن كانت مرات
الزيادة أقل من مرات الترك لم تقبل الزيادة لأن حمل الأقل على السهو أولى من حمل
الأكثر عليه ه اللهم إلا أن يقول الراوي إني سهوت في تلك المرات وتذكرت هذه المرة ه
فحينئذ تقبل الزيادة لهذا التصريح ه وإن كانت مرات الزيادة أكثر قبلت لا محالة ه
لوجهين أحدهما ما ذكرناه من أن حمل الأقل على السهو أولى وثانيهما ما ذكرناه أيضا من
حمل الشيء على نسيان ما سمعه أولى من حمله على توهم أنه سمع ولم يسمع ه وإن تساويا
قبلت الزيادة أيضا لأن احتمال سهو الإنسان عما سمعه أكثر من سهوه عما لم يسمعه أنه
سمعه ه قوله وإذا أسند وأرسلوه أي إذا أسنده واحد من الرواة الحديث وأرسله الباقون
أو رفعه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ووقفه على بعض الرواة من الصحابة ه أو وصله
وقطعه الباقون فالخلاف في ذلك كله كالخلاف فيما إذا انفرد واحد بزيادة في الحديث
فعليك باعتبار ما قيل ثمة في كل صورة من هذه الصور ه المسألة الرابعة حذف
بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا في الغاية والاستثناء ونحوه مثل حتى تزهي وإلا سواء
بسواء فإنه ممتنع ه أقول إذا سمع واحد من الرواة خبرا من النبي صلى الله عليه
وسلم وأراد نقل بعضه وحذف بعضه فلا يخلو إما أن يكون الخبر متضمنا لأحكام
لا يتعلق بعضها ببعض أو يكون متضمنا لأحكام يتعلق بعضها ببعض فإن كان الأول
فحذف بعض الخبر جائز عند أكثر العلماء خلافا لقوم وذلك كقوله عليه السلم المؤمنون
تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أقصاهم وهم يد على من سواهم ه والمختار أدناهم
ما ذهب إليه الأكثر لأن ذلك عنه له الفائدة متعلقة ومن

قال رحمه الله تعالى

أحاديث متعددة فله رواية البعض دون البعض . وهذا معنى قوله حذف بعض الخبر
جائز عند الأكثر وإن كان الثاني وهو أن يكون متضمنا لأحكام متعلق بعضها ببعض
فلا يجوز حذف بعض الخبر اتفاقا وذلك بأن يكون الخبر مشتملا على ذكر غاية أو استثناء
أو شرط . أما الغاية فكنهيه عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهي وكنهيه
عن بيع الطعام حتى يحوزه التجار إلى رحالهم . وأما الاستثناء فكقوله عليه
السلام لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء مثلا بمثل . وأما الشرط
فكقوله عليه السلام من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ . فحذف الغاية والاستثناء
والشرط غير جائز لما فيه من تبديل الحكم وإزالة وضع الشرع عما قصد من تنظيم المتعبد
به وهذا القسم هو الذي استثناه المصنف بقوله إلا في الغاية والاستثناء
والشروط . المسألة الخامسة قال رحمه الله تعالى خبر الواحد فيما تعم به البلوى
كابن مسعود في مس الذكر وأبي هريرة في غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند
الأكثر خلافا لبعض الحنفية . لنا قبول الأمة له في تفاصيل الصلاة وفي نحو
الفصد والحجامة وقبول القياس وهو أضعف . قالوا العادة تقضي بنقله متواترا
رد بالمنع وتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاق أو كان مكلفا بإشاعته
أقول خبر الواحد إذا ورد موجبا للعمل فيما تعم به البلوى كخبر ابن مسعود
في مس الذكر وخبر أبي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وخبره في رفع
اليدين في الركوع والأكل في الصوم ناسيا مقبول عند الأكثر خلافا للكرخي
وبعض الحنفية . والمختار ما ذهب إليه الأكثرون والدليل عليه من وجهين الأول أن
الأمة قبلت خبر الواحد في تفاصيل الصلاة وقراءة البسملة وتركها وقراءة
المقتدي خلف الإمام وتركها ووجوب الوتر وبطلان الصلاة بالقهقهة وبطلانها
بالحيض ونحو ذلك من انتقاض الوضوء بالفصد والحجامة والرعاف والقيء ووجوب
الغسل من غسل الميت ووجوب الغسل بالتقاء الختانين وإفراد الإقامة
وتثنيتها فإن جميع ذلك مما تعم به البلوى في الحكم وقد أثبت أكثرها بخبر

الآحاد . الثاني أنهم قبلوا القياس وعملوا به وهو أضعف من خبر الواحد
فخبر الواحد أولى بالقبول . قوله العادة تقضي بنقله متواترا أي احتج المخالفون
بأن قالوا العادة تقضي بنقل كل خبر تعم به البلوى متواترا ومس الذكر ونحوه من
السبيلين مما تعم به البلوى لأنهما مما يتكرر في كل وقت ويكثر السؤال عنه والدواعي
متوفرة على نقله مرتفعة فحيث انفرد الواحد بنقله دل على كذبه كانفراد واحد
بقتل أمير البلد في السوق بمشهد خلق عظيم أو انفراده بأن الخطيب يوم الجمعة سب
الله تعالى ورسوله على المنبر أو انفراده بطرو فادحة منعت الناس من صلاة الجمعة
إلى غير ذلك من الوقائع ولهذا فإن القرآن لما كان مما تعم به البلوى امتنع نقله بخبر
الآحاد . قلنا لا نسلم أن العادة تقضي بنقل مثل ذلك متواترا وسند المنع أن
الدواعي إنما تتوفر على نقل مثل ذلك أن لو كان لا طريق إلى إثباته إلا النقل المتواتر
أما إذا كان طريق معرفة ذلك إنما هو الظن فخبر الواحد كاف في ذلك . وأما
المستشهد وأمثاله من الوقائع فلا مساواة بينه وبين ما نحن فيه إذ الطباع مما
يتوفر على نقلها وإشاعتها عادة فانفراد الواحد بها يدل على كذبه بخلاف ما نحن فيه
وأما القرآن فإنما امتنع نقله بخبر الواحد لأنه المعجز في إثبات نبوة النبي صلى الله عليه وسلم
وطريق معرفته متوقفة على القطع لا لأنه مما تعم به البلوى . وهذا معنى قوله
ورد بالمنع أي بمنع العادة . قوله وتواتر البيع والطلاق والنكاح والعتق
اتفاق أو كان مكلفا بإشاعته وهو جواب عن سؤال مقدر كأن قائلا يقول قطعنا
أشياء منفاصلة في عموم البلوى عن مس الذكر من حيث أن عموم مس الذكر لجميع المكلفين
وخصوص هذه بالبعض دون البعض ومع ذلك فقد شاعت إشاعة اشترك فيها الخاص
والعام ونقلت نقلا متواترا وذلك كحل أصل البيع والنكاح والطلاق والعتق وصحة
الإجارة والمساقاة والقرض وتحريم الربا والغصب وغير ذلك . أجاب المصنف
عن ذلك بأن قالوا تواتر هذه الأشياء وإشاعتها إما لحكم الاتفاق وإما لأنه
عليه السلام كان مكلفا بإشاعته . المسألة السادسة قال رحمه الله تعالى

خبر الواحد في الحد مقبول خلافاً للكرخي والبصري لنا ما تقدم ٥ قالوا ادرؤوا
الحدود بالشبهات والاحتمال شبهة ٥ قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب
اقول اختلفوا في خبر الواحد هل يقبل في الحدود ام لا فذهب المالكية
والشافعية والحنابلة وابو بكر الرازي واكثر المتكلمين الى ان خبر الواحد في الحد
مقبول ٥ وذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى انه غير مقبول فيه ٥ والمختار
ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه ما تقدم من ان الراوي عدل ثقة عارف بما
يرويه جازم بصحته وذلك يغلب على الظن صدقه في خبره فيجب قبوله والعمل به
لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله متولي السرائر ولان الحد مما يجوز
اثباته بالظن بدليل ثبوته بالشهادة وظواهر الكتاب فجاز اثباته بخبر الواحد
كسائر الاحكام الظنية والمسالة ظنية وكان الظن فيها كافيا ٥ قوله
ادرؤوا الحد ٥ اي احتج القائلون بعدم قبوله بان قالوا قال عليه السلام ادرؤوا
الحدود بالشبهات وخبر الواحد مما يدخله الصدق والكذب وكان ذلك شبهة
فيجب درء الحد بها ٥ قلنا لا شبهة في اثبات الحد بالخبر الصحيح الذي رواه العدل
كما لا شبهة في اثباته بالشهادة وظاهر الكتاب على ما تقدم ٥ المسالة
السابعة قال رحمه الله تعالى اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه فالظاهر حمله
عليه ترجيحا فان حمله على غير ظاهره فالاكثر على الظهور وفيه قال الشافعي كيف
اترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته فلو كان نصا فيتعين نسخه عنده وفي العمل
نظر وان عمل بخلاف خبر اكثر الامة فالعمل بالخبر الا اجماع المدينة ٥ اقول ما
رواه الصحابي لا يخلو اما ان يكون مجملا او ظاهرا او نصا قاطعا في متنه فان
كان مشتركا بين محامل على التسوية كلفظ القرء ونحوه وحمله الراوي على بعض محامله
فالظاهر ان حمله على ذلك المحمل انما هو لظهور قرينة عنده دالة على ان مراد الشارع
ذلك لان الظاهر من حال الشارع انه لا ينطق باللفظ المجمل لقصد التشريع الا ومعه
قرينة حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام والصحابي الراوي

المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل على ما حمله عليه ٥ وهذا معنى قوله
والظاهر حمله عليه ٥ وللقائل ان يقول تعيين الراوي لاحد المحملين لا يكون حجة على غيره من
المجتهدين مطلقا بل لا بد ان ينظر المجتهد فان انقدح عنده وجه يوجب حمله على ظاهره
غير ما حمله الراوي عليه وجب اتباعه والا فما حمله عليه الراوي صالح للترجيح
فيجب اتباعه ٥ وان كان اللفظ الذي رواه الصحابي ظاهرا في معنى وحمله على غير ظاهره
فمذهب الشافعي والكرخي واكثر الفقهاء الى انه يجب الحمل على ظاهر الخبر دون ما
حمله عليه الراوي وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول اقوام لو عاصرتهم لحججتهم
بالحديث ٥ وذهب بعض الحنفية وغيرهم الى وجوب العمل بمذهب الراوي ٥ وفصل القاضي
عبد الجبار فقال ان لم يكن لمذهب الراوي وتاويله مستند سوى علمه لقصد النبي عليه
الصلاة والسلام لذلك التاويل وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل يجوز ان يكون صار اليه
لدليل ظهر له من نص او قياس وجب النظر الى ذلك الدليل ٥ فان كان مقتضيا لما ذهب
اليه وجب المصير اليه والا فلا وهذا هو اختيار ابي الحسين البصري وهو معنى قوله
وان حمله على غير ظاهره فالاكثر على الظهور ٥ وان كان ما رواه الصحابي نصا في دلالته
غير محتمل للتاويل فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى اطلاعه على ناسخ يحيله بتعيين نسخ الخبر
عنده والا كان عاملا بالمرجوح وتارك الراجح من غير دليل وهو خلاف مقتضى العدالة
وهذا معنى قوله ولو كان نصا فيتعين نسخه عنده ٥ قوله وفي العمل نظر ٥ اي وفي
وجوب العمل بما ذهب اليه الراوي من مخالفة النص نظر لاحتمال ان يكون ما اعتقده الراوي
الصحابي لا يكون عند غيره من المجتهدين ناسخا وما ظهر في نظره انه حجة لا يكون على
غيره حجة ٥ واذا كان كذلك فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه لامر محتمل ٥ قوله
ولو عمل بخلاف خبر اكثر الامة فالعمل بالخبر الا اجماع المدينة ٥ اي اذا عمل بخلاف خبر
اكثر الامة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر الامة فهل يكون العمل بالخبر او بما
عمل به اكثر الامة ٥ فالذي عليه المحققون ان العمل انما هو بالخبر لا بعمل اكثر الامة لان
الاكثر بعض الامة وبعض الامة لا ينعقد بهم الاجماع فلا يكون عملهم حجة يترك له الخبر
الا اجماع اهل المدينة فانه حجة كما تقدم فيترك له الخبر

المسألة الثامنة قال رحمه الله تعالى الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس د ابو الحسين ان كانت العلة بقطعي فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد د والمختار ان كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فالقياس وان كان وجودها ظنيا فالوقف والا فالخبر د اقول خبر الواحد اذا عارضه القياس فاما ان يتنافيا من كل وجه بان يكون كل واحد منهما مثبتا لما نفاه الاخر او يتنافيا من وجه دون وجه فان كان الاول فقد اختلفوا فيه فذهب الشافعي واحمد بن حنبل والكرخي وكثير من الفقهاء الى ان خبر الواحد مقدم على القياس وذهب مالك واصحابه وابو حنيفة الى ان القياس مقدم على خبر الواحد المخالف له من كل وجه الا ان مالكا استثنى اربع احاديث فقدمها على القياس وهي غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة د هذا هو الخلاف المشهور في هذه المسألة د وقد راى جماعة من حذاق المتاخرين ان كل واحد من القولين ليس على اطلاقه بل فيهما وسايط وتفاصيل الاول تفصيل ابي الحسين البصري قال علة القياس اما ان تكون منصوصا عليها او مستنبطة فان كانت منصوصا عليها فالنص اما ان يكون مقطوعا به او غير مقطوع فان كان مقطوعا به وجب العمل بالقياس لان النص على العلة كالنص على حكمها وهو مقطوع به وخبر الواحد مظنون فيجب تقديم القياس عليه د وان لم يكن النص مقطوعا به فحكمها على العلة في الاصل اما ان يكون ثابتا بدليل غير مقطوع به او بدليل مقطوع به فان كان ثابتا بدليل غير مقطوع به تعارضت لاستوائهما في الظن ووجب الرجوع الى تقديم خبر الواحد على القياس لان دلالة خبر الواحد على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف الخبر الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة وان كان حكمها في الاصل ثابتا بدليل مقطوع به فهو محل الاجتهاد د وان كانت علة القياس مستنبطة فحكم الاصل اما ان يكون ثابتا بخبر الواحد او بدليل مقطوع به فان كان ثابتا بخبر الواحد كان تقديم خبر الواحد على القياس اولى د وان كان ثابتا بدليل مقطوع به فهو محل الاجتهاد د فينبغي ان يكون خلاف الائمة السابق في هذا الموضع خاصة وان كان الاصوليون

ذكروا الخلاف مطلقا د الثاني تفصيل صاحب المحصول ولم يذكره المصنف قال لا بد في القياس من اصل وان يكون اصله قد ثبت بدليل فذلك الدليل اما ان يكون خبر واحد او لا يكون فان كان خبر واحد فالخبر مقدم على القياس د وان لم يكن خبر واحد فهذا يحتمل وجوها ثلاثة لان القياس يستدعي ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية ووجود تلك العلة في الفرع ثم كل واحد من هذه الثلاثة اما ان يكون قطعيا او ظنيا او بعضها قطعي وبعضها ظني فان كان الاول كان القياس مقدما لا محالة لان القياس يقتضي القطع وخبر الواحد يقتضي الظن ومقتضى القطع مقدم على مقتضى الظن وان كان الثاني كان الخبر مقدما لا محالة لان الظن كلما كان اقل كان الاعتبار اولى د وان كان الثالث فهذا يحتمل اقساما كثيرة منها ما يكون ثبوت الحكم في الاصل قطعيا الا ان كونه معللا بالعلة المعينة ووجود تلك العلة في الاصل ظني فهمنا اختلفوا وذكر الخلاف المتقدم واختار ان يكون موضعه هذا القسم خاصة د الثالث تفصيل عيسى بن ابان ولم يذكره المصنف ايضا قال ان كان راوي الخبر ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع اجتهاد د الرابع تفصيل صاحب الاحكام د قال بعد ان ذكر الخلاف مطلقا والمختار ان العلة في القياس مع خبر الواحد اما ان تكون قطعية او ظنية فان كانت قطعية فعلة القياس اما ان يكون منصوصا عليها او مستنبطة فان كانت منصوصة وقلنا ان التنصيص على علة القياس لا يخرجه عن القياس فالنص الدال عليها اما ان يكون مساويا في الدلالة لخبر الواحد او راجحا عليه او مرجوحا فان كان مساويا لخبر الواحد فخبر الواحد اولى ان يقدم على القياس لان دلالته على الحكم بلا واسطة بخلاف دلالة نص العلة على حكمها فانه بواسطة د وان كان مرجوحا فخبر الواحد اولى لرجحانه من دلالة نص العلة على الحكم بغير واسطة د وان كان راجحا على خبر الواحد فوجود تلك العلة في الفرع اما ان يكون مقطوعا به او مظنونا فان كان مقطوعا به فالمصير الى القياس اولى من خبر الواحد وان كان مظنونا فالظاهر الوقف لان النص على العلة وان كان دالا على الحكم بواسطة العلة دلالته على العلة راجح غير انه انما يظن ...

بدلالة

وخبر الواحد لا بعلة فاعند لا ه واما ان كانت العلة مستنبطة فخبر الواحد مقدم
على القياس مطلقا ه واما المصنف فقد تابع صاحب الاصول كلامه على التفصيل
الذي اختاره فقال والمختار ان كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجدت تلك العلة في
الفرع قطعي فالقياس مقدم ه وان كان وجودها في الفرع ظنيا فالتوقف
والا فالخبر اي وان لم تكن العلة منصوصا عليها بل كانت مستنبطة او كانت منصوصا
عليها لكن بنص مساو للخبر او مرجوح او بنص راجح على الخبر لكن وجود تلك
العلة في الفرع مشكوك فيه فالخبر مقدم ه قال رحمه الله تعالى لنا ان عمر ترك
ترك القياس في الجنين للخبر وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا ه وفي دية الاصابع باعتبار
منافعها بقوله عليه السلام في كل اصبع عشر وفي ميراث الزوجة من الدية وغير ذلك
وشاع وذاع ولم ينكره احد ه واما مخالفة ابن عباس خبر ابي هريرة توضؤوا مما مسته
النار فاستبعاد لظهوره ه وكذلك هو وعائشة في اذا استيقظ ه وكذلك قالا كيف
يصنع بالمهراس وايضا الخبر مقدم العمل بالقياس واقرب ه وايضا لو قدم لقدم الاضعف
والسابقة لحاجة الى الخبر يجتهد فيه في العدالة والدلالة والقياس في ستة حكم الاصل
وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما والى الامرين ان
ان كان الاصل خبرا ه اقول لما قرر الخلاف في المسألة شرع يذكر دليل
المذهب الذي اختاره وقد استدل عليه بالاجماع والنص والمعقول ه اما الاجماع فلما
روي عن عمر انه ترك القياس في الجنين لخبر حمل بن مالك وقال لولا هذا لقضينا فيه
برأينا ه وايضا روي عنه ترك القياس في تفريق دية الاصابع على قدر منافعها لخبر
الواحد الذي رواه عمرو بن حزم وهو ان في كل اصبع عشرا من الابل وترك العمل به ه وايضا
ترك القياس في منعه ميراث المرأة من دية زوجها لخبر الواحد ه وقال اعتبار
الاكابر بحيث لن يحفظوا ما فعلوا بالرأي فضلوا واضلوا او شاع وذاع واشتهر ذلك
فيما بين الصحابة ولم ينكره احد فصار اجماعا ه قوله واما مخالفة ابن عباس
خبر ابي هريرة هو جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول كما ذكرتموه من الاجماع على
تقديم الخبر ممنوع فان ابن عباس قد خالف ذلك حيث انكر خبر ابي هريرة

يعني خبر الواحد على القياس

ولم تقبله وهو ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم توضؤوا مما مسته النار فرده بالقياس
فقال ابن عباس لو توضأ بالماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ حتى قال له ابو هريرة يا ابن اخي
اذا رويت لك عن النبي عليه السلام فلا تضرب له الامثال ه اجاب المصنف عن ذلك بان قال
ترك ابن عباس من العمل بخبر ابي هريرة ليس لكونه مخالفا للقياس بل انما تركه استبعادا لظهوره
لانه لا يمكن الوضوء الا مع الجمع بين التوضي مما مسته النار وهو محال ولذلك قال
كيف نتوضأ بما عنه نتوضأ ه وكذلك ايضا كان في ما يقول ما ذكرتموه من الاجماع
على تقديم خبر الواحد ممنوع فقد خالف ابن عباس وعائشة خبر ابي هريرة وهو ما رواه
عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء
حتى يغسلها ثلاثا ولم يقبلاه اجاب المصنف بان قال انما لم يقبلاه لاستبعاد لظهوره
لانه لا يمكن الاخذ به ه ولذلك قال ابن عباس فكيف نصنع بالمهراس والمهراس حجر عظيم
فيه شيء من الماء لاجل الوضوء ه وقالت عائشة يرحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا
فكيف نصنع بمهراسنا ه ووجه كون هذا الحديث لا يمكن الاخذ به لان قلب المهراس على اليد
حتى يغتسل غير ممكن فيلزم تكليف ما لا يطاق ه فان قيل لا نسلم انه لا يمكن الاخذ بخبر ابي
هريرة لانه يمكنهم ان يغسلوا ايديهم ثلاث مرات وغير المهراس ثم يدخلون ايديهم
في المهراس فيتوضؤون منه فتعين ان تركهم خبر ابي هريرة انما هو ليس لكونه معارضا
للقياس ه واما النص فما روي عنه عليه السلام انه بعث معاذا الى اليمن قاضيا فقال له
بم تحكم قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد
رأيي فاخر معاذ العمل بالقياس من غير تفصيل بين الاحاد والتواتر واقره النبي صلى الله عليه وسلم
وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ه فان قيل ما ذكرتموه من حديث معاذ
تدخله التهمة فيما اذا كانت العلة الجامعة في القياس مقطوعا بعليتها وبوجودها
في الفرع على ما قدمتموه ه قلنا غايته تخصيص الخبر في صورة من صوره بمعنى لم يوجد
فيما نحن فيه فيبقى عاملين بعمومه فيما عدا تلك الصورة ه قال رحمه الله تعالى
قالوا الخبر يحتمل الكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ ه واجيب بانه تعيين
وايضا فمتطرق اذا كان الاصل خبرا ه واما تقديم ما تقدم فلانه ترجيح

إلى تعارض خبرين على الراجح والوقف لتعارض الترجيحين فإن كان أحدهما أعم خص بالآخر
وسيأتي ❊ أقول قد تكلم على ما قلتم باعتبار المنقول وأما المعقول فهو أن القياس
لو قدم على خبر الواحد لقدم الأضعف على الأقوى واللازم باطل بالإجماع فالملزوم مثله
وبيان البطلان هو المراد بقوله والثانية إجماع ❊ أما بيان الملازمة وهو أن القياس
أضعف من خبر الواحد فلأن الخبر يجتهد فيه في أمرين وهما عدالة الراوي ودلالته على الحكم
والقياس يجتهد فيه في ستة أمور ❊ الأول ثبوت حكم الأصل ❊ الثاني كونه معللا
بهذا الوصف ❊ الثالث كون هذا الوصف صالحا لهذا التعليل ❊ الرابع وجود ذلك الوصف في
الفرع ❊ الخامس نفي المعارض في الأصل والفرع من وجود مانع وانتفاء شرط ❊ السادس
أنه يحتاج إلى الاجتهاد في عدالة الراوي ودلالة الخبر على الحكم إن كان ثابتا بخبر الواحد فظهر
أن احتمال الخطأ في القياس أكثر فيكون أضعف ❊ وأما بيان بطلان اللازم فبالإجماع
على أنه لا يجوز ترك الراجح المظنون والأخذ بالمرجوح الموهوم وهو المراد بقوله والثانية
إجماع أي اللازم باطل بالإجماع ❊ قوله قالوا الخبر محتمل للكفر والفسق ❊ أي احتج القائلون
بأن القياس مقدم على خبر الواحد مطلقا بأن قالوا الخبر يتطرق إليه احتمال كذب الراوي
ولن يكون الراوي في نفسه كافرا أو فاسقا أو مخطئا ويحتمل التجوز والإجمال
والإضمار والنسخ وكل ذلك غير متطرق إلى القياس فكان أرجح من خبر الواحد فيكون مقدما
عليه ❊ والجواب عن ذلك أما ما ذكرتم من تطرق الكذب والكفر والفسق إلى من ظهرت
عدالته وإسلامه فأبعد من تطرق الخطأ إلى القياس في اجتهاده لكونه يتوقف على الكذب
والكفر والفسق بخلاف الخطأ في الاجتهاد فإنه غير معاقب عليه بل مثاب ❊ وأما
ما ذكرتم من تطرق التجوز والإجمال والإضمار والنسخ فذلك مما لا يوجب ترجيح القياس عليه
بدليل ظواهر الكتاب والسنة المتواترة فإن جميع ذلك متطرق إليها وهي مقدمة
على القياس ❊ وأيضا فجميع هذه الاحتمالات التي ذكرتموها متطرقة إلى القياس إذا كان
أصله بخبر الواحد وهو من جملة صور النزاع ❊ قوله ولما تقدم ❊ يعني بما تقدم من الكلام
هو جوابه عن سؤال مقدر وكأنه يقول من شرط الدليل أن يكون مفضيا للدعوى
وهذه الأدلة التي ذكرتموها مناقضة لدعواكم لأنها تدل على أن خبر الواحد مقدم
على القياس مطلقا وأنتم قد أثبتم في التفصيل الذي اخترتموه صورا أوجبتم أن القياس
فيها مقدم على خبر الواحد

وصورا أوجبتم الوقف فيها وذلك مناقض لدليلكم ودعواكم ❊ قال المصنف مجيبا عن
ذلك أما تقديم القياس على خبر الواحد فيما تقدم من الصور المستثناة فإنما هو في كل قياس
تكون علته ثابتة بنص راجح على خبر الواحد ويكون وجودها في الفرع قطعيا وكان أصل ذلك راجعا
إلى تعارض خبرين على الراجح فيهما وهو النص الدال على ثبوت العلة فإنه قطعي وخبر الواحد
ظني والقطعي راجح على الظني فوجب التقديم لذلك ❊ وأما الوقف ففيما هو في كل قياس
يكون وجود العلة في الفرع ظنيا فإنه وإن كان النص الدال عليها راجحا على خبر الواحد لكن إنما
يدل على الحكم بواسطة العلة وخبر الواحد لا بواسطة فاعتدلا وقد تقدم بيان ذلك في التفصيل
المحقق بهذا كله إذا تعارضا من كل وجه وتعذر الجمع بينهما ❊ وأما إن كان خبر الواحد مخالفا
للقياس من بعض الوجوه بأن يكون أحدهما أعم من الآخر فإن كان الخبر هو الأعم كان ذلك يكون
القياس مخصصا له كما سيأتي في تخصيص العموم بالقياس ❊ وإن كان القياس أعم
فإن قلنا أن العلة لا تبطل بتقدير تخصيصها وجب العمل بخبر الواحد فيما دل عليه وبالقياس
فيما عدا ذلك جمعا بينهما ❊ وإن قلنا إن العلة تبطل بتقدير تخصيصها فالحكم في ذلك
كالحكم فيما إذا تعذر الجمع بين الأدلة خبر الواحد والقياس من جميع الوجوه وهو الخلاف
المذكور في صدر المسألة لزوما أنه إذا عارض الخبر القياس من كل وجه هل يقدم الخبر أو القياس
المسألة التاسعة ❊ قال رحمه الله تعالى المرسل قول غير الصحابي قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ❊ أقول قال الشافعي إن أسنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفة أو
عضده قول صحابي أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل قبل وإلا فلا ❊ وإن كان من
أئمة النقل قبل وإلا فلا وهو المختار ❊ لنا أن إرسال الأئمة من التابعين كان مشهورا مقبولا
ولم ينكره أحد كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن وغيرهم ❊ فإن قيل فلم لا يكون المخالف
خارقا للإجماع ❊ قلنا خرق الإجماع الاستدلالي أو الظني لا يقدح ❊ وأيضا لو لم يكن عدلا
عنده لكان مدلسا في الحديث ❊ أقول صورة المرسل أن يقول غير الصحابي
ممن هو عدل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد أضاف مثل الراوي الخبر إلى رسول
الله صلى الله عليه وسلم مع السكوت عن الناقل عنه وهذا مختص بالتابعين بل هو حالة

في جميع أهل الأعصار المتأخرة وليس هو مختصا أيضا بإسناد الخبر إلى الرسول
بل هو جار في كل من أسند خبرا إلى شخص بينه وبينه واسطة أو وسائط لم يذكرها كقول
من روى خبرا عن أبي هريرة وبينه وبينه شخص فيقول قال أبو هريرة ولم يذكر من روى له عنه
ومن صوره أيضا أن يقول الراوي أخبرنا رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يذكره
باسمه ٥ ومن صوره أيضا أن يقول حدثني من أثق به عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ٥ ومن صوره أيضا إسناد الأخبار إلى كتبه عليه السلام إذا لم يرو مثلها أهل الكتاب
وقال بعض المحدثين المرسل مخصوص بقول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا وجه لهذا التخصيص إذا عرفت حقيقة المرسل ٥ فاعلم أنهم اختلفوا في قبوله
ورده على أربعة أقوال ٥ الأول قال مالك وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل في أصح الروايتين
عنه وجماهير المعتزلة كأبي هاشم وغيره إن المرسل مقبول مطلقا سواء كان من مراسيل الصحابة
التابعين أو غيرهم ٥ الثاني قال الشافعي المرسل إن أسنده غير مرسله أو أرسله
مرسل آخر وشيوخهما مختلفة أو عضده قول صحابي أو قول أكثر العلماء أو يكون المرسل
قد عرف من حاله أنه لا يرسل إلا عن عدل كمراسيل سعيد بن المسيب قبل وإلا فلا يقبل
ووافقه على ذلك الكرخي به والقاضي أبو بكر وجماعة من الفقهاء ٥ الثالث
أن الراوي إن كان من أئمة النقل قبل مرسله مطلقا وإلا فلا يقبل وهذا اختيار
المصنف وأكثر محققي المتأخرين والدليل عليه الإجماع والمعقول أما الإجماع
فهو أن إرسال الأئمة من الصحابة والتابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره أحد
أما إرسال الصحابة فكما روي أن ابن عباس كان أكثر أحاديثه مرسلة مع كثرة روايته
حتى أنه قيل لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم إلا أربع أحاديث لصغر سنه
ويدل على ذلك أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الربا في النسيئة فلما روجع
في ذلك قال أخبرني به أسامة بن زيد ٥ وروى عنه عليه السلام أيضا أنه لم يزل يلبي حتى
رمى جمرة العقبة فلما روجع فيه قال أخبرني به الفضل بن العباس ٥ وأيضا روى ابن عمر
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى على جنازة فله قيراط فلما أسنده بعد ذلك [illegible] أبي هريرة

٢٠٧

وأيضا روى أبو هريرة عنه عليه السلام أنه قال من أصبح جنبا في رمضان فلا صوم له فقال ما أنا
قلته ورب الكعبة ولكن محمد قاله فلما روجع فيه قال أخبرني به الفضل بن العباس ٥ وأيضا روي
عن البراء بن عازب أنه قال ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن
سمعنا بعضه منه وحدثنا أصحابه بعضه ٥ وأما إرسال التابعين فأكثر من أن يحصى لأن
عادتهم كانت إرسال الأخبار التي يعلمون صحتها لا سيما إرسال الأئمة المبرزين كابن المسيب
والنخعي والحسن وغيرهم ممن هو في درجتهم أما سعيد بن المسيب فقد قال الشافعي
لا أقبل من المراسيل إلا مراسيل سعيد بن المسيب فإني تتبعتها فوجدت جميعها قد أسندها
غيره ٥ وأما الشعبي فقد روجع في حديث أرسله فقال أخبرني به جماعة منهم فلان وفلان و فلان
وأما النخعي فروى الأعمش أنه قال قلت لإبراهيم النخعي إذا حدثتني فأسند فقال إذا قلت لك حدثني
فلان عن عبد الله فهو الذي حدثني عنه وإذا قلت لك قال عبد الله فقد حدثني عنه جماعة ٥
وأما الحسن فقد روي عنه أنه أرسل حديثا فلما روجع فيه قال أخبرني به سبعون بدريا إلى غير
ذلك من الروايات التي لا تحصى كثرة وإذا كان ذلك لم يزل مشهورا مقبولا فيما بين الصحابة
والتابعين ولم ينكره أحد كان إجماعا منهم على قبول المرسل ٥ فإن قيل لا نسلم الإجماع
على قبول المرسل وما ذكرتموه إنما يدل على أن بعض الصحابة وبعض التابعين قبلوا المراسيل
وليس ذلك مما يدل على إجماع الكل ٥ سلمنا ولكن لا نسلم أنه لم ينكر ذلك منكر بل قد وقع الإنكار
ولذلك باحثوا ابن عباس وابن عمر وأبا هريرة في ذلك حتى أسند كل واحد منهم ما أرسله ٥ وقد
قال ابن سيرين لا تأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية ٥ سلمنا عدم النكير لكن غايته أنهم
سكتوا والسكوت لا يدل على الموافقة لما تقدم في الإجماع ٥ سلمنا أن سكوتهم يدل على
الموافقة لكن الإرسال المحتج به إنما وقع من الصحابة والتابعين ونحن نقول به لأن كل
واحد من الصحابة والتابعين إنما يروي عن مثله من الصحابة وكذلك التابعي إنما يروي عن الصحابة
والصحابة كلهم عدول على ما تقدم ٥ قلنا الجواب عن الأول أن إرسال البعض وسكوت
البعض دليل على تسويغ الإرسال إذ لو لم يجز لما سكتوا عن الإنكار لجدهم وتخشنهم
في طلب الحق والجواب عن الثاني أنه لم يقع منهم إنكار ومباحثة ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة

لطائف زيادة

انما هي لزيادة علم مطلوبة لم تكن حاصلة بالارسال مطلقا بل لارسال الحسن وابي العالية
لا غير لظنه انهما لم يلتزما ماذكر في تعديل المروي عنه ولهذا قال فانهما لا يباليان عمن
اخذا الحديث منه فيكون ذلك لا الارسال ه والجواب عن الثالث ان السكوت
وان لم يدل على الموافقة قطعا فهو دال عليها ظنا كما تقدم في الاجماع ه والجواب
عن الرابع ان ذلك انما يصح ان لو كانوا لا يروون الا عن الذي في العدل وليس كذلك
ولهذا قال الزهري عندما ارسل حديثا وروجع فيه حدثني به رجل على باب عبد الملك
ابن مروان ه وقال عروة ابن الزبير في حديث ارسله وروجع فيه ايضا حدثني به
بعض الحرسية ه قوله فان قيل يلزم ان يكون اي البخاري من سؤال الغير وارد على
الدليل المذكور وبيانه ان يقال لا نسلم الاجماع على قبول الارسال لان المسالة اجتهادية
ولذلك جاز ان يخالف فيها المجتهدون بعضهم مع بعض فلو كان ذلك اجماعا لكان المخالف
له خارقا للاجماع وذلك غير جائز ه قلنا الجواب عن ذلك ان الاجماع الذي يمتنع مخالفته
انما هو الاجماع القطعي وما ذكرناه من الاجماع اجماع سكوتي وقد تقدم ان
الاجماع السكوتي ظني وخرق الاجماع الاستدلالي او الظني لا يقدح ه واما المعقول
فلان المرسل اذا كان من ائمة النقل وهو عدل ثقة وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فالظاهر من حاله انه لا يصرح بالجزم بذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي صلى الله عليه وسلم
قاله فان ذلك لا يحصل عنده العلم او الظن الا والراوي عنده عدل ثقة اذ لو لم يكن
عدلا عنده واظهر الجزم بذلك كان مدلسا في الحديث وذلك بعيد عن ائمة النقل ه
قال رحمه الله تعالى قالوا لو قبل مع الشك لانه لو سئل لجاز ان لا يعدل ه قلنا في
غير الائمة ه قالوا لو قبل لقبل في عصرنا قلنا لغلبة الخلاف فيه ه اما ان كان من ائمة
النقل ولا ريبة تمنع قبل ه قالوا لا يكون للاسناد معنى قلنا فائدته في ائمة النقل
تفاوتهم ودفع الخلاف ه القائل مطلقا مسلو ابراسيل التابعين ولا يقيد ثم
تعميمه ه قالوا ارسال العدل يدل على تعديله ه قلنا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري
من رواه ه اقول اي احتج المانعون من قبول المرسل

مطلقا من ثلثة اوجه الاول قالوا لو قبل المرسل لقبل مع الشك لان المرسل قد
يروي الحديث عمن لو سئل عن عدالته لجاز ان لا يعدله وكان ان لا يعدله فيكون الراوي
المسكوت عنه مشكوكا فيه وذلك قادح في عدالته ه ثم غاية ان المرسل ساكت عن
التعديل والجرح والسكوت عن الجرح لا يكفي تعديلا والا لكان السكوت عن التعديل
جرحا ولهذا فان شاهد الفرع لو ارسل شهادته فلا يكون تعديلا لشاهد الاصل
قلنا انما يكون ذلك في غير ائمة النقل ه واما في ائمة النقل العارفين باسباب
الجرح والتعديل فالظاهر من حالهم انهم لا يجزمون بقولهم قال النبي صلى الله عليه وسلم
الا وقد حصل له علم او ظن بعدالة الراوي ه الثاني قالوا لو قبل المرسل لقبل
في عصرنا هذا قول انسان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا وان لم يذكر الرواة
وذلك ممتنع ه قلنا انما امتنع قبول المرسل في زماننا لغلبة الخلاف وكثرة الريبة
في اسنادالغالب على اهل زماننا قلة المبالاة بذلك ه واما ان كان المرسل في زماننا
من ائمة النقل وهو عدل ثقة ولم يكذبه الحفاظ ولا ريبة تمنع من القبول
فانه يقبل ويعمل به ه الثالث لو قبل المرسل لم يكن لذكر الاسناد وتسميته
الرجال والبحث عن عدالتهم معنى بل يكون تطويلا بلا فائدة ه قلنا لا نسلم انه لا
فائدة فيه بل فيه فوائد الاولى ما ذكره المصنف وهو ان فائدته اما في ائمة النقل
او في غيرهم اما فائدته في ائمة النقل معرفة تفاوت رتب المنقول عنهم ه
واما في غير ائمة النقل ففائدته ان يقبل ان اسندوا والا فلا ه واما عند الاشتباه
ففائدته دفع الخلاف الواقع بين العلماء في قبول المرسل ورده لانه اذا اسند
ارتفع الخلاف ه الفائدة الثانية انه قد يشتبه على الراوي كالمروي عنه فاذا اسند
فقد عين الراوي باسمه ووكل النظر في امره الى المجتهد بخلاف ما اذا ارسل الفائدة
الثالثة اذا عين الراوي باسمه كان الظن الحاصل للمجتهد بفحصه بنفسه عن حال
الراوي اقوى من الظن الحاصل له بفحص غيره ه قوله القائل مطلقا اي احتج
القائلون بالمرسل مطلقا من وجهين ه الاول قالوا لو قبلت مراسيل

الصحابة والتابعين ولم ينكر منا أحد فيجب أن تقبل مراسيل غيرهم إذ الإسلام
والعدالة قد شملا الجميع ٥ قلت لا يلزم من قبول مراسيل الصحابة والتابعين قبول
مراسيل غيرهم لأن الصحابي إذا أرسل فإنما يروي عن صحابي آخر ٥ والتابعي إذا أرسل
فإنما يروي عن صحابي أيضا والصحابة كلهم عدول على ما تقدم ومع حصول هذا
الفرق فلا يفيدهم ما ذكروه تعميم في قبول كل مرسل ٥ ولقائل أن يقول إنما يصح
ذلك أن لو كان التابعي لا يروي عن عدل وأما إذا كان يروي عن العدل وغير
العدل كما حكيناه عن الزهري وعروة بن الزبير فلا يحسن الفرق بين التابعين
وغيرهم ٥ الثاني قالوا إرسال العدل الثقة المتدين يدل على تعديل المروي عنه وإلا لكان
ملبسا وملبسا بما يلزم الناس العمل به من أمور الدين وذلك خلاف العدالة ٥ قلنا لا نسلم
فإنا نقطع بأن العدل الكامل قد يرسل الحديث ولا يدري من رواه ولهذا لا تقبل
المراسيل في زماننا ٥ قال رحمه الله تعالى فقد احتج الشافعي فقيل لأنه
استند العمل بالمسند وهو وارد وإن لم يسند فقد انضم غير مقبول إلى مثله ولا
يرد فإن الظن قد يحصل أو يقوى بالانضمام ٥ والمنقطع أن يكون بينهما رجل وفيه
نظر ٥ والموقوف أن يكون قول صحابي أو من دونه ٥ أقول قالت الحنفية
لا معنى لقول الشافعي أن المرسل إذا أسنده غير مرسله أو أرسله غيره وشيوخهما
مختلفة يكون مقبولا لأنه إن أسنده غير مرسله كان العمل بالمسند لا بالمرسل
فلا تأثير للإرسال ٥ قال المصنف رحمه الله تعالى وهذا وارد على الشافعي لأن ما
ليس بمقبول لا يصير مقبولا إذا عضده مقبول وإن أرسله غير مرسله فقد
انضم مرسل غير مقبول إلى مرسل غير مقبول وذلك غير موجب للقبول لأن المانع
من قبوله عند الانفراد إنما هو الجهل بعدالة الراوي الأصل وذلك قائم عند الاجتماع
أيضا ٥ وهذا بخلاف الشاهد الواحد فإن المانع من قبول شهادته الانفراد وقد
زال عند انضمام غيره إليه ٥ قال المصنف رحمه الله وهذا غير وارد لأن الظن قد
يحصل أو يقوى بانضمام المرسل إلى المرسل فلا يلزم من عدم الاحتجاج بالأضعف

عدم الاحتجاج بالأقوى

عدم الاحتجاج بالأقوى ٥ قوله والمنقطع أن يكون بينهما رجل ٥ أي الخبر المنقطع أن يكون
بين الراويين رجل لم يذكر اسمه ٥ قوله وفيه نظر ٥ أي في هذا الحد لأن من الناس من قال
المنقطع ما روي عن التابعي أو من دونه من الأئمة موقوفا عليهم من قوله أو من فعله ٥
ومنهم من قال المنقطع مثل المرسل ولا فرق بينهما ٥ ومنهم من قال المنقطع ما ذكر
فيه بعض الرواة بلفظ مبهم كشيخ ورجل ويحتمل أن يكون وجه النظر أي والعمل به لما فيه
من الخلل حيث لم يتصل إسناده بالنبي صلى الله عليه وسلم ٥ والموقوف أن يكون قول الصحابي
أو من دونه أي الخبر الموقوف هو الذي يروى عن الصحابي أو عمن دونهم من التابعين من
أقوالهم وأفعالهم موقوفا عليهم غير منتهي وزيد إلى الرسول عليه السلام ثم إن اتفاقه على
الصحابي أو غيره إما أن يكون بإسناد متصل به أو بغير إسناد ٥ فإن كان الأول يسمى موقوفا
متصلا وإن كان الثاني يسمى موقوفا منقطعا وإذا عرف الخبر المقبول وغير المقبول فإذا
تعارض خبران مقبولان فالعمل بأحدهما متوقف على الترجيح وسيأتي بيان ذلك في علة
الترجيح وهذا آخر كلامه فيما يتعلق بالسند ٥ الشطر الثاني فيما يتعلق
بالتقرير في المتن وعينه بأن أحد قسميها يشترك فيه الكتاب والسنة تقطعون ما عداهما
من الأدلة ٥ الباب الأول فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع وكل واحد
من هذه الأدلة الثلثة إما أن يدل بمنطوقه أو لا يدل بمنطوقه فهو إذن قسمان القسم
الأول في دلالة المنطوق وتحتوي على تسع فصول ٥ الفصل الأول في الأمر وفيه أربعة
أبحاث ٥ البحث الأول في أن لفظ الأمر حقيقة فيما إذا قال رحمه الله تعالى أمر حقيقة
في القول المخصوص اتفاقا وفي الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل متواطئ لنا سبقه إلى
الفهم ولو كان متواطئا لم يفهم منه الأخص كحيوان في إنسان واستدل لو كان
حقيقة لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم فيعين أن المجاز خلاف الأصل فيخل بالتفاهم
وقد تقدم مثله ٥ التواطؤ مشترك إن في عام يجعل اللفظ له دفعا للمجاز
وأجيب بأنه يؤدي إلى رفعهما أبدا فإن مثله لا يتعذر والجامع دلالة الأعم للأخص
وأيضا فإنه قول حادث هنا ٥ أقول لفظ الأمر الذي هو مجموع حروف
أمر حقيقة في القول المخصوص بالاتفاق ونعني بالقول المخصوص

القدر المشترك بين صيغة صل وصم وقم واذهب وسائر صيغ الأمر وهذا القول
المخصوص المسمى بالأمر نوع من أنواع الكلام سواء قلنا إن الكلام عبارة عن
المعنى القائم بالنفس كما يقوله أصحابنا أو عبارة عن الألفاظ الدالة بالاصطلاح كما يقوله
المعتزلة لا يقال الكلام القائم بالنفس عندكم صفة واحدة لا تعدد فيها فكيف
جعلتم الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء أنواعا له لأنا نقول وإن كان الكلام
عندنا صفة واحدة باعتبار ذاته فلا يتعدد في نفسه أمرا ونهيا وخبرا إلا عند ذلك
باعتبار تعلقاته ومتعلقاته على ما هو مقرر في علم الكلام ٥ وإنما اختلفوا
في لفظ الأمر هل هو حقيقة في الفعل أم لا فذهب الأكثرون إلى أنه مجاز فيه ٥ وذهب
بعض الفقهاء إلى أنه حقيقة فيه كما هو حقيقة في القول المخصوص فيكون مشتركا
بينهما وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه حقيقة فيهما وفي الشيء والصفة والشأن
والطريق إلا أنه قال ليس لفظ الأمر حقيقة في الفعل باعتبار أنه فعل بل باعتبار أنه
شيء فلفظ الأمر عنده مشترك بين هذه الخمسة ٥ واختار صاحب الأحكام أن لفظ
الأمر موضوع لقدر مشترك بين القول المخصوص وبين الفعل فيكون متواطئا بينهما
والمختار ما ذهب إليه الأكثرون والدليل عليه أنه إذا أطلق لفظ الأمر سبق منه إلى
الفهم القدر المخصوص دون غيره فلو كان مشتركا لما سبق أحد المعنيين إلى الفهم دون غيره
لافتقاره إلى القرينة ولو كان متواطئا لم يفهم منه أحد النوعين بخصوصه دون الآخر لأن
الأعم لا يشعر بالأخص ألا ترى أنه لا يفهم من لفظ الحيوان واحد من أنواعه كالإنسان
بخصوصه أو الفرس بخصوصه لكون دلالة الجنس عليهما على غير ما هو من أنواعه بالتواطؤ
وإذا انتفى الاشتراك والتواطؤ ثبت أنه حقيقة في القول المخصوص وحينئذ يكون مجازا
في الفعل قوله واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك إلخ واستدل صاحب
المحصول وغيره على أن لفظ الأمر مجاز في الفعل بأن قالوا لو كان حقيقة في الفعل
مع كونه حقيقة في القول المخصوص لزم منه الاشتراك اللفظي وهو خلاف الأصل
لكونه مخلا بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه إلى قرينة ٥ قوله
نحو يعارض بأن المجاز خلاف الأصل د أي عورض هذا الدليل بأن قيل لئن سلمنا أن

لزوم الاشتراك خلاف الأصل فلم قلتم أيضا خلاف الأصل فيخل بالتفاهم كما يخل به الاشتراك
وليس أحد الأمرين أولى من الآخر ولقائل أن يقول هذه المعارضة ساقطة لأن كل واحد
منهما وإن كان مخلا بالتفاهم إلا أن محذور المجاز أقل من محذور الاشتراك فكان الحمل على
المجاز أولى قوله وقد تقدم أي وقد تقدم أنه إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك
كان الحمل على المجاز أولى وأرجح لكونه أغلب ٥ واحتجوا أيضا على أن لفظ الأمر
مجاز في الفعل بوجوه الأول أنه لو كان حقيقة في الفعل لاطرد في كل فعل إذ الاطراد — اذ
لازم الحقيقة ألا ترى أن لفظ العالم لما كان حقيقة في من قام به العلم اطرد في كل — العلم
من قام به العلم ولفظ واسأل القرية لما كان مجازا عن أهلها لما بينهما من المجاورة لم يصح
التجوز بلفظ السؤال للبساط عن صاحبه وإن كانت المجاورة بينهما أشد وآكد وإذا كان
الاطراد من لوازم الحقيقة وعدمه من لوازم المجاز ولفظ الأمر غير مطرد في كل فعل
فإنه لا يقال للأكل والشرب والقيام والقعود أمر وجب أن يكون مجازا فيه ٥ الثاني
أنه لو كان حقيقة في الفعل لاشتق لمن قام منه اسم فاعل وليس كذلك لأن من قام أو — الفاعل
قعد لا يسمى آمرا بخلاف القول المخصوص فإنه يشتق لمن قام به اسم فاعل فيقال له
الثالث أن الأمر الحقيقي له لوازم ولم يوجد شيء منها في الفعل فوجب أن لا يكون حقيقة
فيه بيان الأول أن الأمر يدخل الوصف بالطاعة والعصيان ويمتنع صدوره من الأخرس
والساكت واتفق الأدباء على أن الأمر مطلقا نوع من أنواع الكلام كالخبر منه
مطلقا وكل ذلك ينافي كون الأمر حقيقة في الفعل ٥ الرابع أنه يصح نفي الأمر عن الفعل
فيقال إن فعل فعل أنه ما أمر به ولكن فعله وذلك دليل المجاز ٥ وهذه الوجوه
كلها ضعيفة لأن للخصم أن يقول الجواب عن الأول أنا لا نسلم أن من لوازم الحقيقة
الاطراد وقد تقدم بيانه أي في موضعه سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه لا يقال للأكل
والشرب أمر د سلمنا ذلك لكن إن كان عدم الاطراد لفظ الأمر في كل فعل يمنع من كونه
حقيقة فيه فلفظ الأمر أيضا غير مطرد في كل قول فيمتنع أن يكون حقيقة في القول المخصوص — ص
لا يقال إنه يجب اطراد اللفظ في المعنى الذي يكون حقيقة فيه لا في غيره ولفظ الأمر
إنما هو حقيقة في القول المخصوص لا في مطلق كل قول وهو مطرد في القول المخصوص لأنا

نقول ومثل ذلك أيضا لازم في الفعل فإن للخصم أن يقول لفظ الأمر إنما هو حقيقة
في بعض الأفعال لا في كل فعل ٥ والجواب عن الثاني ما تقدم في باب الحقيقة والمجاز ..
من الاشتقاق غير واجب في كل الحقائق ٥ والجواب عن الثالث أن العرب إنما
حكموا بلزوم تلك الصفات من الأمر بمعنى القول فإن ادعيتم أنهم حكموا بذلك مطلقا
في كل ما يسمى أمرا فهو ممنوع ٥ والجواب عن الرابع أنا لا نسلم أنهم جوزوا نفيه
مطلقا ٥ واحتج أبو الحسين البصري على ما ذهب إليه بأن الإنسان إذا قال هذا أمر
لم يفهم السامع أي هذه الأمور أراد فإذا قرنه قرينة وقال هذا أمر لم يفهم
بالفعل أو أمر فلان مستقيم أو تحرك هذا الجسم لأمر أو جاء زيد لأمر أو الأمر هذا
البلد على السكة الفلانية فهم السامع من الأول القول المخصوص ومن الثاني الشأن ومن
الثالث أن الأمر تحرك لشيء ومن الرابع أن زيدا جاء لغرض من الأغراض ومن الخامس الطريق
فتردد الذهن عند السماع يدل على أنه مشترك بين الكل ٥ والجواب عنه أن دعوى
التردد مصادرة فإن من يقول أنه حقيقة في القول المخصوص يمنع تردد الذهن ويقول
بل إذا أطلق لم يفهم منه إلا القول المخصوص ولا يصرف إلى غيره إلا بقرينة ٥ احتج
القائلون بالاشتراك من ثلثة أوجه الأول أن المسمى في نفسه مختلف ٥ وقد أطلقوا لفظ
الأمر على الفعل كما أطلقوه على القول المخصوص والأصل في الإطلاق الحقيقة ٥ والدليل
على إطلاق لفظ الأمر على الفعل القرآن والشعر والعرف ٥ أما القرآن فقوله تعالى
قالوا أتعجبين من أمر الله أي من فعله ٥ وقوله تعالى حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور وأراد
به فعل الله الذي هو العجائب وما أمرنا إلا واحدة أي فعلنا ٥ وقوله وما أمر فرعون
برشيد أي فعله ٥ وقوله تجري في البحر مسخرات بأمره أي بفعله ٥ وأما الشعر فقوله
لأمر ما يسود من يسود ٥ أي لفعل ٥ وأما العرف فقول العرب في خطبة الدنيا
لأمر ما جدع قصير أنفه أي لفعل ما ٥ وقولهم أمر فلان مستقيم وظهر من
فلان أمر عظيم ٥ وأما أن الأصل في الإطلاق الحقيقة فقد تقدم ٥ الثاني
أن الأمر بمعنى الفعل قد جمع على أمور والجمع علامة الحقيقة ٥ الثالث
أن لفظ الأمر بمعنى الفعل لو كان مجازا فإما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو
بالمشابهة لمحل الحقيقة أو بالمجاورة له أو أنه كان

علينا وأنه سيئول إليها وليس شيء من ذلك موجودا في الفعل وإذا لم يكن مجازا له كان
حقيقة ٥ والجواب عن الأول أنا لا نسلم صحة إطلاق لفظ الأمر على الفعل بل المراد بالأمر
في جميع ما ذكروه الشأن ٥ سلمنا أن المراد بلفظ الأمر الفعل لكن لم قلتم إنه حقيقة
فيه ٥ فإن قلتم إن الأصل في الكلام الحقيقة ٥ والأصل عدم الاشتراك كما تقدم
والجواب عن الثاني أنا لا نسلم أن الجمع دليل الحقيقة بدليل قولهم في جمع من
يسمى حمارا لبلادته حمر وهو مجاز ٥ والجواب عن الثالث أنه لا يلزم من كون لفظ الفعل
ليس مجازا في الفعل من حيث هو فعل بل إن كان حقيقة فيه فإنما هو من جهة ما اشتمل
عليه من معنى الشأن والصفة ٥ قوله التواطؤ مشتركان في عام أي احتج القائل
بالتواطؤ وهو صاحب الإحكام بأن القول المخصوص والفعل قد اشتركا في معنى عام غير
خاص فيجب أن يجعل لفظ الأمر موضوعا لذلك المعنى العام دفعا للمحذورين اللذين هما
الاشتراك والمجاز فيكون متواطئا ثم أورد على نفسه أن الأصل عدم ذلك المعنى ٥
المشترك فلا تواطؤ ٥ وأجاب عنه بأن قال لا خلاف أنهما قد اشتركا في صفات وافترقا
في صفات فأمكن أن يكون لفظ الأمر موضوعا لبعض تلك الصفات المشتركة ٥ ثم
أورد أيضا على هذا الجواب أن ما وقع به الاشتراك لا يخرج عن الوجود والصفة والشيئية
وغير ذلك وأي أمر قدر الاشتراك فيه فهو متحقق في النهي والخبر والاستفهام ولا يسمى
شيء من ذلك أمرا فالقول بأنه متواطئ ممتنع ٥ وأجاب عنه أيضا بأن مسمى الأمر
هو الشأن والصفة والتزم أن كل ما صدق عليه ذلك سواء كان نهيا أو غيره فإنه يسمى
أمرا حقيقة ٥ قوله وأجيب بأنه يؤدي إلى رفعهما أي الجواب عن الدليل الذي
احتج به صاحب الإحكام على التواطؤ من ثلثة أوجه الأول أنا سلمنا أنهما قد اشتركا
في معنى عام فلا نسلم وجوب جعل اللفظ له دفعا للمحذورين فإن ذلك يؤدي إلى رفع
المجاز والاشتراك بالكلية بحيث لا يوجد لفظ مشترك ولا مجاز أبدا إلا مثل ما ذكره من
الدليل لا يتعذر نظمه في كل لفظ يدعى أنه مشترك أو مجاز لكن الاشتراك
والمجاز واقعان لما تقدم من الأدلة ٥ الثاني أن جعل لفظ الأمر للمعنى العام يؤدي إلى
صحة دلالة الأعم للأخص بيانه أن القدر المشترك بين القول المخصوص والفعل هو

حركة عضو ما لأن القول المخصوص حركة عضو اللسان والشفتين والفعل حركة عضو أو أكثر
من اليدين أو الرجلين أو غيرهما فقد اشترك القول المخصوص والفعل في مطلق حركة العضو
وحركة العضو أعم من القول المخصوص ومن الفعل وكل واحد من القول المخصوص والفعل أخص
منها فلو جعل الأمر متواطئا لكان للقدر المشترك الذي هو حركة العضو فإذا أطلق وأريد
به القول المخصوص على انفراده كان من باب دلالة الأعم على الأخص والأعم لا إشعار له
بالأخص البتة لأن الحيوان لا إشعار له بالإنسان وكذلك إذا أطلق وأريد به الفعل كان أيضا
من باب دلالة الأعم على الأخص فبطل أن يكون متواطئا وذلك لا يصح لما ذكرناه من أن الأعم
لا إشعار له بالأخص والثالث أن القائل قائل بأن لفظ الأمر مشترك وقائل بأنه
مجاز في الفعل والقول بأنه متواطئ إحداث قول ثالث فيكون خرقا للإجماع وهو غير
جائز لأن القائل بالتواطي هو صاحب الأحكام وهو كما ترى بعد تقرير القولين ٥
البحث الثاني في حد الأمر قال رحمه الله تعالى حد الأمر اقتضاء فعل غير كف على جهة
الاستعلاء أي الترفع وقال القاضي والإمام القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به
ورد بأن المأمور مشتق منه ولأن الطاعة موافقة الأمر فيجيء الدور فيهما وقيل خبر
عن الثواب على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب وقد بأن الخبر يستلزم الصدق والكذب
والأمر يأباهما أقول قد تقدم أن الأمر نوع من أنواع الكلام وأن الكلام عند
أصحابنا عبارة عن المعنى القائم بالنفس وعند المعتزلة عبارة عن الصيغ الدالة
بالاصطلاح فشرع يحده على مذهب كل واحد من الفريقين أما أصحابنا فقد ذكر لهم
أربع تعريفات الحد الأول ما اختاره المصنف وهو أن الأمر اقتضاء فعل غير كف على
جهة الاستعلاء ٥ فقوله اقتضاء فعل كالجنس للأمر وغيره من أنواع الطلب وفيه
احتراز عن ما لا يقتضي الطلب من أنواع الكلام كالخبر ٥ وقوله غير كف احتراز عن النهي
على مذهب من يرى أن الكف عن الفعل فعل ٥ أما على مذهب من يقول أن الكف ليس بفعل فلا
يحتاج إلى هذا القيد بل يقتصر على قوله الأمر اقتضاء فعل ٥ وقوله على جهة الاستعلاء
احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس تنبيه اعتبر أبو الحسين البصري قيد الاستعلاء
في حد الأمر وتابعه عليه جماعة من المحققين واعتبر جمهور المعتزلة قيد العلو فقط دون الاستعلاء

وأكثر أصحابنا لم يعتبروا الاستعلاء ولا العلو والفرق بين الاستعلاء والعلو أن الاستعلاء
هيئة الآمر من رفع الصوت وإظهار غلظة والعلو هيئة الآمر من علو نسب وجلالة احتج
أبو الحسين على اعتبار الاستعلاء بأن من قال لغيره افعل على سبيل التضرع والتذلل لا يقال
إنه أمره وإن كان القائل أعلى رتبة من المقول له ٥ ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء
لا على سبيل التذلل يقال إنه أمره وإن كان القائل أدنى رتبة منه ٥ ولهذا يصفون من
هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث إنه أمر من هو أعلى رتبة منه ٥ واحتج المعتزلة على
اعتبار العلو بأنه يستقبح في العرف أن يقول القائل أمرت الأمير أو نهيته ٥ ولا يستقبحون
أن يقال سألته وطلبت منه ولولا أن الرتبة معتبرة لما كان كذلك ٥ احتج أصحابنا على أنه لا
يعتبر ولعدمهما أما على عدم اعتبار العلو فبقوله تعالى عن فرعون إنه قال لقومه فماذا تأمرون
مع أنه كان أعلى رتبة منهم ٥ وبقول حباب بن المنذر ليزيد بن المهلب بن أبي صفرة الأسدي
أمير العراق وخراسان أمرتك أمرا جازما فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادما ٥
وأما أن الاستعلاء غير معتبر فلأنهم يقولون أمر فلان فلانا على وجه الرفق واللين
نعم أي بالغ في التواضع يمتنع إطلاق اسم الأمر عليه عرفا ولو تشفعه ٥ الحد الثاني قال
القاضي أبو بكر وإمام الحرمين والغزالي وارتضاه أكثر أصحابنا الأمر هو القول المقتضي
طاعة المأمور بفعل المأمور به ٥ فقولهم القول كالجنس للأمر وغيره من أجناس الكلام
وقولهم المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به ليخرج النهي والدعاء والسؤال والخبر
وغيرها ٥ قوله ورد بأن المأمور مشتق منه أي هذا الحد مردود وذكر وجهين الأول أن لفظ
المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر فهما إنما يعرفان بعد معرفة الأمر لكون اسم
المفعول مشتق من المصدر إما ابتداء أو بواسطة الفعل على الخلاف المقرر في كتب العربية
فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور ٥ الثاني أن الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر فلو
عرفنا الأمر بها للزم الدور أيضا ٥ ولقائل أن يقول لا نسلم لزوم الدور فيهما لجواز
أن يكون السائل عالما بلفظ المأمور والطاعة وجاهلا بمسمى الأمر ويستفيد المجهول
بالمعلوم وكم من عالم بالمشتق مع جهله بالمشتق منه وطالما شاع النحاة في مصادر
الأفعال مع علمهم بأفعالها وبأسماء فاعليها ومفعوليها الحد الثالث ٥ قال

بعض اصحابنا الامر هو الخبر عن الثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك اخرى
وهذا الحد فاسد لانه يستلزم الثواب على فعل ما امر به والعقاب على تركه من جهة
الشارع لئلا يلزم الخلف في خبر الصادق وهو باطل بالاجماع ه واما عدم استلزام
الثواب فلجواز احباط العمل بالردة ه واما عدم استلزام العقاب فلجواز العفو
والشفاعة ه الحد الرابع لما راى بعض اصحابنا ورود الاشكال على الحد الثالث عدل
عنه بان قال الامر هو الاخبار عن استحقاق الثواب تارة والعقاب اخرى ه قال
المصنف بان الخبر يستلزم الصدق والكذب والامر يابانهما اي ورد هذا الحد والذي قبله
بان الخبر يستلزم الصدق والكذب كما تقدم والامر يابانهما اي لا يقبلهما فلا يصح
تعريف لعدمها بالامر فظهر ان الحد الثالث فاسد من وجهين والرابع من وجه واحد
قال سيفه الله نقل المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي قالوا قول القايل لمن دونه
افعل ونحوه فيرد التهديد وغيره والمبلغ والحاكي والادنى ه وقال قوم صيغة افعل
بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته على الامر والامتثال فالاول عن النايم والثاني
عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه تهافت لان المراد ان كان اللفظ فسد
لقوله وارادة دلالتها على الامر وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل ه وقال
قوم الامر ارادة الفعل ه ورد بان السلطان لو انكر متوعدا بالاهلاك ضرب سيد
لعبده فادعى مخالفته وطلب تمهيد عذره بمشاهدته فانه يامر ولا يريد لان العاقل لا
يريد هلاك نفسه واورد مثله على الطلب فان العاقل لا يريد هلاك نفسه وهو لا يطلب
والاول لو كان ارادة لوقعت المامورات كلها لان معنى الارادة تخصيصه بحال
حدوثه فاذا لم توجد لم تتخصص ه اقول المعتزلة لما انكروا كلام النفس
وقالوا قول القايل لمن دونه افعل ولم يعرفوا الا بالصيغ اللسانية ذكره والدلالة على
هذا بينهم توافق ه الحد الاول قال البلخي وجمهور المعتزلة الامر قول القايل
لمن هو دونه افعل او ما يقوم مقامه وفصلوا بقولهم او ما يقوم مقامه اي في
الدلالة على مدلوله ليندرج في الحد صيغة الامر من غير العربي وليندرج فيه
امرتك بالقيام وطلبته منك ه وهذا الحد فاسد من اربعة اوجه ه الاول ان مثل
ذلك يوجد فيها العين

بامر بالاتفاق كالتهديد في قوله اعملوا ما شئتم والاباحة في قوله واذا حللتم فاصطادوا
او الارشاد في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى غير ذلك من المحامل التي ياتي
ذكرها ه وهذا معنى قوله فيرد التهديد وغيره ه الثاني انه يلزم من ذلك ان المبلغ
اذا بلغ امر مرسله بصيغة افعل يكون امرا وليس كذلك اذ لا يصدق عليه انه امر
الثالث انه يلزم منه انه من سمع غيره يامر غيره بصيغة افعل فحكاها لمن هو
دونه يكون امرا لحكايته غيره وهو باطل ه الرابع انه قد يرد مثل هذه الصيغة
من الادنى للاعلى ولذلك يصفونه بالجهل والحمق لكونه امر من هو اعلى منه رتبة
الحد الثاني قال قوم منهم الامر صيغة افعل بتجردها عن القراين الصارفة لها
عن الامر الى التهديد او غيره من المحامل وهذا فاسد ايضا لان فيه تعريف الامر بالامر
وتعريف الشي بنفسه محال لانا اذا اسقطنا لفظ الامر الماخوذ في الحد بقيت صورة
الحد هكذا الامر صيغة افعل مجردة عن القراين وذلك لا يفيد تعريف الامر
لانه ليس اولى من قول القايل التهديد صيغة افعل مجردة عن القراين ه اللهم الا ان
يدل دليل من جهة الشرع على ان صيغة افعل المجردة عن القراين مختصة بالامر وذلك
مفقود ه الحد الثالث قال قوم منهم الامر صيغة افعل بشرط ارادات ثلث
ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال ه والاولى احتراز
عن النايم اذا صدرت منه صيغة افعل ه والثانية احتراز عن صيغة افعل اذا اريد
بها التهديد او غيره من المحامل ه والثالثة احتراز عن الرسول المبلغ لامر مرسله
والحاكي لامر غيره فانهما لا يريدان الامتثال ه وهذا الحد فاسد من وجهين الاول
انه اخذ فيه الامر وتعريف الامر بنفسه محال ه الثاني ما ذكره المصنف وهو ان في
الحد تهافتا ه وبيانه ان المحدود الذي هو مدلول الصيغة اما ان يكون المراد منه
اللفظ او المعنى فان كان المراد منه اللفظ فسد الحد لقولهم الامر صيغة افعل
بشرط دلالتها على الامر فالدال هو الصيغة والمدلول هو اللفظ فيرجع حاصله الى ان
الصيغة دالة على اللفظ والصيغة هي اللفظ فيكون اللفظ دالا على اللفظ وذلك تهافت
وباطل لان الدال غير المدلول قطعا ه وان كان المراد منه المعنى

تسد الحد أيضا بقولهم الأمر صيغة افعل فجعلوا المعنى الذي هو نفس الأمر صيغة
افعل وذلك تهافت ايضا لان المعنى غير الصيغة ○ الحد الرابع لما اعتمت عليهم طرق
تعريف الامر قال متأخروهم الامر هو ارادة الفعل ○ وقد رده الاصحاب بان
السلطان اذا انكر ضرب سيد العبد وعاقبه عليه والحالة ان السلطان متوعد باهلاكه
على ضرب عبده فادعى السيد ان العبد خالف أمره فلهذا ضربه وطلب السيد من العبد
فعلا بقصد اظهار مخالفته لدى مشاهدة السلطان لتمهيد عذره عنده فانه يامر
في هذه الحالة ولا يريد منه الامتثال لانه موجب لهلاكه والعاقل لا يريد هلاك
نفسه فقد تحقق منه الامر بدون ارادة الفعل فدل على ان الارادة غير الأمر
قوله وارد مثله على الطلب ○ أي أورد صاحب الاحكام هذا المثال بعينه على المحدين
في تفسيرهم الأمر بطلب الفعل من جهة ان السيد ايضا يامر عبده في مثل هذه الحالة
مع علمه بانه يستحيل منه طلب الفعل عنده لما فيه من تحقق عقابه وكذبه والعاقل
لا يطلب ما فيه مضرته واظهار كذبه وقد وافقه المصنف على ذلك وقال انه لازم على
المحدين ○ ولقائل ان يقول هذا غير لازم على المحدين لان قوله يستحيل منه طلب
الفعل لعبده لما فيه من تحقق عقابه فكذبه ممنوع فان الطلب وحده ليس موجبا
لعقابه بل الطلب مع الامتثال موجب لتخليصه من العقاب فيكون هذا المجموع مطلوبا
له والعاقل قد يحصل احد جزئي مطلوبه ويكون متوقفا لحصول الآخر فالسيد يطلب منه
الفعل ويكون من نيته العزم الامتثال فيصدق عليه انه امر طالب ولا يصدق عليه انه
مريده ○ قوله والاولى لو كان ارادة لوقعت المأمورات كلها ○ دليل العلي في ابطال
هذا الحد الذي ذكره ان يقال لو كان الامر عبارة عن الارادة لوقعت مأمورات
الله تعالى لكنها لم تقع جميعها فلا يكون الامر عبارة عن ارادة الفعل ○ اما بيان
الملازمة فلانه لا معنى لكون الفعل مرادا لله تعالى سوى تعلق الارادة ولا معنى
لتعلق الارادة به سوى تخصيصه بحال حدوثه وكل فعل تعلقت به ارادة الله تعالى وخصصه
بالحدوث فهو واقع قطعا ○ واما بيان بطلان اللازم فلان الكافر الذي علم الله
تعالى انه يموت على كفره مأمور بالايمان باجماع المسلمين

وليس الايمان منه مراد الله تعالى اذ لو كان مرادا منه لوقع وحيث لم يوجد منه الايمان
علم ان الارادة لم تتعلق به فلم تخصص بحال حدوثه فلم يوجد ○ البحث الثالث في الصيغة
الدالة على الامر قال رحمه الله تعالى القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الأمر له صيغة
تخصه الخلاف عند المحققين في صيغة افعل والجمهور حقيقة في الوجوب ○ ابو هاشم
في الندب وقيل للندب المشترك وقيل مشترك ○ الاشعري والقاضي بالوقف فيهما بالطلب
وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل للاذن المشترك في الثلاثة الشيعة مشترك في
الثلاثة والتهديد ○ اقول القائلون بالكلام النفسي اختلفوا في الامر هل له
صيغة تخصه وتدل عليه أم لا ○ فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه الى نفي جمة
ذلك وذهب غيرهم الى اثباته ○ قال امام الحرمين والغزالي والذي نراه ان هذه الترجمة
عن الاشعري خطأ فان قول القائل لغيره امرتك وانت مأمور صيغة خاصة بالامر
من غير منازعة والخلاف عند المحققين انما هو في صيغة افعل هل هي مختصة بالامر
ام لا لكونها مترددة في اللغة بين محامل كثيرة قال صاحب الاحكام ولا وجه
لاستبعاد هذا الخلاف وقول القائل امرتك وانت مأمور لا يرفع الخلاف اذ
الخلاف انما هو في صيغة الأمر الموضوعة للانشاء ○ واما مثل هذه الصيغ فهي
اخبار دلت عن الامر لا انشاءات وان كان الصحيح استعمالها في الانشاءات بما تقدم
في باب الخبر ○ قال الاصوليون صيغة افعل تستعمل على ثمانية عشر وجها ا
الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلاة ○ الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم واحسنوا ب
ج الارشاد كقوله واستشهدوا ○ والفرق بين الندب والارشاد ان الندب
لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا الاترى ان الثواب لا ينتقص بترك الاشهاد د
والكتابة في المداينات ولا يزيد بنفعهم ○ د الاباحة كقوله تعالى فاصطادوا وكلوا واشربوا
ه التهديد كقوله اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت منهم ○ و الانذار كقوله
تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار ز الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله ح
الاكرام ط التاديب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك ○ التاسع
كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين ي التسخير كقوله تعالى قل كونوا حجارة ○ يا الاهانة
خاسئين يب التعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله كونوا حجارة يج التسوية كقوله
كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم

تعالى اصبروا او لا تصبروا ه بيد الدعاء رب اغفر لي ه الخامس عشر التمني كقول الشاعر
الا ايها الليل الطويل الا انجلي ه بيد الاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون
بيد كمال القدرة كقوله كن فيكون السادس عشر الخبر كقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع
ما شئت ه وقد اتفقوا على ان صيغة افعل مجاز فيما سوى الوجوب والندب والاباحة
والتهديد ه واختلفوا في حقيقتها على ثمانية اقوال الاول قال الجمهور من الفقهاء
والمتكلمين والشافعي وابو الحسين البصري هي حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه
الثاني قال ابو هاشم وكثير من المعتزلة وغيرهم هي حقيقة في الندب مجاز فيما
عداه وهو ايضا منقول عن الشافعي ه الثالث انه حقيقة في الطلب المشترك بين
الوجوب والندب مجاز فيما عداه ه الرابع قال المرتضى من الامامية هي مشتركة
بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا كاشتراك لفظ القرء بين الطهر والحيض
الخامس قال الشيخ ابو الحسن والقاضي ابو بكر والغزالي بالتوقف فيهما بمعنى لا ندري
اهي حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا ه السادس انها
مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ه السابع انها حقيقة في الاذن المشترك بين
الوجوب والندب والاباحة ه الثامن قال الامامية هي مشتركة بين اربعة اشياء
الثلثة المذكورة والتهديد ه والمختار انها حقيقة في الوجوب فقط كما قاله
الجمهور للادلة التي سنذكرها ه قال رحمه الله تعالى لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها
على الوجوب شائعا متكررا من غير نكير كالعمل بالاخبار ه واعترض بانه ظني
واجيب بالمنع ولو سلم فيكفي الظهور في مدلول اللفظ والا تعذر العمل باكثر
الظواهر ه وايضا ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد قوله اسجدوا ه وايضا واذا
قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة امره ه وايضا تارك المأمور عاص بدليل قوله تعالى
افعصيت امري ه وايضا فليحذر الذين يخالفون عن امره والتهديد دليل الوجوب
واعترض بان المخالفة حمله على خلافه من ايجاب او ندب وهو بعيد ه قولهم مطلق
قلنا بل عام ه وايضا نقطع بان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكناية
او اشارة فلم يفعل عد عاصيا ه اقول لما فرغ من الخلاف
الواقع في المسألة شرع بذكر

٢١٥

دليل المذهب الذي اختاره وهو كونها حقيقة في الوجوب وقد احتج على ذلك من
ستة اوجه الاول انه قد تكرر استدلال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الائمة بمطلق
صيغة افعل على الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وكان ذلك شائعا
ذائعا متكررا اي فيما بين علماء الامصار في الاعصار من غير نكير وذلك يقتضي اتفاقهم
على انه للوجوب كما ان ثبوت عملهم بالاخبار شائعا ذائعا من غير نكير يقتضي
اتفاقهم على وجوب العمل بالاخبار متواترا او آحادا ه قوله واعترض بانه ظني
اي واعترض على هذا الدليل بان قيل ما ذكرتموه انما يفيد الظن لان من الجائز ان
يكون استدلالهم بهذه الصيغة على الوجوب بواسطة قرينة احتفت بها دالة عليه
ومع هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بانهم انما استدلوا بها لكونها حقيقة في الوجوب
قوله واجيب بالمنع اي واجيب عن هذا الاعتراض بانا لا نسلم ان استدلالهم
بهذه الصيغة على الوجوب انما هو لقرينة احتفت بها لانه لو كان كذلك لاشتهر
وشاع فحيث لم يشتهر علم ان استدلالهم انما هو بمجردها ه ولو سلم ان الدليل
الذي ذكرناه لا يفيد القطع لكن الصيغة ظاهر في الوجوب والظهور يكفي في
مدلول اللفظ والا تعذر العمل باكثر الظواهر ه الثاني قوله تعالى لابليس ما منعك
الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر قوله اسجدوا لآدم فانه قد ذكر في
معرض الذم والتوبيخ على ترك ما امر به وهو دليل الوجوب اذ ليس المراد
من الآية الاستفهام ه فان قيل لعل الامر في تلك اللغة كان يفيد الوجوب فلم
قلتم انه في هذه اللغة كذلك ه قلنا ظاهر الآية يقتضي ترتيب الذم على مخالفة
الامر مطلقا فتخصيصه بامر خاص على خلاف الظاهر فلا يسمع ه الثالث قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فذمهم على ترك فعل ما قيل لهم افعلوه ه
وهو دليل الوجوب ه فان قيل لا نسلم انه ذمهم على ترك الركوع بل انما
ذمهم لكونهم لم يعتقدوا حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين ه سلمنا انه ذمهم على ترك الامر لكن صيغة افعل قد تفيد الوجوب
عند اقترانها ببعض القرائن فلعله انما ذمهم لانه قد وجدت قرينة دالة على
الوجوب ه قلنا الجواب عن الاول ان المكذبين في قوله ويل

اما ان يكونوا منهم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا او غيرهم فان كان
الاول كان ان مستحق الذم على ترك الركوع والويل على التكذيب فان الكافر عندنا
كما يستحق العذاب على كفره يستحق العذاب على ترك العبادات وان كان الثاني لم يكن
اثبات الويل لانسان بسبب التكذيب منافيا لثبوت الذم لانسان اخر بسبب
ترك المامور به والجواب عن الثاني انه تعالى انما ذمهم على مجرد ترك الركوع لما
قيل لهم اركعوا وذلك يدل على ان منشأ الذم هو القدر المحرم من غير اعتبار قرينة
السابع ان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب فينتج ان تارك
المامور به يستحق العقاب والعذاب ولا معنى للوجوب الا ما يكون كذلك
بيان الاول قوله تعالى افعصيت امري وقوله لا يعصون الله
ما امرهم وبيان الثانية قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدين فيها ابدا فان قولكم ان تارك المامور به عاص مطلقا اذا كان
امر ايجاب او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع لان المندوب مامور به وتاركه
لا يكون عاصيا بالاتفاق سلمنا ان تارك المامور به عاص مطلقا لكن لا نسلم ان
العاصي يستحق العقاب والاية التي استدللتم بها على ذلك مختصة بالكفار بقرينة
الخلود قلنا الجواب عن الاول ان المندوب ليس مامورا به حقيقة بل مجازا لان
الندب لازم للوجوب ولا يصح التجوز باسم الملزوم الى اللازم كما تقدم
والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الاية مختصة بالكفار بل هي عامة في جميع
العصاة والخلود هو المكث الطويل لا الدائم الذي لا نهاية له الثامن قوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وبيانه
انه تعالى هددهم على مخالفة امره باصابة الفتنة او العذاب الاليم والتهديد على
مخالفة الامر المطلق دليل على انه للوجوب فان قيل الاستدلال بالاية على ان صيغة
افعل للوجوب باطل من اربعة اوجه الاول انا لا نسلم انه تعالى هددهم في الاية
على مخالفة الامر بل امر فيها بالحذر عن كل من خالف الامر لان في قوله تعالى فليحذر
فعله فليحذر ضمير فاعل وهو المحذر والذين يخالفون مفعول به فهو المحذر منه

الثاني ان الانسان قد يحذر غيره عن فعل شيء او تهديد لاحتمال نزول العذاب من غير ان
يوجب الحذر عليه لان وجوب الحذر انما يكون عند قيام المقتضي للعذاب والمقتضي
للعذاب فيما نحن فيه ممنوع بخلاف مجرد احتمال العذاب فانه قائم فيما نحن فيه
فان المسالة اجتهادية لا قطعية الثالث ان التهديد في الاية لو كان على
مطلق الامر لكان من خالف امر الندب يحذر ان تصيبه الفتنة او العذاب الاليم وهو
باطل بالاتفاق الرابع ان الضمير في قوله تعالى عن امره يحتمل ان يعود الى الله تعالى
ويحتمل ان يعود الى الرسول عليه الصلاة والسلام والاية انما تدل على الامر للوجوب
في حق احدهما فلم قلتم انه في حق الاخر كذلك قلنا الجواب عن الاول من ثلثة اوجه
الاول ان الاضمار على خلاف الاصل الثاني لو اضمرنا فاعل الحذر لم يتعين المامور
بالحذر وهو الذي يعود اليه الضمير لا يقال لم لا يجوز ان يكون الضمير عائدا الى
المتسللين لواذا اي نقول المتسللون منهم المخالفون للامر فلو امر المتسللين بالحذر
عن المخالفين لكانا قد امرناهم بالحذر عن انفسهم وهو محال الثالث ان الحذر
لا يتعدى الا الى مفعول واحد فلو جعلنا الذين يخالفون مفعولا للحذر واضمرنا فيه
فاعله لصار التقدير فليحذر المتسللون لواذا الذين يخالفون عن امره فيبقى
قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضائعا لان الحذر لا يتعدى الى
مفعولين والجواب عن الثاني انه يقبح في العرف ان يحذر الانسان غيره بدون قيام
المقتضي للحذر اذ التحذير مع عدمه عبث وسفه فلا يجوز ورود الامر به فورود
الامر به يدل على ان المقتضي موجود والجواب عن الثالث ان ذلك انما يصح ان لو
كان المندوب مامورا به ان لو ثبت ان الامر ليس للوجوب وهو عين محل النزاع
والجواب عن الرابع انه لا قائل بالفرق بين امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وسلم
قوله واعترض بان الجملة حملة على الفعل داي واعترض ايضا على الدليل المذكور
بان قيل نحن لا ننكر ان الائمة حملوه على خلاف مقتضاه من ايجاب او ندب لان الامر
كما يكون للوجوب يكون للندب فنقول ان الامر مطلقا للوجوب فقد حمل على الندب

على خلاف مقتضاه فليحذر عن هذه المخالفة لئن تصيبه الفتنة أو العذاب الأليم
وإذا كان كذلك فلا دلالة في الآية على أن الأمر للوجوب ؛ قوله وهو بعيد أي هذا
الاعتراض بعيد لأن السابق إلى الفهم عند الإطلاق أعني إطلاق مخالفة الأمر إنما هو
ترك المأمور به والتحذير عن مخالفة المأمور به يدل على أن الأمر للوجوب ؛ قوله
قولهم مطلق قلنا قالوا لفظ الأمر في قوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره مطلق
ولفظ الأمر المطلق لا يفيد إلا أمرا واحدا ونحن لا ننكر أن أمرا واحدا يفيد الوجوب
فلم قلتم إن كل أمر يكون كذلك قلنا لا نسلم أن لفظ الأمر في الآية مطلق
بل هو عام والدليل عليه من أربعة أوجه الأول أنه يصح استثناء كل واحد من
أنواع المخالفات فيقال فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا أمر كذا في الأمر الفلاني
والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه وذلك دليل العموم ؛ الثاني
أن المصدر إذا أضيف كان عاما فيما أضيف إليه كنسخ البيع وضرب الأمير ؛ الثالث
أنه تعالى رتب العقاب على مخالفة الأمر وترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية ؛
الرابع أنه قد ثبت أن مخالفة الأمر في بعض الصور يستحق العقاب فنقول حينئذ
إنما استحق العذاب في تلك الصورة لأن مخالفة الأمر تقتضي عدم المبالاة وذلك
يناسب الزجر وهذا المعنى قائم في جميع الحالات من المخالفات فيجب ترتب استحقاق
العذاب على الكل ؛ الثالث من أنا نقطع بأن السيد إذا قال لعبده خط هذا
الثوب ولو بكتابة أو إشارة فلم يفعل عده أهل العرف عاصيا وحكموا باستحقاقه
الزجر والتوبيخ فلولا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك فإن قيل إن
معصيته وذمه وتوبيخه ليس لمجرد الأمر بل لقرائن احتفت بالأمر دلت على أنه للوجوب
وبيانه من وجهين الأول أن الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده ؛ الثاني في
حصول العلم أن العبد لا يأمره سيده إلا بما فيه جلب منفعة أو دفع مضرة والعبد
يجب عليه إيصال المنافع إلى السيد كما قررته الشريعة عليه ؛ فلكن لا نسلم
أن معصيته وذمه لما احتف بالأمر من القرائن بل لمجرد الأمر وما ذكره م

ما لجواب عن ؟

من الوجهين الأول أن الشريعة إنما أوجبت على العبد طاعة السيد فيما أوجبه السيد عليه
وذلك دليل على أن الأمر للوجوب إذ لو لم يكن للوجوب لما أوجب الشارع عليه طاعة
فيه ألا ترى أن السيد لو قال لعبده الأولى لك أن تفعل كذا أو أن تفعل كذا لم تكن الطاعة
موجبة عليه الفعل أو الترك ؛ والجواب عن الثاني أن مجرد جلب النفع ودفع الضرر
لا يفيد الوجوب بدليل قوله له الأولى لك أن تفعل كذا أو أن لا تفعل كذا إذ الأولوية دليل
الرجحان ومع ذلك لا يجب عليه الفعل أو الترك كما تقدم ومن الأدلة السنة
من أقوى ما ذكره أبو الحسين البصري على أن صيغة افعل حقيقة في الوجوب
قال رحمه الله تعالى واستدل بأن الاشتراك خلاف الأصل فثبت ظهوره في أحد الأربعة
و التهديد والإباحة بعيد والقطع بالفرق بين ندبتك إلى أن تسقيني وبين اسقني ولا فرق
إلا اللزوم وهو ضعيف لأنهم لم يسلموا الفرق وأن ندبتك نص واسقني محتمل ؛ أقول
لما ذكر ما اعتقد صحته من الأدلة على أن الأمر للوجوب شرع يذكر ما احتج به بعض القائلين
بهذا المذهب وبيانه أنه يقال صيغة افعل حقيقة في الوجوب دون غيره والدليل
عليه أنها إما أن تكون مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد أو حقيقة في
أحدها والأول باطل لأن الاشتراك على خلاف الأصل فثبت ظهورها في واحد من الأربعة
أما الإباحة والتهديد فظهور الأمر فيهما بعيد لوجهين الأول أنهما لا يتبادران إلى الفهم
عند إطلاق لفظ الأمر ؛ والثاني أن الأمر يقتضي ترجيح الفعل على عدمه والإباحة
والتهديد ليسا كذلك وإذا بطل ظهور الأمر في الإباحة والتهديد لم يبق إلا أن يكون
إما للوجوب أو للندب ولا يجوز أن يكون للندب للقطع بالفرق بين قول القائل
ندبتك إلى أن تسقيني وبين قوله اسقني ولا فرق بينهما إلا اللزوم على تقدير مقتضى الثاني
دون الأول ؛ قوله وهو ضعيف أي هذا الدليل ضعيف لأن للخصم أن يقول لا
نسلم الفرق بينهما وإن سلمنا لكن لا نسلم أنه لا فرق بينهما إلا اللزوم بل الفرق بينهما
من وجه آخر وهو أن ندبتك إلى أن تسقيني نص في الندب واسقني صيغة محتملة
للندب والوجوب ومع حصول الفرق من هذا الوجه فلا دلالة فيما ذكروه على أن

ستطعتم

صيغة افعل للوجوب ٥ قال رحمه الله تعالى الندب اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما
اي قوله مطلق الطلب فرده الى مشيتنا ورده بانه رده الى الاستطاعة وهو معنى الوجوب
مطلق الطلب ثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك قلنا
بل ثبت التقييد ثم فيه اثبات اللغة بلوازم الماهيات ٥ الاشتراك ثبت الاطلاق ٥
والاصل الحقيقة ٥ القاضي لو ثبت لثبت بدليل الخ ٥ قلنا بالاستقراءات المتقدمة
الاذن المشترك لمطلق الطلب ٥ اقول لما ذكر ادلة القائلين بالوجوب شرع يذكر
ادلة القائلين بالندب وقد احتج القائلون بان صيغة افعل حقيقة في الندب
مجاز فيما عداه من وجهين الاول وهو الذي ذكره المصنف قوله عليه السلام اذا
امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فرد الامر وفوضه
الى مشيتنا والمستطاعية وهو دليل الندبية ٥ قوله ورده اي هذا الدليل من وجه
لانا لا نسلم انه رده الى مشيتنا لانه لم يقل ان شئتم فافعلوا بل قال ما استطعتم
فرده وفوضه الى استطاعتنا وليس ذلك حاصلا بالندب بل بالوجوب كذلك ايضا ٥
الثاني قالوا المندوب هو الذي فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب فكل واجب
مندوب وليس كل مندوب واجبا لان الواجب هو الذي يذم على تركه والمندوب ليس كذلك
فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا ٥ قلنا لا نسلم ان المندوب داخل في
الواجب بل الواجب والمندوب متباينان للحكم كما تقدم ٥ قال رحمه الله تعالى مطلق
الطلب ثبت الرجحان ولا دليل واحتج القائلون بان الامر حقيقة في مطلق الطلب
المشترك بين الوجوب والندب بانه لو ثبت رجحان الفعل المامور به على تركه
والرجحان قدر مشترك بين الوجوب والندب واختص الواجب بقيد والمندوب بقيد
اما القيد الذي اختص به الواجب فلكونه لا يعقل بدون الرجحان المانع من الترك
واما القيد الذي اختص به المندوب فلكونه لا يعقل بدون الرجحان الذي لا يمنع من
الترك ولا دليل في صيغة افعل على واحد من القيدين اللذين هما المنع من الترك وعدم
المنع منه فوجب جعل الامر حقيقة في الطلب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب
دفعا للاشتراك اللفظي اذ هو على خلاف الاصل ٥ قلنا لا نسلم عدم دلالة الامر على

تكرر قبل فلا عبرة بعقله اصلا منا

على واحد منهما بل ثبت في عرف الشرع ان الامر موضوع للرجحان المقيد بكونه
مانعا من الترك بما ذكرناه من الادلة المتقدمة ٥ قوله ثم فيه اثبات اللغة بلوازم
الماهيات ٥ اي قولهم ان الامر حقيقة في الطلب المشترك بين الوجوب والندب دفعا
للاشتراك يلزم منه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وهو ممتنع واحتج القائلون بالاشتراك
اللفظي بان قالوا ثبت اطلاق صيغة افعل على الوجوب وغيره والاصل في الاطلاق
الحقيقة فيكون مشتركة بين الوجوب وغيره قلنا والاصل عدم الاشتراك فتعين ان يكون
اطلاق هذه الصيغة على الوجوب بطريق الحقيقة لما تقدم من الادلة وعلى غيره
بطريق المجاز لان المجاز ايضا على خلاف الاصل لانا نقول وان كان على خلاف
الاصل لكنه ارجح من الاشتراك كما تقدم ٥ قوله القاضي لو ثبت بدليل يعني احتج القاضي ابو بكر
ومن وافقه على الوقف بان قالوا لو ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب فقط او في الندب
دون غيره او مشترك بين الوجوب وغيره لثبت بدليل وذلك الدليل اما ان يكون عقليا او
نقليا والاول باطل اذ العقل لا مدخل له في اللغات ٥ والثاني باطل ايضا لانه لو كان
نقليا اما ان يكون قطعيا او ظنيا والقطعي غير متحقق فيما نحن فيه والظني لا
يفيد لان المسألة علمية فلا يجوز اثباتها بالظني واذا كان كذلك وجب التوقف ٥ قلنا
قد ثبت بالاستقراءات المتقدمة ان الامر للوجوب قوله الاذن المشترك لمطلق الطلب
اي احتج القائلون بان الامر حقيقة في الاذن المشترك بين الوجوب والندب والاباحة
بان قالوا الامر يفيد رفع الحرج عن الفعل ورفع الحرج قدر مشترك بين الثلثة ولا
دليل في لفظ الامر على قيد امتناع الترك الذي اختص به الوجوب ولا على قيد التخيير
بين الفعل والترك مع رجحان الفعل الذي اختص به المندوب ولا على قيد التخيير بين الفعل
والترك مع رجحان الفعل الذي اختص به المندوب ولا على قيد التخيير بين الفعل والترك
مع تساوي الطرفين الذي اختص به المباح واذا كان كذلك وجب جعل الامر حقيقة في رفع
الحرج المشترك بين الثلثة دفعا للاشتراك اللفظي ٥ قلنا الجواب عن ذلك كالجواب
عن مذهب القائلين بان الامر حقيقة في مطلق الطلب المشترك بين الوجوب والندب
لان الدليل كالدليل سواء ٥ والله تعالى التوفيق ٥

ووقع

تم الجزء السفر الأول من الكتاب الموسوم بغاية الحصول على معاني منتهى الوصول
إلى علم الأصول المختصر من الكتاب الموسوم بغاية السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل
وصلوات الله تعالى وسلامه على سيدنا محمد خير خلق الله تعالى وعلى آله وصحبه وسلم
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

منه

وهذا آخر الجزء الثاني بخط المؤلف رحمة الله تعالى عليه ورضوانه والذي
يتلوه بعون الله تعالى في السفر الثالث قوله رحمه الله تعالى البحث الثالث في مقتضى
الأمر ويحتوي على تسع مسائل المسألة الأولى قال رحمه الله تعالى الناظم
وهو السفر الثاني من هذه النسخة وبالله تعالى التوفيق

اعلم أن كل دليل يمكن التمسك به على وجه يقتضي لا إلى غاية معلومة وذلك بوجه
يعم كل دليل ومن إثبات كل شيء يتضمن منكر الحكم في صورة النزاع بوجه يخص بعض
الأفراد فإن بالنفي والإثبات إثبات أراده في يلزم منه الحكم في صورة النزاع والخاص
بالقياس إثبات عليه بشيء مشترك بينهما والخاص شكلا ثم تقريره موجز لو لزمه
وبهذا يعرف الفقه أنه ضرب لغير ما من الأدلة ولينظر وبالله تعالى التوفيق

ج ٣

ط ٢٢٧٦
ع ٢٩١٩١
اصول فقه

هذه تراجم ما في هذا السفر المحتوي على ... التا...
من تجزئة المؤلف رحمه الله تعالى عليه و... ...نين

الحمد لله العالمين ... المسكين الاسماء الله ... ابد الحمد ...
وقف مولانا ... الملوك ... المعمورة ... ان لا يكون ...
على طلبة العلم الشريف وجعل مقرها ... شهر ...
الجامع المذكور ... شهر رمضان ...

الجزء الثالث

من شرح ابن الحاجب

عمـ ٤٢٩

٧

اصول فقه ٣٣٧٦

١٢٩١٩٣ اصول فقه

مطة اوراقه
١٤٨ ٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا ابدا
الحمد لله الذي جعل العلم على علو الهمم علما وامد به نفوسا شريفة فسمت بالعمل به
الى ... الشمائل احمده حمدا يوجب تجديد النعم ويدفع نازل البلاء واشهد ان لا اله الا الله وحده لا
شريك له شهادة تزيل عن ابصار البصائر لعلها واشهد ان محمدا عبده ورسوله سيد المرسلين
وامام ... الكرامات والكرماء المنزل عليه في كتاب الله العزيز انما يخشى الله من عباده
العلماء صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الذين حبهم للنجاة سلم وسلم وبعد فهذه تراجم السفر
الثالث من تجزئة المؤلف من الكتاب الموسوم بغاية الوصول
منتهى الوصول الى علم الاصول من تاليف الشيخ الامام العالم الناقد الحجة المفيد ... عثمان المكي
ابي عبد الله محمد بن ابي عبد الله محمد بن ابي سعيد ... رضي الله عنه وابرار ضريحه
وعلى ... التكثير عونا لله ... للمناظر وفي ذلك تسهيل ... العلم خير وبالله تعالى
الكتاب ... ما في ضمن الاجله ... وفق للصواب ففي كل ما يعين ... في مقتضى الامر
للتنبيه ... اول ذلك مسائل من احتج على الوقف في العموم ● ... على تكراره
يحتوي على تسع مسائل ● الاول ان صيغة الامر لا تدل على تكراره ... المسالة الثالثة في ان الفاء
اذا علق الامر على علة ثابتة وجب ... بتكررها ● المسالة الثالثة في ان ... ضده ولا يقتضيه
تتولون بالفور ● المسالة الرابعة في ان الامر بالشيء معين ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه
عقلا ● المسالة الخامسة في الامتثال بالاتيان بالمامور به على وجه يقتضي اتفاقا ● المسالة السابعة
المسالة السادسة في ان صيغة الامر بعد الحظر للاباحة على الاكثر ● المسالة
في القضا وبامر جديد ● المسالة الثامنة في الامر بالامر بالشيء ليس امرا بالشيء ● المسالة
التاسعة في اذا امر بفعل مطلق ● الفصل الثاني في النهي وابتدا بحده ثم ... شرعا
وللنهي مسايل ... ● المسالة الاولى النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد
لغة ● المسالة الثانية النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافا ... ● المسالة الثالثة
في ان النهي يقتضي الدوام ظاهرا ● الفصل الثالث في ... والخاص وحكمه ... مقدمة
... ومسايل المقدمة في تعريفه ● المسالة الاولى العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ● المسالة
الثانية في ان للعموم صيغة ● المسالة الثالثة في ان الجمع المنكر

ليس بعام ● المسالة الرابعة في ابنية الجموع ... المسالة الخامسة فيما اذا ... حقق
العام فانه يكون مجازا في الباقي ● المسالة السادسة العام بعد التخصيص ... حجة ● المسالة
السابعة جواب السايل غير المستقل ... للسوال عموما اتفاقا ● المسالة الثامنة
المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة ● المسالة التاسعة في ان نفي المساواة
لا يقتضي العموم ● المسالة العاشرة في المقتضي ... ما احتمل احد تقديرات ● المسالة
الحادية عشر ... مثل لا اكلت وان اكلت عام ● المسالة الثانية عشر ...
يكون عاما في اقسامه ● المسالة الثالثة عشر نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر ● المسالة
الرابعة عشر فيما اذا علق حكما على علة ... ● المسالة الخامسة عشر ... ● المسالة السادسة
عشر في قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده ● المسالة السابعة
عشر في ان الخطاب ... لو اشركت ● المسالة الثامنة عشر ...
في قوله تعالى يا ... ● المسالة التاسعة عشر في جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا ● المسالة
العشرون ... والمومنين ● المسالة الحادية والعشرون في ... من الشرطية
● المسالة الثانية والعشرون ... مثل يا ايها الناس ويا عبادي ● المسالة الثالثة والعشرون في ان ... يا ايها
النبي ... ● المسالة الرابعة والعشرون في ان المخاطب داخل في عموم
... ● المسالة الخامسة والعشرون ... خذ من اموالهم صدقة لا ... اخذ
من ... عند الاكثر ● المسالة السادسة والعشرون العام بمعنى المدح والذم ...
... من كل نوع من المال ● الفصل الرابع في التخصيص ... وعطف على
تعل ... ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ● البحث الثاني
مقدمة ومسايل ● المقدمة ... الاول في تعريف التخصيص
فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز ● واما المسايل فمسالة الاولى في ان التخصيص جايز
الا عند من شذ ● الثانية في انه لا بد للتخصيص من ... جمع يقرب من مدلوله العفو
الخامس في المخصص وهو متصل ومنفصل ● ثم القسم الاول الاستثناء المتصل
... في الاستثناء المنقطع وهو البحث الاول من المباحث التي ... مقدمة الاستثنا
البحث الثاني في تعريف الاستثنا ● البحث الثالث في تقدير الدلالة في الاستثنا
ثم ذكر بعد هذا دليل اختياره وما فيه من الفوايد وتمامه تمت المقدمة ● واما المسايل
فاربع المسالة الاولى في شرط الاستثنا الاتصال لفظا او ما في حكمه ● المسالة الثانية في الا
المستغرق والمساوي والاكثر ● المسالة الثالثة بعد جمل بالواو
والاستثنا ...

المسألة الرابعة في الاستثناء [illegible] النوع الثاني في التخصيص بالشرط فذكر
[illegible] ما يتعلق به • ثم اخذ يتكلم على اقسامه [illegible] اربعة [illegible] وقد اطال المصنف في تقسيم
[illegible] الشرط العادي ثم ذكر تقسيمه الى عقلي وشرعي ولغوي وعادي اي العرف • النوع
[illegible] في التخصيص بالصفة بالوصف البحث الثاني في التخصيص في المنفصل [illegible] لعقل
[illegible] الثاني في التخصيص بدليل سمعي ويحتوي على مسائل الاولى في تخصيص الكتاب
بالكتاب [illegible] المسألة الثانية في تخصيص السنة بالسنة • المسألة الثالثة تخصيص
السنة بالقرآن • المسألة الرابعة تخصيص القرآن بخبر الواحد • المسألة الخامسة في
تخصيص [illegible] القرآن • المسألة السادسة في ان العام يخص بالمفهوم • المسألة
السابعة فعله عليه السلام يخصص العموم • المسألة الثامنة [illegible] فيما اذا علم صلى الله عليه
و[illegible] مخالف فلم ينكره [illegible] مخصصا للفاعل • المسألة [illegible] في ان مذهب
الصحابي ليس بمخصص • المسألة العاشرة في ان تناول بعض خاص ليس بمخصص • المسألة
الحادية عشر فيما اذا وافق الخاص [illegible] العام فلا تخصيص • المسألة الثانية عشر رجوع
الضمير الى البعض ليس بتخصيص • المسألة الثالثة عشر في تخصيص العموم [illegible]
الفصل السادس في المطلق والمقيد فابتدا بتعريف المطلق و[illegible]
[illegible] المقيد الى غيره • الفصل السابع في المجمل ويحتوي على مقدمة ومسائل
اما المقدمة ففي تعريف لغة واصطلاحا ثم عرف سبب وقوع ذكر الاجمال فيما وقع فيه
من المواضع • واما المسائل فتبع للمسألة الاولى قال بعضهم الاجمال في نحو
حرمت عليكم الميتة • المسألة الثانية لا اجمال في نحو وامسحوا برؤوسكم • المسألة
الثالثة لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطا والنسيان • المسألة الرابعة لا اجمال
في نحو قوله لا صلاة الا بطهور • المسألة الخامسة لا اجمال في نحو قوله تعالى والسارق
والسارقة • المسألة السادسة في ان اللفظ [illegible] يكون لمعنى ولمعنيين [illegible] المسألة
السابعة [illegible] مجمل لغوي ومجمل في حكم الشرع • المسألة الثامنة [illegible] مسمى لغوي ومسمى
شرعي • الفصل الثامن في البيان والمبين ويحتوي على مقدمة ومسائل • اما
المقدمة ففي تعريفها فبدا بالبيان ثم ثنى بالمبين قال وهو نقيض المجمل • واما المسائل
فتبع • المسألة الاولى في كون الفعل [illegible] على جهة البيان • المسألة الثانية [illegible]

[illegible]

تعد المجمل قول او فعل وعرف المتقدم [illegible] والثاني التاكيد • المسألة الثالثة المختار
[illegible] البيان اقوى • المسألة الرابعة تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع [illegible]
[illegible] الموجود
من الاطلاق • المسألة الخامسة المختار على المنع جواز اسماع المخصص
المسألة السادسة المختار على المنع جواز تاخيره صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم الى وقت
الحاجة • المسألة السابعة المختار التجويز جواز بعض دون بعض • المسألة الثامنة [illegible]
العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا • الفصل التاسع في الظاهر و[illegible]
ويحتوي على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان حقيقتهما • بدا بتعريف الظاهر
[illegible] ثم شرع في ذكر التاويلات البعيدة
[illegible] الكلام عليه الفصل [illegible] الموول كذلك [illegible] دلالة المنطوق [illegible]
وليدا [illegible] التاويلات واورد الصور السبعة وانتهى كلامه [illegible] ومنه [illegible]
الصريح • ثم قال الفصل الثاني في دلالة المفهوم معناها الدلالة الا منطوق [illegible]
ذكر ثم قسم المفهوم الى موافقة ومخالفة ثم تكلم على ذلك ومثله بقوله تعالى ولا [illegible]
[illegible] زد ما بعد ذلك ومن ثم [illegible] شرطا وتكلم على تنازع الناس فيه
[illegible] مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب
[illegible] واه القسم [illegible] وساق بعد شروط اقواله
[illegible] شروط العمل بمفهوم المخالفة الاربعة عند القائلين به [illegible] وحجج [illegible]
[illegible] ثم ذكر المثبتين [illegible] ومن نفاه • ثم ذكر من قال به [illegible] البحث الاول في مفهوم الصفة فذكر
[illegible] الى الغير ثم قال البحث الثاني
الى الغير كذلك • ثم شرع في ذكر ادلة النفاة وما احتج به الى الغير ثم قال البحث الثالث
في مفهوم الشرط وذكر من قال به ومن نفاه وذكر الادلة الى الغير ثم [illegible] اللقب
في مفهوم الغاية وذكر من يقول به ومن نفاه الى الغير ثم ذكر البحث الرابع في مفهوم
[illegible] البحث الخامس في مفهوم الحصر
فذكر صورته وما يتعلق به كما تقدم الى الغير • ثم قال
[illegible] البحث السادس في حصر المبتدا في
بانما فقيل لا يفيد [illegible] ما قيل فيه الى الغير • البحث
الخبر وذكر الاختلاف في ذلك الى الغير ومذاهب الكلام في المفهوم [illegible] الكلام [illegible]
على ما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرهما من الادلة • القسم الثاني في النسخ
ويحتوي على مقدمة ومسائل [illegible] المقدمة تختلف اصحابنا في حقيقة النسخ والابلاغ والمستو[illegible]
[illegible] البحث الاول فذكر ما قيل فيه لغة واصطلاحا
وتابعها في اثبات النسخ على منكريه

وما معه الى آخره وما فيه من ايراد ما في الحدود من الاعتراضات وبعد انتهاء ذلك قال لكمنا انبسطنا بعض الكلام على الاول الشيء على الخلاف في كون النسخ رفعا او بيانا ثم قال البحث الثاني الى آخره ثم ذكر في التنبيه الثاني الفرق بين النسخ والبدا ثم ذكر في اثبات النسخ على منكريه وذكر الاجماع على جواز ذلك وذكر المخالف في الجواز والمخالف في الوقوع ثم ذكر حجج الخصوم الى آخره وما مال اليه المخالف في الوقوع وبعد ذلك انتهت المقدمة واما المسائل فثمانية عشر الاولى في جواز النسخ قبل وقت الفعل المسالة الثانية في جواز نسخ صوموا ابدا خلافا للصم ولعبد صوموا ابدا المسالة الثالثة في جواز النسخ من غير بدل المسالة الرابعة في جواز النسخ بالاثقل المسالة الخامسة في جواز نسخ التكليف في جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس المسالة السادسة في جواز نسخ ... المسالة بالاخبار ... الاخبار وتبعيضه المسالة السابعة في جواز نسخ القرآن ... المسالة الثامنة في جواز نسخ السنة بالقرآن المسالة التاسعة في جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر المسالة العاشرة على ان الاجماع لا ينسخ المسالة الحادية عشر في ان الاجماع لا ينسخ به المسالة الثانية عشر في ان القياس ... لا ناسخ ولا منسوخا المسالة الثالثة عشر في جواز نسخ اصل الحكم المسالة الرابعة عشر في ان نسخ حكم ... القياس لا يبقى معه حكم الفرع المسالة الخامسة عشر في ان الناسخ قبل تبليغه ... الله عليه وسلم لا يثبت حكمه في حق المكلفين المسالة السادسة عشر في ... او شرطها المستقلة ليس نسخا المسالة السابعة عشر فيما اذا انتقص جزء العبادة او شرطها فنسخ الجزء والشرط لا للعبادة المسالة الثامنة عشر في جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة النوع الرابع من الادلة وهو القياس ويحتوي على مقدمة واربعة ابواب اما المقدمة ففيما اختلف اصحابنا في انه حقيقة ثم ذكر التعريفات في بيان اركانه البحث الاول في بيان حقيقته لغة واصطلاحا وما يرد عليها تعريف البحث الثاني في اركان القياس وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع ثم قال الباب الاول في شرائط القياس ويحتوي على مقدمة واربعة اقسام ثم ذكر الائمة العاملين الابد وابتدا بذكر شروط السنة الاول لا يكون حكما شرعيا الثاني ان لا يكون منسوخا الثالث ان لا يكون غير فرع وعلته انقضى ذكره وبالله تعالى التوفيق.

السفر الثالث من الكتاب الموسوم
بغاية الحصول على معاني منتهى الوصول
تأليف الأستاذ الإمام العلامة المتقن ذي الفنون أبي محمد عبد الله بن محمد بن عثمان
المسيلي القرشي رضوان الله عليه

وقف

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
قال رحمه الله تعالى القاضي لو ثبت لثبت بدليل الى آخره قلنا بالاستقراءات
المتقدمة الاذن المشترك كمطلق الطلب اقول احتج القاضي ابو بكر ومن
وافقه على الوقف بأن قالوا لو ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب دون غيره او
او مشترك بين الوجوب وغيره لثبت بدليل وذلك الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا
والاول باطل اذ العقل لا مدخل له في اللغات والثاني باطل ايضا لانه لو كان
نقليا فاما ان يكون قطعيا او ظنيا والقطعي غير محقق فيما نحن فيه والظني
لا يفيد لان المسألة علمية فلا يجوز اثباتها بالظني واذا كان كذلك وجب التوقف
قلنا قد ثبت بالاستقراءات المتقدمة ان الامر للوجوب قوله الاذن
المشترك كمطلق الطلب اقول احتج القائلون بان الامر حقيقة في الاذن المشترك
بين الوجوب والندب والاباحة بأن قالوا الامر يفيد دفع الحرج عن الفعل ودفع
الحرج قدر مشترك بين الثلاثة ولا دليل في لفظ الامر على عدم جواز الترك الذي
الذي اختص به الوجوب ولا على قيد التخيير بين الفعل والترك مع رجحان الفعل
الذي اختص به المندوب ولا على قيد التخيير بين الفعل والترك مع تساوي الطرفين
الذي اختص به المباح واذا كان كذلك وجب جعل الامر حقيقة في رفع الحرج المشترك
بين الثلاثة دفعا للاشتراك اللفظي قلنا الجواب عن ذلك كالجواب عن
مذهب القائلين بان الامر حقيقة في مطلق الطلب المشترك بين الوجوب والندب
لان الدليل كالدليل سواء البحث الثالث في مقتضى الامر ويحتوي على
تسع مسائل المسألة الاولى قال رحمه الله تعالى صيغة الامر لا تدل على
تكرار ولا مرة وهو مختار الامام والاستاذ للتكرار مدة العمر مع الامكان وقال
كثير للمرة ولا تحتمل التكرار وقيل بالوقف لنا ان المدلول طلب حقيقة
الفعل والمرة والتكرار خارجيان ولذلك [illegible] بالمرة وايضا فانا قاطعون بان المرة
والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة
اقول اختلفوا في صيغة الامر

وقف

المطلق العاري عن القرائن على خمسة اقوال الاول انها لا تدل على تكرار المأمور به الا
ان يقترن بها قرينة تدل على التكرار ولا على المرة الواحدة لكن لا بد منها في ادخال ماهية
المأمور به في الوجود وهذا اختيار امام الحرمين وصاحب المحصول وصاحب
الاحكام والمصنف الثاني قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء
والمتكلمين انها للتكرار المستوعب مدة العمر مع الامكان الثالث قال كثير من
الفقهاء والمتكلمين انها للمرة الواحدة وهو اختيار الامام ابي الحسين البصري
الرابع انها للمرة الواحدة ومحتملة للتكرار وهذا القول لم يذكره المصنف وانما ذكره
صاحب الاحكام الخامس الوقف اما لانا لا ندري اهي حقيقة في التكرار او في المرة
الواحدة او مشتركة بينهما والمختار هو الاول والدليل عليه من وجهين الاول ان مدلول
صيغة الامر طلب حقيقة الفعل والمرة الواحدة والتكرار امران خارجان عن حقيقة الفعل
فلا تدل الصيغة على واحد منهما لانه اذا قال له صم وصل فالمراد بايقاع ماهيته
التي هي الصوم والصلاة والمصدر محتمل للتكرار ولعدمه فان احتفت به قرينة
مفيدة للتكرار حمل عليه والا فالمرة الواحدة تكون كافية في ادخال ماهية المقدر
في الوجود وعلى هذا لو امر السيد عبده ان يتصدق على فقير او يشتري خبزا او
لحما فان العبد يبرأ عن العهدة بفعل المأمور به مرة واحدة ويعد ممتثلا ولو زاد على
المرة الواحدة لاستحق اللوم والتوبيخ لعدم القرينة الصارفة اليه الثاني انا
قاطعون بان المرة الواحدة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير من صفاته
ولا دلالة للموصوف الذي هو الامر على الصفة التي هي المرة الواحدة او التكرار
بطريق الحقيقة قال رحمه الله تعالى الاستاذ تكرر الصوم والصلاة قلنا المكرر
من غيره وعورض بالحج قالوا ثبت في لا تصم فوجب في صم لانهما طلب قلنا انه قياس
وبالفرق بان النهي يقتضي النفي وبان التكرار في الامر مانع من غيره بخلاف النهي قالوا الامر
نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار قلنا المنع وبان اقتضاء النهي للاضداد دائما
فرع على تكرار الامر اقول احتج الاستاذ ابو اسحاق ومن وافقه على ان الامر
للتكرار من ثلاثة اوجه الاول انه لو لم تكن تكررت اوامر الشرع في مدة العمر

كما في الصوم بقوله صوموا لرؤيته وكما في الصلاة بقوله أقيموا الصلاة وكما
في الزكاة بقوله وآتوا الزكاة إلى غير ذلك ولولا أن الامر يفيد التكرار لما كان كذلك
قلنا هذا الدليل مردود ومعارض اما رده فلانا لا نسلم ان التكرار في
الصوم والصلاة والزكاة مستفاد من مطلق الامر بل هو مستفاد من غيره
وهو ما اختص ببعض القرائن الحالية والمقالية واما معارضته فلأن الحج
مامور به بالاتفاق ومع ذلك فانه غير متكرر فلو كان الامر للتكرار لوجب
ان يتكرر الحج في كل سنة ولما لم يتكرر علمنا ان الامر ليس للتكرار الثاني
قالوا ثبت في صيغة النهي ان مقتضاها الترك دائما لان الامر والنهي اشتركا
في الاقتضاء والطلب قلنا هذا مردود لانا لا نسلم ان النهي المطلق يقتضي الدوام
وانما يقتضيه عند التصريح بالدوام او عند قرينة تدل عليه كما في الامر سلمنا
انه يقتضي الدوام لكن حمل الامر على النهي بواسطة اشتراكهما في الاقتضاء فرع على
صحة القياس في اللغة وقد ابطلناه فيما تقدم سلمنا صحة القياس لكن نفرق بين
الامر والنهي من وجهين الاول ان النهي يقتضي النفي والنفي يقتضي التعميم بخلاف
الامر فان مقتضاه الاثبات وهو لا يقتضي التعميم ولذلك لو قال السيد لعبده لا
تضرب رجلا اقتضى نفي ايقاع الضرب دائما حتى انه لو انتهى عن الضرب في بعض الاوقات
دون البعض لم يصح ان يقال ان مقتضى النهي الذي هو نفي الضرب قد وجد منه بخلاف ما اذا
قال له اضرب فانه قد امره بايقاع الضرب وادخال ماهيته في الوجود فاذا ضرب ضربة
واحدة صح ان يقال ان مقتضى الامر الذي هو ادخال ماهية الضرب في الوجود
قد وجد منه الثاني ان التكرار في الامر مانع من الاتيان بغيره من الامور المهمة ومن
الاتيان بالمامورات التي لا يمكن اجتماعها لاستغراق الامر الواحد جميع الازمنة لان
الفرض انه للتكرار بمدة العمر بخلاف النهي فان الانتهاء عن المنهي لا يمنع من الاشتغال
بغيره الثالث قالوا الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن جميع اضداده
يقتضي استغراق جميع الازمنة وذلك يستلزم استدامة فعل المامور به فيلزم
التكرار قلت هذا مردود لانا لا نسلم ان

٦

ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده كما سيأتي ثم ان ذلك لا يكون اقتضا النهي
للاضداد بصفة الدوام فرع على كون الامر مقتضيا للتكرار وهو غير المتنازع
قال رحمه الله تعالى المرة القطع بانه اذا قال ادخل فدخل مرة امتثل قلنا
امتثل لفعل ما امر به لانها من ضرورياته الا ان الامر ظاهر فيها ولا في التكرار اقول
احتج القائلون بان الامر المطلق للمرة الواحدة ولا يقتضي التكرار بان قالوا القطع
حاصل لنا بان القائل اذا قال لغيره ادخل الدار فدخل مرة واحدة فانه يعد ممتثلا ولا
يذم على ترك التكرار بل يذم من لامه على ترك التكرار فلولا ان الامر للمرة الواحدة والا
لما كان كذلك قلنا انما يعد ممتثلا لفعل ما امر به لان المرة الواحدة من ضرورة الامتثال
اذ لا يمكن ادخال ماهية الامر في الوجود الا بها لا لان مطلق الامر ظاهر في المرة الواحدة
ولا في التكرار قال رحمه الله تعالى الوقف لو ثبت الى العرم الغوال
احتج القائلون بالوقف بان قالوا لو ثبت الامر لطلب ماهية الفعل او التكرار او للمرة
الواحدة لثبت بدليل وذلك الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل لان
العقل لا مدخل له في اللغات والثاني باطل ايضا لان ذلك الدليل النقلي اما ان يكون
قطعيا او ظنيا والقطعي متعذر فيما نحن فيه والظني لا يفيد لان المسائل علمية
فلا يجوز اثباتها بالظن قلنا لم لا يجوز ان يكون الدليل ظنيا وقولكم ان المسائل علمية
ممنوع سلمت ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الدليل عقليا محضا ولا نقليا محضا
بل هو مركب منهما المسالة الثانية قال رحمه الله تعالى الامر اذا علق
على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع على العلة لا للامر وان علق
على غير علة فالمختار لا يقتضي لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت السوق فاشتر كذا عد ممتثلا
بالمرة مقتصرا قالوا ثبت ذلك في اوامر الشرع اذا قمتم الزانية والزاني وان
كنتم جنبا قلنا في غير العلة بدليل خاص قالوا تكرر للعلة فالشرط اولى
لانتفاء المشروط بانتفائه قلنا العلة مقتضية معلولها اقول الامر اذا
علق على شرط كقوله اذا زالت الشمس فصلوا او صفة كقوله السارق والسارقة

فاقطعوا أيديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فلا يخلو
إما أن يكون قد ثبت كون الشرط والصفة علة في نفس الأمر لوجود الفعل المأمور
به كالسرقة لوجوب القطع والزنا لوجوب الجلد أو لا يكون كذلك بل الحكم متوقف
عليه من غير تأثير له فيه كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا فإن كان
الأول وجب تكرر المأمور به بتكرر العلة اتفاقا والاتفاق على التكرار ثمة
إنما هو للإجماع على التعبد باتباع العلة حيث وجدت لا أنه مستفاد من الأمر
وإن كان الثاني فهو محل الخلاف وهو المراد بقوله فإن علق بغير علة فكل من منا
قال بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار فهو قائل بالتكرار بطريق الأولى ومن قال
إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار واختلفوا هنا فمنهم من قال يقتضي التكرار
ومنهم من قال لا يقتضيه وهو المختار والدليل القطع بأن السيد إذا قال
لعبده إن دخلت السوق فاشتر لحما فاشتراه مرة واحدة فإنه يعد ممتثلا بل لو لم
يقتصر على المرة الواحدة لاستحق اللوم ولقائل أن يقول هذا مثال جزئي والدعاوي
الكلية لا تثبت بالمثال الجزئي الواحد وأيضا فالحكم قد يتخلف عن مقتضيه
لمعارض راجح والمعارض في هذا المثال موجود وهو تضييع مال السيد كله في شراء
اللحم قوله قالوا ثبت ذلك في أوامر الشرع أي احتج القائلون بأن الأمر
المعلق على الشروط والصفة يقتضي التكرار بتكررهما بأن قالوا ثبت التكرار
في أوامر الشرع المعلقة على شروط وصفات كقوله إذا قمتم إلى الصلاة
فاغسلوا وقوله وإن كنتم جنبا فاطهروا وقوله والزانية والزاني فاجلدوا
وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا فلو لم يكن الأمر المعلق عليهما مقتضيا
للتكرار وإلا لما كان كذلك قلت المعلق عليه الأمر من الشرط والصفة إما
أن يكون علة للحكم أو لا يكون علة له فإن كان علة له كما في الزنا والسرقة والجنابة
فالتكرار فيه إنما هو لتكرر العلة الموجبة للحكم وذلك خارج عن محل النزاع الأمر
متفق عليه وإن لم يكن علة له وجب اعتقاد كون التكرار في غير العلة إنما هو

إن الدليل خاص اقتضاه غير الأمر المعلق على الشرط أو الصفة لما ذكرناه من الدليل
على أن الأمر المعلق عليهما لا يقتضي التكرار كيف وإن الأمر بالحج مشروط بالاستطاعة
ومع ذلك فهو غير متكرر بتكررها الثاني قالوا العلة يتكرر الحكم بتكررها
بالإجماع والشرط أقوى من العلة لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط بخلاف
العلة فكان اقتضاء الشرط لتكرر الحكم المعلق عليه أولى قلنا العلة مقتضية لمعلولها
والشرط ليس مقتضيا لمشروطه ومع حصول هذا الفرق فلا يلزم من تكرر الحكم
لتكرر علته تكرر المشروط لتكرر شرطه إذ هو غير مؤثر فيه المسألة الثالثة
قال رحمه الله تعالى القائلون بالتكرار قائلون بالفور ومن قال المرة فبعضهم قال
للفور وقال القاضي إما الفور أو العزم وقال الإمام بالوقف لغة فإن بادر امتثل
وقيل بالعصيان وإن بادر وعن الشافعي ما اختير في التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم
القائلون بالفور [illegible] فأخر عد عاصيا قلنا للقرينة قالوا كل مخبر أو منشئ فقصده الحاضر ٩٤
مثل زيد قائم وأنت طالق وترد بأنه قياس وبالفرق بأن هذا استقبال لا قطعا قالوا طلب
كالنهي والأمر نهي عن ضده وعن تقدم مثله قالوا ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك عقيب
ترك البدار قلنا لقوله فإذا سويته قالوا لو كان التأخير مشروعا لوجب أن
يكون إلى وقت معين ورد بأنه يلزم لو صرح بالجواز وبأنه إنما يلزم لو كان التأخير
معينا وأما في الجواز فلا لأنه متمكن من الامتثال قالوا قال سارعوا فاستبقوا
قلنا محمول على الأفضلية وإلا لم يكن مسارعا القاضي ما تقدم في الموسع الإمام
الطلب متحقق والتأخير مشكوك فوجب البدار وأجيب بأنه غير مشكوك
أقول اختلفوا في الأمر المطلق هل هو على الفور أو على التراخي فالقائلون بأنه
للتكرار كالحنفية والحنابلة قائلون بأنه يقتضي الامتثال على الفور ومن قال إن الامتثال
بالمأمور به مرة واحدة يبرئ الذمة ويخرج المكلف عن عهدة الأمر اختلفوا
فقال بعضهم إنه للفور وقال القاضي أبو بكر يقتضي الإتيان بالفعل
على الفور أو العزم عليه لا أن العزم يكون بدل الامتثال وقال الجبائي وابنه أبو هاشم

وابو الحسين البصري وجماعة من فقهاء الشافعية وكثير من الأشاعرة انه
على التراخي ويجوز التأخير عن أول وقت الإمكان ه وقال قوم بالوقف لأن
صيغة الامر لا تدل لغة لا على الفور ولا على التراخي بل منهما مستفاد من القرينة
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال ان من بادر الى الفعل أول الوقت فقد امتثل
وخرج عن العهدة والوقف انما هو فيمن اخر المامور به الى اخر الوقت هل يأثم
أم لا فانا لا نقطع بخروجه عن العهدة ه قال امام الحرمين وهذا هو المختار
عندنا ه وهذا معنى قوله قال الامام بالوقف لغة فلمن بادر امتثل ه ومنهم
من قال ان من بادر اول الوقت لا يقطع بانتفاء الاثم عنه اذ لا يعلم خروجه عن العهدة
وهذا القول مخالف لاجماع السلف وهو المراد بقوله وقيل بالوقف وان بادر
ونقل عن الشافعي ما اخترناه في التكرار وهو ان صيغة الامر المطلق لا اشعار لها
بالفور ولا بالتراخي كما انه لا اشعار لها بالتكرار ولا بالمرة الواحدة وهو الصحيح
والدليل عليه ما تقدم من الادلة على ان الامر المطلق لا يدل على تكرار ولا مرة
وحاصله ان يقال مدلول صيغة الامر المطلق انما يدل على طلب الفعل والفور والتراخي
امران خارجان عنه كما تقدم من ان التكرار والمرة الواحدة خارجان عنه وايضا الواحد صح
فانا قاطعون بان الفور والتراخي من صفات الفعل كما ان التكرار والمرة الواحدة
من صفاته ولا دلالة للموصوف على الصفة بطريق الحقيقة ه قوله للفور احتج
القائلون بان الامر المطلق يجب امتثال مقتضاه على الفور بستة اوجه الأول
قالوا لو قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه تعجيل السقي على الفور
فلو اخر العبد السقي عد عاصيا ولحقه الذم في نظر العقلاء ولولا ان الفور من
مقتضيات الامر والا لما كان كذلك ه قلنا انما عد عاصيا في نظر العقلاء
للقرينة الدالة على حاجة السيد الى السقي في الحال لان الظاهر من حال السيد انه
لا يطلب سقي الماء من غير حاجة اليه في الحال حتى انه لو علم العبد او غلب على ظنه
ان حاجة السيد غير داعية الى سقي الماء في الحال لم يفهم الفور من الامر ولم يعد

العبد عاصيا بالتأخير ه الثاني قالوا كل مخبر عن شيء كقوله زيد قائم او قام زيد
فقصده الحاضر والفور اي صدور القيام من زيد في اقرب زمان الى زمان الإخبار
وكذا كل منشئ لشيء كقوله لزوجته انت طالق ولعبده انت حر فقصده انشاء الطلاق
والعتق على الفور فوجب ان يكون الامر كذلك ه قلنا هذا مردود بان حاصله راجع الى
القياس في اللغة وقد ابطلناه فيما تقدم ه سلمنا صحة القياس في اللغة لكن الفرق بينهما
ظاهر فان الامر طلب فعل في الاستقبال قطعا بخلاف الخبر والانشاء فانهما ليسا كذلك
ومع حصول هذا الفرق فلا يحسن القياس ه سلمنا عدم الفرق بينهما لكن لا نسلم
ان كل مخبر فقصده الحاضر والفور ه ولا نسلم ان الانشاء يفيد الطلاق والعتق
في الفور من جهة اللغة بل ثبوت ذلك انما هو بجعل الشارع له علامة على الحكم
الحاضر ولا يلزم من ذلك ان يكون الامر موضوعا في اللغة للفور ه الثالث
قالوا الامر طلب كالنهي لان النهي طلب فقد اشتركا في مطلق الطلب والنهي يقتضي الانتهاء
على الفور فوجب ان يكون الامر يقتضي الامتثال على الفور ايضا ه وهذا معنى قوله
والامر طلب كالنهي ه قلنا هذا باطل لانه راجع الى جواز القياس في اللغة وقد
ابطلناه ه سلمنا صحة القياس في اللغة لكن الفرق بينهما ان النهي يقتضي النفي
والنفي يقتضي التعميم بخلاف الامر فانه يقتضي الاثبات والاثبات يكتفى فيه
بالمرة الواحدة اذ المقصود منه ادخال ماهية الفعل المامور به في الوجود وقد
تقدم مثله ه الرابع قالوا الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن اضداد
المامور به يقتضي الانتهاء عنها على الفور وذلك يقتضي ان يكون الاتيان بالمامور
به على الفور وهذا معنى قوله والامر نهي عن ضده ه قلنا لا نسلم ان الامر
بالشيء نهي عن جميع اضداده ه سلمناه لكن الفرق بينهما ان النهي يقتضي التكرار
فلذلك يجب الانتهاء على الفور والامر لا يقتضي التكرار فلا يجب الامتثال على
الفور ه قوله وقد تقدما اي هذان الدليلان الرابع والثالث قد تقدم ما
يعلم الجواب عنهما ه الخامس قالوا قال الله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فذمه ووبخه على ترك البدار الى السجود

فلو لم يكن الأمر بالسجود مقتضيا للفور لما حسن ذمه وتوبيخه عليه ولكان ذلك عذرا لابليس في تأخيره قلنا هذا الدليل غير مطابق لمحل النزاع فلا يسمع بيانه أن محل النزاع انما هو الأمر المجرد عن القرينة وأمر ابليس بالسجود قد اقترنت به قرينة لفظية أوجبت حمله على الفور وهي قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فرتب السجود على هذه الأوصاف بفاء التعقيب وهي مقتضية للسجود عقيبها على الفور من غير مهلة سلمنا أن أمر ابليس مجرد عن القرينة لكن لا نسلم أن ذمه وتوبيخه لمخالفة الأمر المطلق بل لإبائه واستكباره على آدم ويدل عليه قوله إلا ابليس أبى واستكبر ولتجبره على آدم حيث قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولا يمكن اضافة الذم والتوبيخ الى الأمر من حيث هو أمر لانقسامه الى أمر ايجاب والى أمر ندب والذم لا يلحق في مخالفة أمر الندب بالاجماع فلو كان الذم في مطلق الأمر لكان من خالف أمر الندب مذموما عليه وهو باطل فلم يبق الا أن يكون الذم انما هو على ترك الايجاب وأمر الايجاب تارة يكون في الفور وتارة يكون على التراخي كما لو قال أوجبت عليك متراخيا واذا كان كذلك فلا يلزم أن يكون الأمر المطلق للايجاب ويتقيد بكونه للايجاب فلا يلزم أن يكون للفور ٥

السادس قالوا لو كان التأخير مشروعا فاما أن يكون لا الى غاية أو الى غاية والأول باطل لانه لو جاز التأخير أبدا كان الترك أبدا وذلك ينافي الوجوب فوجب أن يكون التأخير الى غاية فتلك الغاية لا بد وأن تكون معينة بحيث اذا وصل المكلف اليها امتنع أن يؤخر الفعل عنها وتلك الغاية المعينة اما أن تكون معلومة للمكلف أو غير معلومة فان كانت معلومة له فاما أن يكون مصرحا بذكرها كما لو قال مثلا افعل في عشرة أيام أو تكون موصوفة بوقت والأول باطل لانه خلاف الفرض اذ الكلام فيما اذا كان الأمر مطلقا غير مقيد بوقت والأول باطل لانه خلاف الفرض اذ الكلام فيما اذا كان الأمر مطلقا غير مقيد مصرح

وان كان الثاني فالوقت الموصوف لا يخلو بالاجماع عن الوقت الذي اذا انتهى انه غلب على ظنه انه لو أخره عنه لمات وذلك لا يكون الا بأمارة تدل عليه وهي بالاجماع غير خارجة عن المرض الشديد وعلو السن وكل واحد من الأمرين مضطرب مختلف فان كثيرا من الناس قد يموت قبل ذلك وقد يعيش بعده فلا يعتمد عليه ٥ وان كانت الغاية غير معلومة له مع انه لا يجوز له التأخير عنها كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وهو غير جائز قلنا هذا الدليل مردود من وجهين الأول أنه منقوض بما لو صرح الأمر بجواز التأخير بأن يقول أوجبت عليك الفعل في أي وقت شئت فان كل ما ذكروه من الأقسام متحقق فيه مع جواز تأخيره بالاتفاق وهذا معنى قوله رد بأنه يلزم لو صرح بالجواز الثاني أن ما ذكروه انما يلزم أن لو كان الوقت الذي يجوز اليه التأخير معينا بحيث لا يجوز الفعل قبله ولا بعده وليس هو محل النزاع فان فيه جواز التأخير الى وقت شاء المكلف من أجزاء الوقت فلا يلزم ذلك فيه لأن المكلف متمكن من الامتثال في أي وقت شاء كالواجب الموسع والكفا[رات]

السابع قالوا قال الله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض وقال تعالى فاستبقوا الخيرات ووجه الاستدلال بالآيتين اما الأولى فلأن المغفرة ليست من فعل العبد ولا هي مقدورة ولا يتوجه الأمر بها فتعين حمله على مضاف تقديره سارعوا الى سبب مغفرة من ربكم وجنة وأسباب المغفرة والجنة هي امتثال الفعل المأمور به واذا أمر بالمسارعة الى الامتثال فلا يجوز التأخير لانه ضد المسارعة الى الامتثال وذلك يقتضي أن الأمر للفور وأما الآية الثانية فوجه الاستدلال بها أن الأمر يعم المصالح كما أن النهي يعم المفاسد فكل مأمور به خير فتجب المسابقة اليه بحسب الامكان لظاهر الآية وللقائل أن يقول وجوب التعجيل والفور في الآيتين انما فهم من خصوص مادة سارعوا واستبقوا لا من كونهما صيغة أمر ولا خلاف في أن لفظ المسارعة والمسابقة والمبادرة والتعجيل والفور يقتضي ذلك وانما النزاع

في صيغة الأمر هل يقتضي الفور أم لا فيقتضي الآيتين معاً لدعواكم فلا يصح لكم
التمسك بهما قوله قلنا محمول على الأفضلية والا لما كان مسارعاً اي والجواب عن
الاستدلال بالآيتين أن الأمر بالمسارعة والمسابقة فيهما محمول على الافضلية
والا لم يكن المكلف مسارعاً ولا مسابقاً إذ المفهوم من المسارعة والمسابقة انما
هو المبادرة الى ما يجوز فيه التأخير قوله ما تقدم اي احتج القاضي ابو بكر
على ان مقتضى الامر احد شيئين اما المبادرة على الفور او العزم على الفعل في ثاني
ليكون بدلاً عنه بما تقدم في الواجب الموسع من ان حكم الفعل المامور به والعزم
عليه حكم خصال الكفارة والجواب قد تقدم هناك وهو ان القطع حاصل
بان ما ياتي به المكلف من الفعل انما هو لكونه مامورا به لا لانه احد الامرين
اللذين احدهما واجب ووجوب العزم في كل واجب من احكام الايمان لا لانه
بدل عن الواجب إذ لو كان بدلاً عنه لسقط الواجب به كما هو في حكم سائر
الابدال مع مبدلاتها قوله الامام الطلب متحقق اي احتج الامام يعني امام
الحرمين بان طلب الفعل المامور به من المكلف متحقق وجواز تاخيره عن اول
وقته مشكوك فيه لان صيغة الامر تدل على طلب الفعل فقط من غير اختصاص
بزمان دون زمان فاي فعل اتى به المكلف في اي جزء من اجزاء الوقت تصدق
عليه انه امتثل وقد تقدم بيان ذلك في الواجب الموسع ٥ المسألة الرابعة
قال رحمه الله تعالى اختار الامام والغزالي ان الامر بشيء معين ليس نهيا عن
ضده ولا يقتضيه عقلا وقال القاضي وهنا بعينه نهي عن ضده ثم قال يتضمنه
ثم اقتصر قوم وقال القاضي والنهي كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب
اقول اختلفوا في الامر بشيء واحد معين هل هو عين النهي عن جميع اضداده
ام لا وفي النهي عن شيء معين هل هو عين الامر بواحد من اضداده ام لا ٥ اما
النفسي فقد علمت في اول الباب ان الامر عندهم عبارة عن الطلب القائم بالنفس
واختلفوا في ذلك فاختار الامام امام الحرمين والغزالي ان الامر بشيء واحد معين

ليس هو عين النهي عن جميع اضداده ولا يقتضيه عقلاً وقال القاضي ابو بكر في اول
اقواله وتبعه عليه كثير من اصحابنا ان الامر بالشيء المعين هو عين النهي عن جميع
اضداده وطلب الفعل المعين بالامر هو طلب ترك جميع اضداده ٥ وقال
قوم من اصحابنا ان الامر بالشيء ليس هو عين النهي عن اضداده بل الامر بالشيء يتضمن
النهي عن جميع الاضداد ويقتضيه وهو قول القاضي ابي بكر في آخر اقواله واختاره
صاحب المحصول وصاحب الاحكام وهو المراد بقوله ثم قال يتضمنه اي
ثم قال القاضي ابو بكر في آخر مصنفاته الامر بالشيء يتضمن النهي عن جميع اضداده
لا انه عينه ٥ ثم اختلفوا في النهي عن الشيء المعين ايضا هل هو عين الامر بواحد من
اضداده ام لا فقصر قوم على القول بان الامر بالشيء نهي عن اضداده وسكتوا
عن طرده في النهي ولم يتعرضوا له بنفي ولا اثبات وهذا معنى قوله ثم اقتصر
قوم ٥ وقال القاضي ابو بكر في اول اقواله النهي عن شيء معين هو عين الامر
بواحد من اضداده وقال في آخر اقواله النهي عن شيء معين ليس هو عين الامر بواحد من
اضداده بل يتضمنه ويقتضيه وتبعه على كل واحد من القولين جماعة من اصحابنا
وهذا معنى قوله وقال القاضي والنهي كذلك فيهما اي في القولين اللذين قالهما في الامر
طرداً في النهي من غير فرق ٥ ومنهم من فصل بين امر الايجاب وامر الندب فخص
امر الايجاب بكونه نهياً عن جميع اضداده او مقتضياً لها على الخلاف المتقدم
لكون تلك الاضداد مانعة من فعل الواجب بخلاف المندوب ولهذا فان اضداد
المندوب من الافعال المباحة غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا تنزيه هذا تفصيل هذا
اصحابنا ٥ واما المعتزلة فقد علمت ايضا ان الامر ليس عندهم نفس صيغة
افعل وقد اتفقوا على ان نفس صيغة افعل لا تكون عين النهي التي هي صيغة لا تفعل
لانهما متغايران قطعاً ٥ وانما اختلفوا في ان الامر بالشيء من جهة المعنى هل هو عين
النهي عن واحد من اضداده ام لا فذهب القدماء من مشايخهم الى ان يتركه ومنعه وذهب
متاخروهم الى اثباته ومنهم من فصل فخص امر الايجاب دون الندب

كما يقدم من تنبيه ان قولنا الامر بشيء معين ليس نهيا عن جميع ضده ليست عبارة محررة
بل الاولى ان يقال الامر بشيء معين ليس نهيا عن جميع اضداده والنهي عن شيء معين
ليس امرا بواحد من اضداده كما ذكرناه لان السيد اذا قال لعبده اجلس في البيت فقد
نهاه عن الجلوس في السوق والشارع والحمام وكل موضع يضاد الجلوس في البيت
واذا قال لا تجلس في البيت فقد امره بواحد من انواع الجلوس اما في السوق او
في الشارع او الحمام او غيرها من المواضع التي تضاد الجلوس في البيت وان كان يحتمل
ان يريد بالضد مطلق الضد فيكون شاملا لجميع الاضداد لاكن العبارة التي ذكرناها
توقع الوهم للمذكور والمختار هو الاول والدليل عليه ما سنذكره اذ قال
رحمه الله تعالى لنا لو كان الامر نهيا عن الضد او يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف
عنه لانه مطلوب النهي ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بان
المراد الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه واجيب بان طلبهما في المستقبل
لو سلم فالكف واضح اقول لما قرر الخلاف الواقع في المسألة شرع
يذكر دليل المذهب الذي اختاره وقد احتج عليه بان قال لو كان الامر بالشيء
عين النهي عن ضده او يتضمنه لم يحصل الامر بدون تعقل شيئين تعقل الضد
وتعقل الكف عن الضد واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلان الامر بالشيء لا بد وان يكون متصورا لحقيقة ما يامر به لاستحالة الامر
بالشيء مع الذهول عن حقيقته فلو كان الامر بالشيء عين النهي عن ضده لو جاز ان لا
يتعقل الضد ولا لزم النهي عن الشيء مع عدم الشعور به وهو محال وان تعقل
الضد لانه مطلوب النهي فظهر ان الامر يستدعي تعقل شيئين تعقل الضد وتعقل
الكف عن الضد فاذا لا يحصل تعقل الامر بدون تعقل هذين الشيئين وكذلك
ايضا يقال على المذهب الثاني لو كان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده لكان
النهي عن الضد استحالة وجود الكل بدون وجود جزءه وكلما وجد النهي عن الضد
وجد تعقل الضد ووجد تعقل الكف عنه فيلزم كلما وجد الامر وجد تعقل

الكف عن

الكف عن الضد فلا يحصل ايضا تعقل الامر بدون تعقل هذين الشيئين واما بيان
بطلان اللازم فلانا نقطع بان الامر قد يطلب الفعل ويامر به عن تصور الضد وتصور
الكف عنه وللقايل ان يقول لا نسلم ان دلالة اللفظ تتوقف على الشعور
بل يحصل للعالم بالوضع عند الاطلاق سواء يشعر المتكلم بالمدلول وارادته ام لا
قوله واعترض بان المراد الضد العام اي واعترض على هذا الدليل بان المراد
بتعقل الضد تعقل الضد العام وهو الترك الشامل لترك كل ضد من الاضداد
وتعقله حاصل لا محالة وان جاز الذهول عن جزئياته الوجودية وانما قلنا ان
تعقل الضد العام حاصل لان المكلف ان كان على الفعل الذي امر به اي متلبسا به لم
يطلبه الامر لما فيه من تحصيل الحاصل وان لم يكن عليه فلا بد وان يكون متلبسا بغيره
فالامر يكون طالبا لترك ذلك الغير الذي المكلف متلبس به فالترك متعقل قطعا
واجيب عنه بان طلب الفعل من الامر انما هو في المستقبل فيجوز ذهول الامر حالة الامر
عن الترك ولو سلم عدم جواز الذهول عن تعقل الضد فالذهول عن الكف واضح فان
الكاف عند الامر يكون ذاهلا عن تعقله لكف عن فعل ضد للمامور به لا محالة قال
رحمه الله تعالى القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا
في صفات النفس او لا الثاني اما ان يتنافيا بانفسهما او لا فان كانا مثلين او ضدين لم
يجتمعا ولو كانا خلافين لجاز احدهما مع ضد الاخر لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر
مع الضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او تكليف بغير الممكن
واجيب ان اراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لانهما عنده فقد يتلازم الخلافان
فيستحيل ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الاخر كالظن والشك فانهما معا ضد العلم
وان اراد بترك ضده عين الفعل المامور به رجع النزاع لفظيا في تسميته تركا ثم
في تسميته نهيا ثم القائل ايضا السكون عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة
واجيب بما تقدم اقول احتج القاضي ابو بكر على قوله الاول وهو قوله ان الامر

الشيء عين النهي عن ضده بأنه لو لم يكن عينه لكان غيره ولو كان غيره لكان إما
مثلا له أو ضدا له أو خلافا له ولابد من بيان حصر الغيرين في الأقسام الثلاث
ورسم كل واحد منها، أما الحصر فلأن الغيرين إما أن يتساويا في صفات
النفس أو لا يتساويا، فإن كان الأول فهما المثلان وإن كان الثاني فإما أن
يتنافيا بأنفسهما بحيث يمتنع اجتماعهما في ذات واحدة أو لا يتنافيا، فإن كان
الأول فهما الضدان وإن كان الثاني فهما الخلافان، وأما رسم كل واحد منهما
أما المثلان فهما الشيئان المشتركان في تمام الماهية وجميع اللوازم والعوارض
بحيث يقوم كل واحد منهما مقام الآخر كبياضين وسوادين، وأما الضدان
فهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما ويكون بينهما غاية
الخلاف كالسواد والبياض، وأما الخلافان فهما الشيئان اللذان اختلفت
حقيقتهما وجاز اجتماعهما في ذات واحدة كالسواد والحركة، إذا عرفت هذا
فالأمر بالشيء لو لم يكن عين النهي عن ضده لكان غيره ولو كان غيره لكان إما مثلا
له أو ضدا له أو خلافا له والأقسام كلها باطلة لأنهما لو كانا مثلين أو ضدين
لم يجتمعا لكنهما قد اجتمعا فليسا بمثلين ولا ضدين، أما أن المثلين لا يجتمعان
فلأنهما لو اجتمعا فإما أن يمتاز أحدهما عن الآخر أو لا يمتاز عنه والأول باطل
لأن الامتياز إنما يكون بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض والكل باطل
لما تقدم من أن المثلين هما المتساويان في جميع ذلك فلو حصل الامتياز بشيء من ذلك
لم يكونا مثلين، وإذا تساويا في جميع ذلك فلا يحصل الامتياز بينهما بوجه والثاني
باطل لأنهما إذا اجتمعا ولم يحصل الامتياز بينهما صارا شيئا واحدا فيلزم وحدة الاثنين
وهو محال، فلهذا قال أصحابنا المثلان ضدان إذ الضدان هما اللذان يمتنع اجتماعهما
والمثلان كذلك، وأما أن الضدين لا يجتمعان فواضح ولو كانا خلافين لجاز كل واحد
منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لأن هذا حكم الخلافين كالعلم والإرادة فإنهما لما
كانا خلافين جاز أن يصدق كل واحد منهما مع ضد الآخر وأن يصدق مع خلافه

أما صدق كل واحد منهما مع ضد الآخر فلأنه يجوز صدق العلم بالشيء مع الكراهة
المضادة لإرادته ويجوز صدق إرادة الشيء مع الظن المضاد للعلم به، وذلك فيما
نحن فيه مستحيل لأن الأمر بالحركة خلاف النهي عن السكون على ما وقع به الفرض وضد
الحركة هو النهي عنها وضد النهي عن السكون هو الأمر به فيلزم اجتماع الأمر بالحركة
مع السكون لشيء واحد لكون الأمر بالسكون مضادا للنهي عنه هو خلاف الأمر
بالحركة على ما وقع به الفرض، ويلزم أيضا اجتماع النهي عن السكون مع النهي عن
الحركة لشيء واحد لأن النهي عن الحركة مضاد للأمر بها الذي هو خلاف النهي عن السكون
فيجتمعان كما وقع به الفرض وهو في ذلك جمع بين المتضادين وهو تكليف بغير الممكن وهو
محال، وهذا معنى قوله ويستحيل الأمر مع ضد النهي عن ضده وهو الأمر بضده
أي يستحيل الأمر بالحركة مع ضد النهي عن ضدها وهو الأمر بضدها الذي هو السكون
فيلزم اجتماع الأمر بالحركة والأمر بالسكون لشيء واحد وهو محال، وأما صدق
كل واحد منهما مع خلافه فلأنه يجوز صدق العلم بالشيء مع إرادته له وقد عرفت أنهما
خلافان، فإذا بطلت الأقسام كلها تعين أن يكون الأمر بالشيء عين النهي عن ضده
فعلى هذا يكون فعل الحركة هو عين ترك السكون وشغل الجوهر بحيز هو عين
تفريغه لغيره، وعين القرب من المشرق بالفعل الواحد هو عين البعد من المغرب، فطلب
أحدهما يكون بعينه هو طلب الآخر لاتحاد المطلوب، والجواب عنه بأن القاضي إما
أن يريد بطلب ترك الضد في قوله الأمر بالشيء طلب ترك ضده طلب الكف عن
الضد أو يريد به عين الفعل المأمور به، فإن أراد به طلب الكف عن الضد فليس
من الأقسام الثلاثة لأن الأمر بالشيء والنهي عن ضده خلافان ويمنع عند ذلك
أنه يلزم من كونهما خلافين جواز صدق أحدهما مع ضد الآخر وبدون خلافه
إنما يمتنع صدق أحدهما مع ضد الآخر فلأن الخلافين المتلازمين من المتساويين كالمتضايفين
يستحيل صدق كل واحد منهما مع ضد الآخر كالأبوة والبنوة فإنهما خلافان
ويستحيل صدق الأبوة مع ضد البنوة التي هو عدمها إذ لا

يتحقق البنوة مع عدم الابوة ٥ وكذلك كل خلافين متلازمين متساويين
كالانسان والناطق فانه يستحيل صدق احدهما مع ضد الآخر ٥ اما متنوصلا
كل واحد من الخلافين مع خلافه فلانه قد يكون كل واحد منهما ضد الآخر فيستحيل
اجتماعهما كما في الظن والشك فانهما خلافان وكل واحد منهما ضد الآخر العلم من
حيث ان العلم يمنع من احتمال النقيض ومما لا يمتنع منه فالظن ضد العلم المضاد
للشك والشك ضد العلم المضاد للظن فلا يمكن اجتماع الظن والشك مع كونهما
خلافين لان الظن قد وجدت فيه الراجحية وعدم التساوي والشك قد وجد فيه
التساوي وعدمت الراجحية فلو اجتمع الظن والشك لاجتمع وجود الراجحية وعدمها
ووجود التساوي وعدمه وهو محال فلا يجتمع الظن والشك وهما خلافان ٥ وان
اراد بترك ضد الفعل المامور به ضد الفعل المامور به رجع النزاع معه لفظيا فننازعه
في موضعين ٥ احدهما في تسمية غير الفعل المامور تركا للضد فانه مخالف
للغة والاصطلاح وثانيهما في تسمية طلب ترك ذلك الضد نهيا فانه ايضا مخالف
للغة والاصطلاح لا يقال الاصطلاح لا مشاحة حينئذ لانا نقول الاصطلاح
الذي لا مشاحة فيه هو الذي يكون مناسبا لما جرت العادة ان يصطلح على
مثله ٥ واما ههنا فليس مناسبا لما جرت به العادة لان ما ذكره يصير
شبه اللعب كقول القائل اخوك ابن اخت خالتك وعمك ابن ام ابيك ومثل ذلك
لا ينبغي ان يصطلح على مثله ٥ قوله القاضي ايضا السكون عين ترك الحركة ٥ اي
احتج القاضي ابو بكر ايضا بدليل ثان على ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده بان
السكون عين ترك الحركة من حيث انه لا يتحقق المغايرة بين مطلوبيهما فطلب السكون الذي ترك
هو الامر عين ترك الحركة الذي هو النهي وهو المطلوب ٥ والجواب عنه انا
لا نسلم ان السكون عين ترك الحركة ولا نسلم انه لا مغايرة بين مطلوبيهما بل هما
خلافان متلازمان متساويان ٥ وقد عرفت فيما تقدم ان

الخلافين المتلازمين يستحيل انفكاك احدهما عن الآخر ولما استحال انفكاك احدهما
عن الآخر توهم من لم يمعن النظر ان احدهما عين الآخر وليس كذلك بل هما متغايران على
ما ذكرناه ٥ قال رحمه الله النفي امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ق
ولا يذم الا على فعل وهو الكف او الضد فيستلزم النهي ٥ واجيب بانه مبني على انه
من معقوله لا بدليل خارجي ولئن سلم فالذم على انه لم يفعل لا على فعل ولئن سلم فالنهي طلب كف
عن فعل لا عن كف [illegible] الاول [illegible] وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر وهو باطل قطعا
قالوا الايجاب الواجب [illegible] ترك ضده وهو الكف عن ضده او نفيه فيكون مطلوبا وهو
معنى النهي وقد تقدم ٥ اقول احتج القائلون بان الامر بالشيء ليس عين النهي عن
ضده لكن لا يتضمنه ويتضمنه من وجهين الاول ٥ قالوا امر الايجاب طلب فعل يذم
على تركه اتفاقا والذم لا يكون الا على فعل يفعله المكلف فذلك الفعل الذي يذم عليه
منحصر في شيئين احدهما فعل الكف عن المامور به وثانيهما فعل ضد المامور به
وعلى كلا التقديرين فاي فعل من هذين الفعلين كان المكلف مذموما عليه فهو
منهي عنه [illegible] بدليل ان كل فعل يذم عليه المكلف فهو منهي عنه قطعا فيستلزم
امر الايجاب النهي وهو المطلوب ٥ وهذا الذي اراده المصنف بقوله امر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل وهو الكف او الضد فيستلزم
النهي ٥ والجواب عنه من ثلثة اوجه اولها ان الدليل الذي ذكرتموه مبني على ان
الذم على الترك من معقول امر الايجاب لان الذم ثابت بدليل خارجي اي من جهة
الشرع وهو ممنوع لان النزاع ما وقع الا فيه فيكون ما ذكرتموه استدلالا بما هو
مبني على صحة المطلوب والمطلوب لا يصح الا بالدليل فيتوقف صحة كل واحد منهما
على صحة الآخر وهو دور محال ٥ واذا ثبت ذلك فالحق ان الذم انما هو من جهة
الشرع لا انه من معقول امر الايجاب حتى انه لو فقد عدم ورود امر الشرع بالذم
لم يذم المكلف واذا كان كذلك استحال ان يكون الذم من معقول الامر ٥ وهذا
هو الذي اراده المصنف بقوله ٥ واجيب بانه مبني على انه من معقوله لا بدليل

خارجي وثانيها انا وان سلمنا ان الذم في معقول فعل الامر مطلقا فلا نسلم انه هو على
ترك الكف لم يفعل الفعل المامور به لا على انه فعل فعلا هو الكف عن المامور به
او فعل فعلا هو ضد الفعل المامور به وهذا هو الذي اراده المصنف بقوله وان
سلم فالذم على انه لم يفعل لا على انه فعل وثالثها انا وان سلمنا ان الذم لا يكون الا
بفعل وان الفعل المذموم عليه منهيا عنه فذلك الفعل الذي يذم عليه اما فعل
الكف عن المامور به او فعل ضد المامور به كما ذكرتموه لا كل [illegible] لا يجوز ان يكون الفعل
المنهي عنه فعل الضد لان فعل المباحات ضد فعل العبادات الواجبات والمندوبات
فلو كان فعل الضد منهيا عنه للزم ان تكون المباحات المضادة للعبادات من
الواجبات والمندوبات منهيا عنها اما نهي تحريم ان كانت العبادات واجبة او
نهي كراهة ان كانت العبادات مندوبا اليها فيخرج المباح عن كونه مباحا وهو
باطل بالاتفاق من الخصم واذا بطل ان يكون الذم على فعل الضد تعين ان يكون على فعل
الكف عن المامور به اذ لا واسطة بينهما واذا ثبت ان الذم انما هو على فعل الكف
عن المامور به استحال ان يكون الكف منهيا عنه فلا يستلزم امر الايجاب النهي وهو
المطلوب وبيان استحالة كون فعل الكف منهيا عنه ان النهي طلب كف عن فعل يذم
على تركه فلو كان الكف عن المامور به منهيا عنه للزم ان يكون النهي عنه طلب كف عن
كف لان النهي طلب كف عن فعل يذم على تركه والمنهي عنه ايضا كف عن فعل المامور
به فالمنهي عنه الذي هو الكف عن المامور به قد طلب الكف عنه بالنهي فيلزم ان يقتضي
طلب الكف عن المنهي عنه الذي هو الكف عن المامور به فلو كان امر الايجاب يتضمن
النهي للزم تصور الكف الذي هو حقيقة النهي عن الكف عن فعل المامور به الذي
هو حقيقة المنهي عنه لانه لا بد في وجود النهي بدون تصور حقيقة النهي وحقيقة
المنهي عنه وذلك يؤدي الى تصور الكف عن الكف في كل امر من الاوامر وهو باطل
قطعا فالامر بالشيء ليس يتضمن النهي عن ضده ولا يقتضيه وهو المطلوب الدليل
الثاني على ان الامر يتضمن النهي وليس عينه قالوا لا يتم الواجب الا بترك ضده وما لا يتم

الواجب الا به فهو واجب فترك ضده واجب والترك هو فعل الكف عن الضد فيكون فعل الكف
عن الضد مطلوبا للامر وطلب الكف عن الضد هو معنى النهي فالامر يتضمن النهي وهذا
هو الذي اراده بقوله قالوا لا يتم الواجب الا بترك ضده وهو الكف عن ضده فيكون
مطلوبا وهو معنى النهي قوله وقد تقدم الجواب عنه في هذه المسالة التي هي مسالة
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما الذي تقدم في هذه المسالة فامران
احدهما [illegible] الاول من الاجوبة الثلاثة التي اجاب بها عن الدليل الذي قبل هذا
وهو كون هذا الدليل ايضا مبنيا على ان النهي من معقول الامر وقد تقدم انه باطل
وثانيهما الجواب الثالث عن الدليل قبله ايضا وهو يلزم منه تصور الكف عن الكف في
كل امر وقد تقدم انه باطل ايضا واما الذي تقدم في مسالة ما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فقد تقرر هناك انه لا يجب بايجاب المامور به في جميع ما لا يتم الواجب
الا به الا الشرط فقط والنهي ليس شرطا للامر لان الشرط خارج عن المشروط والنهي
ليس خارجا عنه على ما هو مذهب الخصم فلا يكون شرطا قال رحمه الله تعالى
الطاردون متمسكا القاضي المتقدمان وايضا النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد
فيكون امرا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط وبالعكس وهو
باطل قطعا وبان لا مباح وبان النهي طلب الكف لا الضد المراد فان قلتم فالكف فعل
فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ولزم ان يكون النهي نوعا من الامر ومن ثم قيل الامر
طلب فعل لا كف اقول احتج القايلون بان النهي عن الشيء عين الامر بواحد من
اضداده [illegible] ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده من ثلثة اوجه الاول والثاني منها
الدليلان المتقدمان اللذان تمسك بهما القاضي ابو بكر في قوله الاول احدهما لو لم يكن النهي
عن الشيء عين الامر بضد من اضداده لكان اما مثلا له او ضدا له او خلافا له ويسوق الى
لغره وثانيهما ان الحركة عين ترك السكون من حيث ان مطلوبهما واحد فالنهي عن الحركة
هو طلب السكون الذي هو الامر وقد تقدم تسيط هذين الدليلين وتقدم الجواب عنهما
الثالث لو ان النهي طلب ترك فعل وترك ذلك الفعل هو فعل ضده فيكون النهي عن
الشيء امرا بضده وهو المطلوب قلنا الجواب عنه من ثلثة اوجه الاول انه

لا

و كونه

متمسك

يلزم منه أن يكون الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط المنهي عنه وبالعكس وهو أن
يكون اللواط واجبا من حيث أنه ترك الزنى المنهي عنه وهو باطل قطعا الثاني أنه
ما من مباح إلا وهو ضد لحرام منهي عنه فيلزم أن يكون المباح مأمورا به ولا يكون في فعل
الشرع مباح كما قاله الكعبي وقد تقدم إبطال ذلك الثالث أن النهي طلب الكف عن
فعل معين وطلب الكف عن ذلك الفعل المعين لا يقتضي فعل ضد معين من أضداده حتى
يلزم أن يكون النهي عن الفعل المعين أمرا بذلك الضد المعين المراد [illegible] إذا كان
النهي هو طلب الكف والكف فعل ويكون النهي عنه لغيرنا بالكف عنه قلنا فحينئذ يرجع
النزاع لفظيا في تسمية الكف نهيا تارة وأمرا أخرى ولزم أن يكون النهي نوعا من
الأمر ومن ثم قيل في تعريف الأمر هو طلب فعل لا كف أي من أجل أن النهي عند
المصنف طلب الكف عن الفعل قال في صدر الباب في تعريف الأمر هو طلب فعل
لا كف فزيادة هذا القدر الأخير أعني قوله لا كف حذرا عن أن يكون الكف نوعا من الفرد
قال رحمه الله تعالى الطارد عن في التضمن لا يتم المطلوب بالنهي إلا بأحد أضداده
كالأمر وأجيب بالإلزام القطعي وبأن لا مباح أقول احتج القائلون بأن النهي
عن الشيء يتضمن الأمر بواحد من أضداده كما أن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن جميع
أضداده بأن قالوا لا يتم المطلوب بالنهي وهو الكف عن الفعل المنهي عنه إلا بالتلبس
بضد من أضداده فالنهي عنه يتضمن الأمر بواحد من أضداده كما أن المطلوب بالأمر
وهو الفعل لا يتم إلا بترك ضده والأمر به يتضمن النهي عن ضده وأجيب عنه من
وجهين الأول أنه يلزم منه الإلزام القطعي وهو لزوم كون الزنى واجبا من حيث هو الإلزام
ترك اللواط المنهي عنه وبالعكس وهو باطل قطعا الثاني أنه يلزم منه نفي
المباح بالكلية إذ ما من مباح إلا وهو ضد حرام كما تقدم قال رحمه الله
تعالى والفارق من الطرد أما لأن النهي طلب نفي وأما للإلزام القطعي وأما لأن
أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهي طلب
كف عن فعل فلم يستلزم الأمر لأنه طلب فعل لا كف وأما لإبطال المباح أقول
احتج الفارق من الطرد وهو الذي اقتصر على القول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده

أو يتضمنه ولم يقل أن النهي عن الشيء أمر بضده أو يتضمنه إنما فرق من الطرد لأحد أربعة
أمور الأول أن النهي طلب نفي الفعل ونفي الفعل أعم من فعل ضده والأعم لا يستلزم
الأخص بخلاف الأمر فإنه طلب الفعل وطلب الشيء أخص من عدم فعل ضده والأخص
يستلزم الأعم الثاني الإلزام القطعي وهو لزوم كون الزنا واجبا من حيث هو
ترك اللواط وبالعكس كما تقدم الثالث أن أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك
والترك عند هذا القائل فعل والفعل المذموم عليه يكون منهيا عنه فأمر الإيجاب يستلزم
النهي عن ضده والنهي طلب فعل عن كف فلم يستلزم الأمر فإن الأمر طلب فعل لا
كف الرابع أنه يؤدي إلى إبطال المباح بالكلية وقد تقدم قال رحمه الله تعالى
والمخصص الوجوب للأمرين الأخيرين أقول احتج من خصص أمر الإيجاب بكونه به
نهيا عن ضده دون أمر الندب بالأمرين الأخيرين من الأدلة المتقدمة أحدهما أن أمر
الإيجاب يستلزم الذم على الترك إلى آخره وثانيهما أن مطلق الأمر لو استلزم
النهي عن الضد لأدى إلى إبطال المباح بالكلية فخص الأمر الإيجاب بكونه نهيا عن
أضداده لكون تلك الأضداد مانعة من فعل الواجبات بخلاف أمر الندب قال
المسألة الخامسة قال رحمه الله تعالى الامتثال بالإتيان بالمأمور به على وجهه يحقق الاتفاق
[illegible] الإجزاء إسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه لنا لو لم
يستلزمه لم يعلم امتثال وأيضا فإن القضاء استدراك لما فات من الأداء فيكون
تحصيلا للحاصل قيل لو كان لكان المصلي بظن الطهارة آثما أو ساقطا عنه القضاء
إذا تبين الحدث وأجيب بسقوط الخلاف وبأن الواجب مثله بأمر آخر عند
التبين [illegible] بالحج الفاسدة وأتمه أقول الإجزاء في عرف المتشرعة يفسر
بتفسيرين أحدهما الامتثال للفعل المأمور به إذا أتى به المكلف على الوجه الذي أمر به
فيقال الإجزاء الفعل وخرج عن عهدة الأمر وثانيهما إسقاط القضاء فيقال الإجزاء
الفعل إذا أسقط عنه القضاء فإن فسرنا الإجزاء بالمعنى الأول فالإتيان
بالفعل المأمور به على الوجه الذي أمر به محقق الإجزاء يكون بمعنى الامتثال [illegible]

عن العهدة بالاتفاق ٥ وإذا كان الاتيان بالمأمور به على وجهه يحقق ان الاجزاء
بمعنى الامتثال بالاتفاق فلا وجه لمن استدرك من اصحابنا على ان الاتيان بالمأمور به يكون
امتثالا وخروجا عن العهدة كامام الحرمين وصاحب المحصول وغيرهما فانه
استدلال على محل الوفاق ٥ وان فسرنا الاجزاء بالمعنى الثاني وهو الذي اراده المصنف
بقوله وقيل اسقاط القضاء فالاتيان بالمأمور به لا يحقق ان الاجزاء بمعنى سقوط
القضاء وهل يستلزمه او لا يستلزمه اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور الى انه
يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزم الاتيان بالمأمور به سقوط القضاء
اذ لا يمتنع وجوب القضاء مع الاتيان بالمأمور به على وجهه صرح بذلك في عمده
فان قيل تفسير الاجزاء بمعنى سقوط القضاء باطل ٥ والدليل على بطلانه من وجهين سقوط
الاول ان الشارع لو امر المكلف بالصلاة مع الطهارة فأتى بها من غير طهارة ثم
مات عقيب الصلاة فانه قد سقط عنه القضاء وليس فعله مجزيا عنه بالاتفاق
وهذا السؤال لابي الحسين البصري ٥ الثاني تعليل سقوط القضاء بكون الفعل الاول لم
يكن مجزيا والعلة لا بد وان تكون مغايرة للمعلول قطعا ٥ وهذا السؤال لصاحب
المحصول ٥ قلنا الجواب عن الاول ان ما ذكره انما يلزم ان لو كان الاجزاء هو نفس
سقوط القضاء مطلقا ونحن لا نقول كذلك بل الذي نقوله ان الاجزاء الفعل هو
سقوط القضاء في حق من يتاتى في حقه وجوب القضاء والميت لا يتصور في حقه
ذلك ٥ والجواب عن الثاني ان علة وجوب القضاء ليس هي عدم الاجزاء بل هي
استدراك ما فات من مصلحة اصل العبادة او صفتها او مصلحة ما انعقد بسبب
وجوبه ولم يجب لمانع والحق ما ذهب اليه الجمهور من ان الاتيان بالمأمور به يستلزم
سقوط القضاء والدليل عليه من وجهين الاول انه لو لم يستلزمه لم يعلم
امتثال ابدا لكنه قد علم الامتثال بالاتفاق فدل على ان الاتيان بالمأمور به يستلزم
سقوط القضاء وهذا معنى قوله لنا لو لم يستلزمه لم يعلم امتثال ٥ الثاني
ان القضاء انما هو استدراك لما فات من مصلحة الاداء ولم يفت من الاداء شيء

إذ التقدير

إذ التقدير انه اتى بفعل ما امر به على الوجه الذي امر به من غير خلل والتصرف
القضاء عليه يكون استدراكا لما قد حصل فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال ٥ وهذا
معنى قوله وايضا فان القضاء استدراك ٥ قوله قالوا لو كان لكان المصلي بظن
الطهارة اثما ٥ اي احتج القاضي عبد الجبار ومن تبعه على ان الاتيان بالمأمور به على وجهه
لا يستلزم سقوط القضاء بان قالوا لو كان الاتيان بالمأمور به مسقطا للقضاء
لكان من صلى وهو يظن انه متطهر ولو لم يكن متطهرا اما اثما او ساقطا عنه اذا تبين
انه كان محدثا ٥ بيان ذلك ان المكلف مامور بالصلاة مع الطهارة بالاجماع فان
كان مامورا بالصلاة مع الطهارة حقيقة فهو عاص اثم بصلاته حيث لم يكن متطهرا
وان كان مامورا بالصلاة على حسب حاله فقد اتى بها على الوجه الذي يلزمه فيكون
القضاء ساقطا عنه لانه لا اثم ولا يسقط عنه القضاء بالاجماع ٥ والجواب عنه
من وجهين الاول انا لا نسلم الاجماع على ان القضاء لا يسقط عنه فان الخلاف موجود
في ذلك اذ لنا قول ان القضاء يسقط عنه اذا اتى بالمأمور به على الوجه الذي امر به ويتبين
انه كان محدثا ٥ الثاني وان سلمنا الاجماع على ان القضاء لا يسقط عنه لكن الواجب
انا هو على مثل ما اتى به اولا وذلك المثل ليس هو بالفعل الاول الذي هو محل النزاع بل هو بامر
جديد كقضاء الفعل الحديث ونحن لا ننكر قدوم الغير يقتضي ايجاب مثل ما اتى به اولا
قوله واتمام الحج الفاسد واضح ٥ هو جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول لو
كان الاتيان بالمأمور به على الوجه الذي امر به يستلزم سقوط القضاء لما وجب
اتمام الحج الفاسد لان المكلف مامور بان يمضي على الحج الفاسد ويأتي به على حسب
حاله مع ان القضاء غير ساقط عنه ٥ قلنا وجوب اتمام الحج الفاسد
ووجوب القضاء به واضح في كل واحد منهما بامر ٥ المسالة السادسة قال
للاباحة رحمه الله تعالى صيغة الامر بعد الحظر على الاباحة على الاكثر لنا غلبتها شرعا واذا
حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة قالوا لو كان مانعا لمنع من التصريح واجيب بان التصريح
قد يكون بخلاف الظاهر ٥ اقول الفرق بين ورود الامر ابتداء وبعد

الحظر لان الوجود والعدم بالنسبة الى الفعل متساويان والامر يرجح
طرف الوجود والنهي يرجح طرف العدم فاذا ورد الامر ابتداء فقد ورد
حالة استواء النقيضين فهو مرجح لطرف الوجود كمرجح ورد على الحر كفتي
ميزان فرجحها على الاخرى واذا ورد بعد الحظر فقد ورد وطرف العدم
راجح بالنهي فيحصل هو في طرف الوجود فيرجحان الى التساوي كرطل وضع
في كفة ميزان بعد ان وضع رطل اخر في الكفة الاخرى فيحصل التساوي ضرورة
لذا فتمسك القايلون بان الامر للوجوب اختلفوا في صيغة الامر الواردة
بعد الحظر هل يكون للاباحة او يكون الحظر السابق عليها مما ينافي لعلها على
ما كانت عليه من الوجوب او تكون للوجوب على ما كانت عليه ولا اثر للحظر
السابق فذهب اكثر الفقهاء الى انها للاباحة وهو اختيار المصنف ولكثير
من المحققين من اصحابنا وغيرهم وذهبت المعتزلة الى انها للوجوب ولا اثر
للحظر السابق وهو اختيار صاحب المحصول واتباعه وتوقف امام الحرمين
وغيره في ذلك والمختار انها للاباحة والدليل عليه ان غالب صيغ الامر
الواردة في الشريعة بعد الحظر للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
فاذا قضيتم الصلاة فانتشروا فاذا طعمتم فانتشروا فاتوهن من
حيث امركم الله وكقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم
الاضاحي فادخروا وقد وردت ايضا بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا وكقوله عليه السلام للحايض اذا ادبرت
حيضتك فاغتسلي وصلي لكن لما كان ورودها بعد الحظر للاباحة
والكثير لسان الشرع كان جعلها للاول اولى قوله قالوا لو كان ما هي اي
القايلون بانها بعد الحظر للوجوب ولا تاثير للحظر السابق عليها بان قالوا
صيغة الامر قبل الحظر للوجوب فسبق الحظر عليها لا يكون مما ينافي الوجوب

الذي كانت عليه اذ لو كان منافيا من الوجوب لامتنع التصريح به بعد الحظر
لكنه لا يمتنع اذ يصح من الشارع بالاجماع ان يقول اوجبت عليك الفعل الفلاني
بعد ان كان محرما عليك واجيب عنه بان التصريح قد يكون بغير الظاهر والظاهر
انها للاباحة وان جاز التصريح بغيرها لما ذكرناه من غلبة ورودها بعد الحظر
للاباحة في لسان الشرع تنبيه القايلون بان الامر بعد الحظر للاباحة
اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب هل هو للتحريم او للاباحة فمنهم من
طرد قاعدته وقال انه للاباحة ومنهم من خالف قاعدته وحمله على ما كان عليه من
التحريم وفرق بين الامر والنهي من وجهين الاول ان الامر يعتمد المصالح والنهي
يعتمد المفاسد وعناية الشرع والعقلاء بدرء المفاسد اشد واتم من عنايتهم
بتحصيل المصالح واذا كان كذلك فلا يلزم من حمل الامر عقيب الحظر على الاباحة حمل
النهي عقيب الوجوب على الاباحة الثاني انا اذا رجحنا طرف النهي كان على وفق
الاصل لان الاصل عدم الفعل وهو مقتضى النهي واذا رجحنا طرف الوجوب كان
على خلاف الاصل لان مقتضى الامر الفعل والاصل عدم الفعل المسالة
السابعة قال رحمه الله تعالى القضاء بامر جديد وبعض الفقهاء بالاول قالوا لو
وجب به لاقتضاه وصم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه
لكان اداء ولكانا سواء قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر في السقوط
اقول اذا وردت امر الشرع بعبادة فاما ان يكون مقيدة بوقت معين او مطلقة
فان كانت مقيدة بوقت معين فلم تفعل في وقتها المعين لعذر او لغير عذر او
فعلت فيه لكن على وجه خلل فالقضاء واجب بعد خروج الوقت المعين بالاجماع
واختلفوا في وجوب القضاء بعد وقتها المعين هل هو بامر جديد او بالامر
الاول فذهب جمهور المحققين من اصحابنا والمعتزلة الى انه بامر جديد
وذهب الحنابلة وبعض الفقهاء الى انه بالاول وذهب ابو زيد الى ان الاتيان
واجب بقياس الشرع وان كانت العبادة مطلقة غير مقيدة بوقت معين

هو ابو زيد الدبوسي الحنفي رحمه الله تعالى

فمن قال ان الامر المطلق على الفور اختلفوا فيما اذا وقع الاخلال بتلك
العبادة في اول وقت الامكان هل يجب قضاؤها بامر جديد او بالامر الاول
والحق انه مهما كان الامر بالعبادة مقيدا بوقت معين فالقضاء بعده لا
يكون الا بامر جديد وقد احتج المصنف عليه من ثلثة اوجه الاول انه لو
وجب القضاء بالامر الاول لكان الامر الاول مقتضيا للقضاء لكن لا يقتضيه
لانه اذا قال صم يوم الخميس فلا يقتضي ايقاع الصوم في يوم غير من
الجمعة او غيرها اذ لا اشعار للامر بذلك من جهة اللغة ولا من جهة العرف
وما لا اشعار للامر به فلا يكون من مقتضياته وكذا لو قال له صل عند
الزوال فانه لا يقتضي ايقاع الصلاة بعده اذ لا اشعار للامر به وهذا معنى
قوله لنا لو وجب به لاقتضاه الثاني ان القضاء لو وجب بالامر الاول لكان
متناولا للوقت الذي يقضي الفعل فيه فيكون اداء لا قضاء لكونه فعلا في وقته
الذي امر بفعله فيه وهذا معنى قوله وايضا لو اقتضاه لكان اداء الثالث
ان القضاء لو كان بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له بعد خروج وقته المعين بالامر
كما انه يقتضيه فيه فيكون ايقاعه في وقته المعين له مساويا لايقاعه في [illegible]
من الاوقات فلا يكون في تقييد الامر باحد الوقتين دون الآخر فائدة وهو باطل
قطعا وهذا معنى قوله ولكانا سواء قال رحمه الله تعالى قالوا الزمان
ظرف فاختلاله لا يؤثر في السقوط قلنا بان الكلام في مقيد لو قدم لم يصح
قالوا كاجل الدين قلنا بالمنع وما تقدم قالوا فيكون اداء قلنا سمي قضاء لانه
يجب استدراكا لما فات اقول احتج القائلون بان القضاء واجب
بالامر الاول من ثلثة اوجه الاول قالوا ان الامر انما يدل على طلب الفعل
غير انه هو مقتضاه والزمان لا دلالة له على طلبه وانما هو ظرف للفعل
المامور به فهو من ضروراته لانه مطلوب بالامر وما هو

١٨

من ضرورات الفعل فاختلاله لا يؤثر في سقوط مقتضى الامر الذي هو الفعل
قلنا هذا مردود لان الكلام انما هو مفروض في امر مقيد بوقت معين لو قدم
الفعل عليه لم يصح الثاني قالوا العبادة حق لله تعالى والوقت المقدر كالاجل لها لعله تاخير
ففوات اجلها لا يوجب سقوطها كما ان اجل الدين في دين الادمي لا يوجب سقوطه
بفواته ولانه لو سقط وجوب الفعل بفوات الوقت لسقط الاثم عن المكلف لانه من
احكام الوجوب الفعل ولان الاصل بقاء الوجوب فالقول بالسقوط بفوات
الاجل على خلاف مقتضى الاصل قلنا هذا مردود من وجهين الاول انا نمنع كون
الوقت اجلا للفعل المامور به كالدين اذ الاجل عبارة عن مهلة تاخير المطالبة
بالواجب من اوله الى الغرم ولا يجب عليه الاداء في وقت تلك المهلة وانما يجب عليه
بمضيها ولا ياثم بالتاخير وليس الوقت المقدر للصلاة كذلك فانه لا يجب فيه
الاداء وياثم اذا مضى ولم يات بالعبادة فيه الثاني انه مردود بما تقدم من لبث
ان تقديم الصلاة لا يصح قبل وقتها بخلاف اداء الدين فانه يصح تعجيله قبل وقته الثالث
من ادلتهم قالوا لو كان القضاء واجبا بامر جديد لكان اداء كما في الامر الاول
[illegible] تسميته قضاء معنى قلنا انما سمي قضاء لانه وجب استدراكا لما فات
من مصلحة الفعل المامور به او مصلحة صفته كما تقدم المسالة الثامنة
قال رحمه الله تعالى الامر بالامر بالشي ليس امرا بالشي لنا لو كان مر عبدك
بكذا تعديا ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل قالوا فهمنا ذلك من امر الله تعالى
رسوله صلى الله عليه وسلم ومن قول الملك للوزير قل لفلان افعل قلنا للعلم
بانه مبلغ اقول اختلفوا في الامر بالشي ليس امرا بذلك الشي ام لا بالامر
كما لو قال السيد لعبده سالم قل لغانم ادخل الدار فذهب الجمهور الى انه ليس
امرا بالدخول وذهب قوم الى انه يكون امرا به والمختار ما ذهب اليه الجمهور
والدليل عليه من وجهين الاول انه لو كان امرا لكان قول

القايل لغيره مر عبدك بكذا امر العبد غيره فيكون تعديا لا لكن لا يعد ذلك
تعديا بالاتفاق د الثاني انه لو كان امرا به لكان قول السيد لعبده سالم مر غانما
بكذا ابتداء نقض قوله لغانم لا تفعل ما امرك به ولا تطعه فيه لكن لا يعد ذلك تناقضا
بالاتفاق د قوله قالوا اي احتج الخصم بان قال قد فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله
بان يامرنا بقوله قل اطيعوا الله الاية د وكقوله تعالى قل د وكقوله وقل اعملوا
وكقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني د ولا اخلاف انا مامورون في جميع ذلك بامر
الله تعالى وكذا لو قال الملك لوزيره قل للرعية افعلوا كذا فانه يفهم منه
ان الملك هو الذي امرهم بذلك الامر فيقولون امرنا الملك بكذا ولا يقولون امرنا الوزير
قلنا انما فهم ذلك بدليل اخر خارج عن محل النزاع وهو العلم الحاصل لنا بان الرسول
عليه الصلاة والسلام مبلغ عن الله تعالى وان الوزير مبلغ عن الملك لا ان الامر بالامر
بالشيء امر به د المسالة التاسعة د قال رحمه الله تعالى اذا امر بفعل مطلق
فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية د لنا ان الماهية يستحيل
وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا جزئيا وهو محال
قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب د قلنا يستحيل بما ذكرنا
اقول اذا امر بفعل من الافعال امرا مطلقا غير مقيد في اللفظ بقيد خاص فهل
المطلوب بالامر الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية في الخارج او الماهية الكلية
المشتركة بين جزئياتها د فذهب المصنف واكثر المحققين الى ان المطلوب الفعل
الجزئي الممكن المطابق للماهية في الخارج كما لو قال السيد لعبده بع هذا الثوب
فليس مراده الماهية الكلية المشتركة بين البيع بثمن المثل وبين البيع بانقص من ثمن
المثل وبين البيع بازيد منه بل مطلوبه البيع الجزئي الذي يمكن وجوده في الخارج
وذهب صاحب المحصول وغيره الى ان المطلوب هو الماهية الكلية المشتركة
واما الجزئيات فلا ملزومة مطلوبة د والحق ما ذهب اليه المصنف والدليل عليه
ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان وكل ما يستحيل

وجوده في الاعيان يستحيل طلبه والا للزم التكليف بالمحال وهو غير جائز وانما
قلنا انه يستحيل وجود الماهية الكلية في الاعيان لانها لو وجدت في الاعيان
لكانت ذاتا واحدة متشخصة موجودة في جميع جزئياتها فتتعدد بتعدد تلك
الجزئيات فيلزم ان يكون الشيء الواحد كليا جزئيا معا وهو محال فتعين ان
المطلوب بالامر الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية لا الماهية المشتركة د ولا
لا يقال لا نسلم ان كون الشيء الواحد كليا جزئيا محال فان الجنس الوسط كذلك
اذ هو كلي باعتبار ما تحته وجزئي باعتبار ما فوقه وقد وقع الاعتباران معا د
قوله قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد د اي احتج صاحب المحصول واتباعه
على ان المطلوب هو الماهية الكلية المشتركة بان قالوا المطلوب بالامر مطلق والجزئي
مقيد ولا دلالة للمطلق على المقيد واذا كان لا دلالة له عليه فالقدر المشترك بين جميع
الجزئيات المقيدة هو المطلوب د قلنا يستحيل الامر بالماهية المطلقة بما
ذكرناه من انها لا وجود لها في الاعيان فيلزم ان يكون الشيء الواحد كليا جزئيا
كما تقدم د واعلم ان صاحب المحصول لم يذكر هذا الدليل كما ذكره المصنف بل قال
الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشيء من جزئياتها كقوله بع هذا الثوب فلا
يكون امرا ببيعه بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لان هذين النوعين يشتركان في
مسمى البيع ويتميز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوص كونه واقعا بالغبن وبثمن المثل
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع الذي هو جهة
الاشتراك لا يكون امرا بما به يمتاز كل واحد من النوعين عن الاخر لا بالذات ولا بالا
واذا كان كذلك فالامر بالجنس لا يكون البتة امرا بشيء من انواعه د بل اذا دلت القرينة
على الرضى ببعض الانواع حمل اللفظ عليه د وكذا لا يملك الوكيل بالبيع المطلق لا
يملك البيع بغبن فاحش وان كان يملك البيع بثمن المثل لقيام القرينة على الرضى بسبب
العرف د قال صاحب الاحكام وهذا الذي قاله غير صحيح لان ما به الاشتراك
بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الاعيان والا كان موجودا في جزئياته

ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال
أو هذا الافساد هو الذي افسد به المصنف دليله المتقدم في المسألة العاشرة
قال رحمه الله تعالى الأمران المتعاقبان متماثلين ولا مانع عادة من التكرار من
تعريف أو غيره والثاني غير معطوف مثل صل ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما وقيل
تاكيد وقيل بالوقف الأول فايدة التاسيس اظهر وكان أولى الثاني كثير في التاكيد
ويلزم من العمل مخالفة براءة الذمة وفي المعطوف العمل أرجح فان رجح التاكيد
بعادي قدم الأرجح والا فالوقف أقول الأمران المتعاقبان
اما أن يكونا مختلفين أو متماثلين فان كانا مختلفين فلا خلاف في اقتضائهما
المامورين على اختلاف المذاهب من الوجوب والندب وغيرهما سوا كان الثاني
معطوفا على الأول كقوله صم وصل او غير معطوف عليه كقوله صم صل وسواء
أمكن الجمع بينهما أو لم يمكن اما عقلا كالصلوة في مكانين أو سمعا كالصلاة
وأداء الزكاة وان كانا متماثلين فاما أن يكون المامور به قابلا للتكرار أو
لا يكون قابلا له فان لم يكن قابلا له فان الأمر الثاني يكون تاكيدا سوا كان
معطوفا عليه كقوله صم يوم الجمعة وصم يوم الجمعة او لم يكن معطوفا
عليه كقولك صم يوم الجمعة صم يوم الجمعة وان كان قابلا للتكرار ولا عادة
تمنع من التكرار ولا الثاني معرفا بالألف واللام ولا هو معطوف على الأول
كقوله صل ركعتين صل ركعتين اختلفوا في ذلك فقال القاضي عبد الجبار يجب العمل
بمقتضى كل واحد من الأمرين ويلزم الاتيان باربع ركعات مصيرا منه الى ان
الأمر الثاني لو انفرد لأفاد اقتضاء الركعتين فكذلك اذا تقدمه لغيره لأن
الاقتضاء لا يختلف وقيل الأمر الثاني يكون تاكيدا للأول وقال
أبو الحسين بالوقف لتردده بين حمل الأمر الثاني على مقتضاه من الوجوب والتاكيد
للأول قوله الأول أي احتج القائل الأول وهو القاضي عبد الجبار على ما ذهب

٢١

اليه بان قال الأمر الثاني اذا حمل على نفس ما اقتضاه الأمر الأول كان فايدته
التاكيد واذا حمل على مقتضاه كان فايدته التاسيس والتاكيد فرع والتاسيس
أصل وحمل اللفظ على الفايدة الاصلية اولى من حمله على الفايدة الفرعية قوله
الثاني أي احتج القائل بحمل الأمر على التاكيد بأن التاكيد قد كثر في الكلام والكثرة
دليل الرجحان فيجب الحمل عليه وهذا معنى قوله الثاني كثير في التاكيد وثانيهما انه
يلزم من العمل بمقتضى الأمرين مخالفة براءة الذمة والنفي الأصلي وهذا معنى قوله ويلزم
من العمل مخالفة براءة الذمة وللقايل أن يقول هذا معارض بما يلزم في التاكيد من مخالفة
ظاهر الأمر فان ظاهره الوجوب فحمله على تاكيد الأول حملا على خلاف الظاهر
وهو غير جايز وأما ان كانت العادة مانعة من التكرار كقول السيد لعبده اسقني
ماء اسقني ماء او كان الثاني معرفا بالألف واللام كقوله صم يوما صم اليوم من غير عطف فلا
خلاف في أن الثاني تاكيد للأول وان كان الثاني معطوفا ولا عادة تمنع من التكرار
ولا الثاني معرفا كقوله صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل في هذه الصورة بمقتضى الأمرين
أرجح مما لا عطف فيه لوجود ترجيح آخر وهو حرف العطف الدال على المغايرة
لأن الشيء لا يعطف على نفسه وهذا معنى قوله وفي المعطوف العمل أرجح وان
كانت العادة تمنع من التكرار والثاني معرف مع العطف كقوله اسقني ماء واسقني
الماء أو صم يوما وصم اليوم فقد تعارض ظاهر حرف العطف الدال على
التكرار والعادة المانعة منه اذ حرف العطف مع لام التعريف ويبقى الأمر كما
لو لم يكن ثم حرف عطف ولا عادة مانعة من التكرار ولا تعريف واذا لم يكن ثم شي من
ذلك ترجح التوكيد على التكرار فيقدم الأرجح الذي هو التوكيد وهذا معنى قوله
فان رجح التاكيد بعادي أي فقدم الأرجح وأما ان اجتمع التعريف والعادة
المانعة من التكرار في معارضة حرف العطف كقوله اسقني ماء واسقني
الماء فالظاهر الوقف لان حرف العطف مع رجحان التاسيس واقع في مقابلة

العادة المانعة من النكر لدفع لا التعريف وهذا معنى قوله والا فالوقف
وهذا آخر كلامه في الامر ن الفصل الثاني في النهي قال
رحمه الله تعالى النهي اقتضاء الكف على جهة الاستعلاء وما قيل في حد الامر
من تزييف وغيره فقد قيل مقابله في حد النهي والكلام في صيغته والخلاف
في ظهورها في الحظر او الكراهة او بالعكس او مشتركة او موقوفة كما تقدم وحكمها التكرار
والفور وفي تقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ الاجماع وتوقف الامام وله مسائل
مختصة ن اقول لما فرغ من الكلام على الامر وما يتعلق به شرع يتكلم على
النهي فقوله اقتضاء كف كالجنس للنهي وغيره وفيه احتراز عما لا يقتضي الكف
من انواع الكلام كالخبر وغيره مما لا طلب فيه ن وقوله عن فعل احتراز
عن الامر فانه اقتضاء كف عن ترك ن وقوله على جهة الاستعلاء احتراز عن الدعاء
والالتماس فان كل واحد منهما وان كان اقتضاء كف عن فعل لكن ليس على
جهة الاستعلاء بل الدعاء على جهة الخضوع والالتماس على جهة التساوي ن ولما
كان النهي مقابلا للامر فكل ما قيل في حد الامر على اصول اصحابنا واصول المعتزلة
من التزييف والبحث فقد قيل مقابله في حد النهي ولخفاء وجه الكلام به فعليك
باعتباره ن والكلام في ان النهي على اصول اصحابنا هل له صيغة تخصه
ام لا على ما تقدم ايضا في الامر ن والكلام ايضا في ان له صيغة لا تتهيئ ان
وان ترد لستة محامل وهي التحريم والكراهة والتحقير كقوله ولا تمدن عينيك
والارشاد كقوله لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم والدعاء كقوله لا تزغ قلوبنا
وبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا ن والاياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم
فهي حقيقة في طلب الترك واقتضائه وهي زمان فيما عداها كما تقدم في الامر ن والخلاف
ايضا في ظهور صيغة النهي في الحظر دون الكراهة او بالعكس او مشتركة بينهما او موقوفة
كما نقلنا في صيغة الامر ن قوله وحكمها التكرار والفور اي حكم صيغة
النهي التكرار على المشهور حتى يجب الانتهاء عنه في الحال ن قوله

الوجوب قرينة نقل الاستاذ الاجماع اي اذا وقعت صيغة النهي بعد الوجوب
فهل يكون تقديم الوجوب عليها قرينة دالة على ان النهي يقتضي الحظر لا غير او
يكون على ما كانت عليه ولا تاثير لتقدم الوجوب ن نقل الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
الاجماع على انها قرينة دالة على الحظر ن وتوقف امام الحرمين وقال البشادي
ذلك مشكل اما انا فلست احيل الوقف عليه كما في صيغة الامر بعد الحظر ن والحق
في هذه المسالة التفصيل وهو ان يقال كل من قال بان صيغة الامر بعد الحظر
للوجوب فهو قايل بان صيغة الامر بعد الوجوب للحظر بلا خلاف عنده في ذلك
واما من قال بان صيغة الامر بعد الحظر للاباحة فقد اختلفوا فمنهم من طرد
قاعدته وقال ان صيغة النهي بعد الوجوب للاباحة ن ومنهم من خالف قاعدته في ذلك
وحمل النهي على التحريم وفرق بين الامر والنهي من وجهين ن الاول ان الامر يعتمد
المصالح والنهي يعتمد المفاسد وعناية العقلاء والشرع بدرء المفاسد اشد واكثر
من عنايتهم بتحصيل المصالح واذا كان كذلك فلا يلزم من كون الامر عقيب الحظر للاباحة
كون النهي عقيب الوجوب للاباحة ن الثاني انا اذا رجحنا طرف النهي كان على وفق الاصل
لان الاصل عدم الفعل وهو مقتضى النهي واذا رجحنا طرف الامر كان على خلاف
الاصل لان مقتضى الامر الفعل والاصل عدم الفعل ن قوله وللنهي مسايل مختصة
اي وللنهي مسايل مختصة به ماخذ لا عقول في مقابلاتها من مسايل الامر وهي ثلث
مسايل ن المسالة الاولى قال رحمه الله تعالى النهي عن الشي لعينه يدل على الفساد
شرعا لا لغة وقيل لغة في الاجزاء لا السببية لنا ان فساده سلب احكامه وليس في
اللفظ ما يدل عليه لغة قطعا ن واما كونه شرعا ... لم تزل تستدل على
الفساد بالنهي في الربويات والانكحة وغيرهما وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه
حكمة للنهي ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل لانهما ان تساويا ... وجوه النهي
يمنع النهي لخلوه عن الحكمة وان رجحا النهي يمتنع الصحة لذلك ن اقول
النهي عن الشي اما ان يكون لغيره او لعينه فان كان لغيره كالنهي عن البيع

في وقت النداء يوم الجمعة فذهب الجمهور الى انه لا يدل على فساد المنهي عنه ه
وذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى انه يدل على الفساد ه وان
كان النهي عن الشيء لعينه كالنهي عن التصرفات والعقود المفيدة لاحكامها من بيع
او نكاح او غيرهما فقد اختلفوا هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا على اربعة
اقوال اولها انه يدل على الفساد شرعا لا لغة وهو اختيار المصنف وصاحب
الاحكام ه وثانيها انه يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات وهو
قول ابي الحسين البصري واختاره صاحب المحصول واتباعه وهو المراد بقوله وثالثها
في الاجزاء لا السببية اي ثالث الاقوال ه ورابعها انه يدل على صحة المنهي عنه
نقله ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن ولم يتعرض المصنف لنقله والحجة على
الاول وهو انه يدل على الفساد شرعا لا لغة ه اما انه لا يدل عليه لغة فلان
فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه مفيدا
لها والنهي هو طلب ترك الفعل ولا دلالة للطلب على سلب احكام المنهي عنه اذ
لفظ النهي لا يدل الا على المنع من الفعل فقط والمنع من الفعل وسلب احكامه
متغايران اي وهذا معنى قوله لنا ان فساده سلب احكامه ه ولنا انه يدل
على الفساد شرعا فالدليل عليه من وجهين الاول ان العلماء لم تزل يستدلوا على
الفساد بالنهي في الربويات والانكحة وغيرها كاستدلال الصحابة على فساد
عقد الربا بقوله وذروا ما بقي من الربا وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب
بالذهب ولا الفضة بالفضة الحديث الى اخره وكاستدلال ابن عمر على فساد نكاح
المشركات بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ولم ينكر ذلك احد فصار اجماعا
الثاني لو لم يفسد المنهي عنه لزم من نفيه حكمة للنهي ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم
باطل فالملزوم مثله ه اما بيان الملازمة فلانه على تقدير عدم الفساد
لا بد وان يكون في كل منهما حكمة ه اما على اصول المعتزلة فلاستحالة العبث على
الشارع ه واما على اصولنا فلانه وان جاز خلو افعاله تعالى عن الحكمة لكن

نعتقد بالاستقراء ان جميع الاحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة راجعة الى العبد
لا بطريق الوجوب بل بطريق التفضل فاذا الاجماع منعقد على ان الحكم بالصحة لا
بد وان يكون لحكمة وكذا القول في النهي لا بد ايضا ان يكون فيه حكمة لما ذكرناه ه فاذا
المنهي عنه ان كان منفيا لزم من نفيه حكمة للنهي وان كان ثابتا لزم من ثبوته حكمة للصحة
واما بيان بطلان اللازم فلانه لو لزم من نفي المنهي عنه حكمة الصحة فلا يخلو اما
ان تكون حكمة النهي راجحة على حكمة الصحة او مرجوحة او مساوية لا جائز ان تكون
مرجوحة ولا مساوية اذ المرجوح والمساوي لا يكون مطلوبا في نظر العقلاء
لا يكون مقصودا فلا يرد طلب الترك لاجله والا لكان النهي خاليا عن الحكمة وهو ممتنع
لما تقدم واذا بطل ان تكون حكمة النهي مرجوحة او مساوية تعين ان تكون راجحة واذا
تعين ان تكون راجحة كانت حكمة الصحة مرجوحة فيمتنع الحكم بالصحة ه واما
انه لا يلزم من ثبوته حكمة للصحة فلانه لو لزم من ثبوته حكمة للصحة فتلك الحكمة
ايضا اما ان تكون راجحة على حكمة النهي او مرجوحة او مساوية لا جائز ان تكون
مرجوحة ولا مساوية ونسوق الكلام كما تقدم ه قال رحمه الله تعالى اللغة
لعين العلماء واجيب لفهمهم شرعا بما تقدم ه قالوا النهي يقتضي الصحة والا
نقيضه يقتضي نقيضها ه واجيب بانه لا يقتضيها لغة ولو سلم فلا يلزم
اختلاف احكام المتقابلات ه ولو سلم فانما يلزم ان لا يكون للصحة لا ان
يقتضي الفساد ه اقول احتج القائلون بان النهي يدل على فساد المنهي
عنه لغة من وجهين ه الاول قالوا ان العلماء لم تزل يستدلون بالنهي على الفساد في
الربويات والانكحة وغيرهما كما تقدم واجيب عن ذلك بانهم انما استدلوا بهذه
النصوص على الفساد لفهمهم الفساد منها من جهة الشرع لا من جهة اللغة لما تقدم
من ان الفساد الشيء عبارة عن سلب احكامه واللفظ انما يدل على المنع من الفعل
واحدهما مغاير للآخر ه الثاني قالوا الامر يقتضي الصحة والنهي

نقيضه فوجب أن يقتضي نقيض الصحة الذي هو الفساد إذ لو لم يقتض النهي
الفساد لغة لاقتضى الصحة إذ لا واسطة بينهما فيتوارد الأمر والنهي على شيء
واحد وهو محال والجواب بأنا لا نسلم أن الأمر يقتضي الصحة من جهة اللغة
بل إنما تقتضيها من جهة الشرع فوجب أن النهي لا يقتضي الفساد من جهة اللغة
بل من جهة الشرع أيضا ولو سلم أن الأمر يقتضي الصحة فلا يلزم أن يكون
النهي يقتضي نقيضها الذي هو الفساد إذ لا يلزم اختلاف أحكام المتقابلات
من جميع الوجوه لجواز اشتراكها في لازم واحد فإن السواد والبياض متضادان
وقد اشتركا في اللونية والعرضية والافتقار إلى المحل وغير ذلك فكذلك الأمر
والنهي وإن كانا متقابلين فقد اشتركا في الطلب والمنع من مخالفة مقتضى كل
واحد منهما ولحوق الذم على الامتثال إلى غير ذلك ولو سلم اختلاف أحكام
المتقابلات من جميع الوجوه فإنما يلزم مما ذكرتم أن لا يكون النهي مقتضيا
للصحة فلم قلتم إنه يكون مقتضيا للفساد قال رحمه الله نقل النافي لو دل
لناقض تصريح الصحة ونهيتك عن الربا لعينه وتملك به يصح وأجيب بالمنع لما
سبق أقول احتج النافي أي لكون النهي يدل على الفساد شرعا بأنه
لو دل النهي على الفساد لناقض قول الشارع عند تصريحه بالصحة لأنه
يناقض إذ يصح منه أن يقول نهيتك عن بيع الربا بجنسه متفاضلا لعينه ولو
صح وثبت ملكك عليه وكان سببا له ونهيتك عن استيلاد جارية الابن لعينه ولو
فعلت ملكتها ونهيتك عن ذبح شاة الغير بغير إذنه لعينه ولو فعلت حلت
الذبيحة ولا يكون شيء من ذلك متناقضا قطعا وأجيب عن ذلك أنا لا نسلم
أنه لا تناقض في هذه الصور بل التناقض فيها لازم لما تقدم من أنه لو صح لنفي حكمة
الصحة وحكمة النهي فهما متساويتان فالتناقض حاصل قال رحمه الله نقل القائل
يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح كصوم
يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة وأجيب بأن الشرعي ليس معناه

وفي تقطيع المعتبر لقوله دعي الصلاة وللزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلاة
قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع أجيب بأن المنع للنهي وبالنقض بقوله ولا تنكحوا ودعي
الصلاة فإنهم حملوه على اللغوي بوقعه في مخالفة أن الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر
في الحائض أقول احتج القائلون بالصحة وهو أبو حنيفة ومحمد بن الحسن على أن
النهي عن الشيء لعينه يدل على الصحة بوجهين الأول يوم النحر منهي عن صومه
فالنهي عنه لو لم يدل على صحته لكان الصوم المنهي عنه غير الصوم الشرعي لكن
الصوم المنهي عنه في يوم النحر هو الصوم الشرعي فيلزم أن صوم يوم النحر صحيح وأما
بيان الملازمة فلأنه لو لم يصح صوم يوم النحر لم يكن صوما وإذا لم يكن صوما لم
يكن صوما شرعيا وأما بيان بطلان اللازم فلأن النهي يقتضي منهيا عنه يمكن
ارتكابه كما أن الأمر يقتضي مأمورا يمكن امتثاله فصوم يوم النحر إذا كان منهيا عنه
وجب أن يمكن ارتكابه فيكون صحيحا واسم الصوم موضوع في عرف الشارع للصوم
الشرعي فوجب تنزيل لفظ الشارع على عرفه قوله والشرعي الصحيح كصوم
يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة أي ومثال الشرعي الذي نهي عنه وهو
صحيح صوم يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة أي ومثال الشرعي
الذي وأجيب عن ذلك بأن الاسم الشرعي ليس معناه هو المعتبر في المنهي بدليل
قوله عليه السلام للحائض دعي الصلاة أيام أقرائك فإن الصلاة المنهي عنها لا
يصح أن تعتبر معناها الشرعي إذ لا يصح ولا ينعقد بوجه وكذا نهيه عليه السلام عن
بيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة فإن جميع ذلك لا يصح ولا يمكن انعقاده
بوجه فلو كان النهي يقتضي الصحة لكان تخلف الحكم مع وجوده على خلاف
الأصل وعلى خلاف الدليل سواء كان التخلف لعارض أو لا لمعارض قوله وللزوم
دخول الوضوء في مسمى الصلاة أي لما كانت الحائض منهية عن مسمى الصلاة
في زمان الحيض وكان الوضوء داخلا في مسمى الصلاة من حيث إنها

لا تصح الا به لكونه شرطا في صحتها فكان النهي عن الصلاة نهيا عن الوضوء مع
تعذر حصول الوضوء من الحائض متعذر الاستقصى بسبيلان كيهما فان الوضوء
منهي عنه في ضمن الصلاة وهو لا يصح بوجه ولا ينعقد اصلا . الثاني قالوا لو
كان انعقاد صوم يوم النحر ممتنعا لم يمنع الشارع منه فان الممتنع لا ينهى عنه
كما لا يؤمر به فلا يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر ولا للزمن لا تقعد كما لا يقال
له اقعد . واجيب بانه انما صار ممتنعا لنهي الشارع عنه لا انه كان ممتنعا قبل
ورود النهي . سلمنا انه كان ممتنعا قبل النهي لكنه منقوض بمثل ولا تنكحوا ما
نكح اباؤكم من النساء فان نكاح منكوحة الاب كان ممتنعا قبل ورود النهي عنه
ومع ذلك فقد نهوا عنه ومثل قوله دعي الصلاة ايام اقرائك فان الصلاة ممتنعة
في زمن الحيض فقد نهيت عنها . قوله قولهم تحمله على اللغوي اي قالوا نحمل
الامر في مثل هذه الصور على المعنى اللغوي لا على المعنى الشرعي . قلنا هذا
الحمل يوقعهم في مخالفة قولهم في الدليل الذي ذكروه وهو ان الممتنع لا يمنع .
فيتناقض قولهم فان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء معناه اللغوي ولا تطؤوا
ما وطئ اباؤكم من النساء ووطء موطوءة الاب كان ممتنعا عندهم قبل النهي فقد
منعهم النهي في هذه الصورة عن الممتنع . قوله ثم هو متعذر في الحائض اي ثم
حمل النهي على المعنى اللغوي متعذر في صورة الحائض . فان قوله عليه السلام دعي
الصلاة ايام اقرائك معناه اللغوي دعي الدعاء ايام اقرائك والدعاء في ايام
الاقراء غير ممتنع بالاتفاق . المسألة الثانية قال رحمه الله تعالى
النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافا للاكثر قال الشافعي يضاد وجوب اصله
يعني ظاهرا والا ورد نهي الكراهة . وقال ابو حنيفة يدل على فساد
الوصف لا المنهي عنه لنا استدلال العلماء على تحريم صوم العيد بنحوه وبما تقدم
في المغير . قالوا لو دل لناقض تصريح الصحة وطلاق الحائض وذبح ملك الغير معتبر

واجيب بانه ظاهر فيه وما خولف فبدليل صرف النهي عنه . اقول
اختلفوا في النهي عن الشيء لوصفه هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا . فذهب
المحققون وهو الصحيح الى انه يدل على الفساد شرعا لا لغة على ما تقدم في المسألة
التي قبلها خلافا لاكثر العلماء من اصحابنا وغيرهم . وقال الشافعي النهي عن
الشيء لوصفه يضاد وجوب اصله يعني بطريق الظهور فيه لا انه صريح في الدلالة
على الفساد اذ لو كان صريحا لورد نهي الكراهة . وهو ان يقال قولكم النهي عن
الشيء لوصفه يضاد وجوب اصله معلوم البطلان بالبديهة لان الضدين لا
يجتمعان وقد اجتمع الوجوب ونهي الكراهة كما في الصلاة المنهي عنها لوصف
ايقاعها في الاوقات المكروهة . فيقال لم ندع ان النهي عن الشيء لوصفه يدل
على الفساد صريحا بل ظاهرا وهذه الصورة قد خولف فيها الظاهر لدليل منفصل
فيبقى ما ليس كذلك على ظاهره . نعم لو اراد الشافعي ان النهي عن الشيء لوصفه
يدل على الفساد صريحا لورد عليه نهي الكراهة . وقال ابو حنيفة النهي عن
الشيء لوصفه يدل على فساد الوصف لا على فساد المنهي عنه . والدليل على
الصحيح وهو كونه يدل على الفساد شرعا لا لغة استدلال العلماء على تحريم صوم
يوم العيد بالنهي وذلك دليل على ان النهي لوصفه يدل على الفساد شرعا .
وايضا بما تقدم من المعنى وهو انه لو لم يفسد المنهي عنه لوصفه لزم من
نفيه حكمة النهي من ثبوته حكمة الصحة واللازم باطل في المرتفع مثله وقد تقدم
بيانه . قوله قالوا اي احتج الخصم بان قال لو دل النهي عن الشيء لوصفه على
فساد المنهي عنه لناقض قول الشارع عند تصريحه بالصحة لكنه لا يتناقض فدل
على ان النهي لا يدل على الفساد . بيان الملازمة ان طلاق الحائض منهي عنه
لوصف الحيض وهو معتبر صحيح والا لما نفذ فيه وذبح شاة الغير بغير اذنه منهي
عنه ولو نقل صحة الذبيحة وحل اكلها . واجيب عنه بان النهي عن الشيء لوصفه

دلالة

ظاهر في الدلالة على فساد المنهي عنه ومن الصور انما خولف فيها الظاهر لدليل
منفصل صرف النهي عن ظاهره ثم ما ليس كذلك يبقى على ظاهره. المسالة الثالثة
قال رحمه الله تعالى النهي يقتضي الدوام ظاهرا لنا استدلال العلماء به مع اختلاف
الاوقات. قالوا نهيت الحايض عن الصلاة والصوم. قلنا لانه مقيد. اقول
اختلفوا في النهي عن الشيء هل يقتضي الدوام ام لا فالذي ذهب اليه اكثر العقلاء انه
يدل على دوام الانتهاء عن المنهي عنه ظاهرا خلافا لشذوذ من الناس. لنا ان العلماء
لم تزل تستدل بالنهي على تحريم الزنى وشرب الخمر واكل مال اليتيم ونحو ذلك مع
اختلاف الاوقات وذلك يقتضي اجماعهم على ان النهي يقتضي الانتهاء دايما وايضا
لو قال السيد لعبده لا تفعل كذا وقدرنا نهيه مجردا عن القراين فان العبد لو فعل
الشيء المنهي عنه في اي وقت قدر يعد مخالفا لنهي سيده ومستحقا للذم في نظر
العقلاء واهل اللغة فلو لم يكن النهي مقتضيا للدوام والتكرار ولما كان كذلك
قوله. قالوا لو انه لاحتج الى ان قال قد نهيت الحايض عن الصوم والصلاة وهو
لا يفيد الدوام. قلنا هذا النهي موقت بوقت وكلامنا في النهي المطلق. قالوا
لو كان النهي يقتضي الدوام لكان عدم الدوام في بعض صور النهي على خلاف الدليل
وهو ممتنع. قلنا لا نسلم انه على خلاف الدليل بل ذلك الدليل منفصل صرف
عن الدوام وهذا اخر الكلام على النهي. الفصل الثالث في العام
والخاص ويحتوي على مقدمة ومسايل اما المقدمة ففي تعريفهما. قال
رحمه الله تعالى قال ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع
لان نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمروا يدخل فيه. الغزالي اللفظ الواحد
الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل
لان مدلولهما ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ولا مانع لان كل
مثنى يدخل فيه ولان كل نكرة ومعهود يدخل فيه. وقد يلتزم هذين. والاولى
ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة

فقوله اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقا ليخرج المعهود دون وضربة ليخرج
نحو رجل. والخاص بخلافه. اقول العموم يكون من عوارض الالفاظ وتارة
يكون من عوارض المعاني وقد اصطلحوا على ان اللفظ يقال فيه عام وخاص والمعنى
يقال فيه اعم واخص. وقد عرفوا العام بحدود. قال ابو الحسين العام هو
اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له. فقوله اللفظ جنس للعام وغيره. وقوله
المستغرق لجميع ما يصلح له ليخرج النكرات نحو رجل فانه يصلح لكل فرد من افراد
الرجال وكذا لفظ الجمع المنكر نحو رجال فانه يطلق على ثلثة واربعة ولا يستغرق
جميع الافراد وكذا التثنية نحو رجلين فانه لكل اثنين على البدل ولا يستغرقهم
وكذا لفظ العدد نحو عشرة فانه صالح لكل عشرة لكن على سبيل البدل ولا يستغرق
جميع العشرات. واختار هذا الحد صاحب المحصول وزاد فيه قيدا اخر وقال
هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد. وانما زاد هذا القيد
ليخرج عنه اللفظ المشترك واللفظ الذي له حقيقة ومجاز فان كل واحد منهما يستغرق
لجميع ما يصلح له وليس بعام. ولا وجه لزيادة هذا القيد بل هو حشو غير محتاج اليه
اما عند من يعتقد ان المشترك واللفظ الذي له حقيقة ومجاز من الالفاظ العامة
كما هو مذهب الشافعي والقاضي ابي بكر فالحد مع حذف هذا القيد لا يكون منعكسا
واما عند من لا يعتقد انهما من الالفاظ العامة فلا يحتاج الى هذا القيد
ايضا لان المشترك والذي له حقيقة ومجاز يخرجان بقيد المستغرق لان دلالتهما
ليس على سبيل الاستغراق بل على سبيل البدل. قال صاحب الاحكام وهذا الحد الذي
ذكره ابو الحسين فاسد لانه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان
وليس الغرض من التحديد هنا شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظيا بل الغرض
تعريف العام اما بالحد الحقيقي او الرسمي وما ذكره خارج عن القسمين. ولقايل
ان يقول لا نسلم ان العام والمستغرق لفظان مترادفان ولين سلم كما في بعض اللوامع

تارة
مستغرق جميع

قال المصنف وهذا الحد الذي ذكره أبو الحسين ليس بمانع لان نحو عشرة ونحو ضرب
زيد عمرا يدخل فيه اذ هو لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام ولقائل
أن يقول لا نسلم ان نحو عشرة يدخل فيه بل يخرج بقيد المستغرق كما تقدم فان لفظ
عشرة وان كان صالحا لكل عشرة لكن على سبيل البدل لا على سبيل الاستغراق وكذا
أيضا ضرب زيد عمرا لا يدخل في الحد بل يخرج بقيد المستغرق فان قول القائل
ضرب زيد عمرا وان كان صالحا لكل ضرب صدر من زيد الى عمرو لكن لا يستغرق
جميع الضربات التي صدرت منه عليه بل الذي يرد على هذا الحد ان جميع من جملة نحو
المعرف واحد المعرف فيلزم المعرف باطل لما فيه من الدور كما تقدم في المنطق
قوله الغزالي قال الغزالي العام هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على
شيئين فصاعدا قال المصنف وهذا الحد ليس بجامع ولا مانع اما انه ليس
بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل منه فانهما من الالفاظ العامة ولا
يدل واحد منهما على شيئين فصاعدا والمعدوم ليس بشيء عندهم وعند أهل الحق
من أصحابنا والمستحيل ليس بشيء بالاجماع ولخروج الموصولات بصلاتها فانها
من الفاظ العموم وليست بلفظ واحد فان قولك الذي ياتيني فله درهم ليس
العموم فيه مستفاد من الموصول فقط بل من الموصول مع صلته لا يقال العموم مستفاد
مستفاد من الموصول فقط وهو لفظ واحد فلا يرد النقض لانا نقول
لا نسلم ان العموم مستفاد من الموصول فقط اذ الموصول دون صلته جار مجرى
بعض الكلمة فلا يوصف بالدلالة واما انه ليس بمانع فلان كل مثنى يدخل
فيه مع انه ليس بعام وكذا كل معهود ونكرة يدخل فيه مع ان كل واحد
منها ليس بعام قوله وقد يلتزم هذين اي وقد يلتزم الغزالي ان كل
واحد من المثنى والنكرة عام وهو المراد بقوله وقد يلتزم تمييزه ولقائل
أن يقول وعلى تقدير التزامه ذلك فالحد ليس بمانع من وجه آخر وهو ان قولنا
عشرة وماية ليس من الالفاظ العامة وهو مع ذلك داخل فيه

دال على شيئين فصاعدا وهي الآحاد الداخلة فيه قال وقال صاحب الاحكام
ولم يذكره المصنف هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا مطلقا قوله له
اللفظ كالجنس للعام والخاص وقوله الواحد ليخرج نحو ضرب زيد عمرا وقوله
الدال على شيئين ليشمل الموجود والمعدوم والمعلوم والمجهول وفيه احتراز عن
النكرة كرجل وفرس وعن اسماء الاعلام كزيد وعمرو فان لفظ رجل وان كان له
صالحا لكل واحد من آحاد الرجال فانه هو على سبيل البدل لا على سبيل الشمول وقوله
فصاعدا احتراز من لفظ اثنين وقوله مطلقا احتراز عن نحو عشرة وغيرها
من الاعداد المقيدة وهذا الحد الذي ذكره ليس بجامع لخروج الموصولات فانها
من الالفاظ العامة بالاتفاق وليست بلفظ واحد وقال القاضي ابو بكر
واختاره ايضا صاحب المحصول هو اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر
وهذا الحد ليس بشيء لخروج المعدوم والمستحيل منه كما تقدم في حد الغزالي ولدخول
الجموع المنكرة فانها تدل على شيئين فصاعدا من غير حصر وليست بعامة قال
المصنف والاولى ان يقال في تعريف العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت
فيه مطلقا ضربة قوله ما دل كالجنس للعام ولغيره وليكون شاملا للالفاظ وغيره
والمعاني مفردة ومركبة وقوله على مسميات ليشمل الموجود والمعدوم
والمعلوم والمجهول وليخرج ما دل على مسمى واحد كرجل وزيد وعلى مسميين كرجلين
وقوله باعتبار امر اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة فان شموله للافراد ليس باعتبار
امر اشتركت فيه وليخرج المشترك فان اطلاق لفظ العين على الفوارة والباصرة
والذهب ليس باعتبار امر اشتركت فيه وليخرج نحو كثير ومتعدد وقوله
مطلقا ليخرج نحو المسلمين المعهودين وقوله ضربة ليخرج النكرة نحو رجل فان
لفظه وان كان عاما لجميع الرجال لكن على سبيل البدل لا على سبيل الشمول قوله
والخاص بخلافه اي الخاص هو الذي ليس بعام وهذا الحد الذي ذكره للخاص فاسد

من نفسه أوجه الأول انه ليس بمانع لدخول الالفاظ المهملة فيه فانها لعدم
دلالتها لا توصف بخصوص ولا بعموم والثاني انه عرف الخاص بسلب العام عنه
فلا يخلو اما ان يكون بينهما واسطة او لا يكون فان كان بينهما واسطة فلا يلزم
من سلب العام تعين الخاص وان لم يكن بينهما واسطة فليس تعريف احدهما
بسلب الآخر عنه اولى من العكس الثالث ان الشيء قد يكون خاصا بالنسبة الى
شيء وعاما بالنسبة الى الغير كالانسان فانه خاص بالنسبة الى الحيوان وعام
بالنسبة الى ما تحته فان احترز مخترز عن هذا النقض بان قال الخاص هو
ليس بعام من جهة ما هو خاص قلنا يلزم من هذا تعريف الخاص بالخاص وهو
غير جائز لما تقدم في المنطق والاولى ان يقال في تعريف الخاص ما دل دلالة
مغايرة لدلالة العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيء الذي يوصف بالعموم
او الخصوص ينقسم الى عام لا اعم منه كالمذكور فانه يتناول الموجود والمعدوم
والمعلوم والمجهول والى خاص لا اخص منه كاسماء الاعلام والى ما هو عام باعتبار
وخاص باخر كالحيوان فانه عام بالنسبة الى ما تحته كالانسان والفرس وخاص
بالنسبة الى ما فوقه كالجوهر والجسم هذا بيان المقدمة واما المسائل
فست وعشرون المسألة الاولى قال رحمه الله نقل العموم من عوارض
الالفاظ حقيقة واما في المعاني فثالثها الصحيح كذلك لنا ان العموم حقيقة
في شمول امر لمتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ولذلك قيل عم المطر
والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات ومن ثم قيل العام ما
لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه
ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وايضا فان ذلك ثابت في
عموم الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي اقول اجمع العلماء على ان
العموم من عوارض الالفاظ فيقال لفظ عام وصيغة عامة كالنكرة في سياق النفي في
قولك لا رجل في الدار فان لفظ رجل في هذا

المثال عام لنفي كل رجل عن كونه في الدار واما في المعاني ونعني بالمعنى ما
يدل عليه اللفظ بطريق الوضع كمدلول لفظ رجل وهو كل ذكر من بني آدم ومدلول
لفظ مطر وهو القطر النازل من السحاب فاختلفوا في عروض العموم على ثلثة
اقوال الاول انه لا يعرض لها واليه ذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الثاني
انه يعرض لها بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة واليه ذهب القاضي عبد الجبار
وابو الحسين البصري واختاره ابن برهان الثالث ان العموم يعرض للمعاني حقيقة
كما يعرض للالفاظ فيقال مطر عام وحاجة عامة وصورة عامة والكليات
الخمسة كلها كذلك وهذا هو الصحيح وهو الذي اراده المصنف بقوله واما في
المعاني فثالثها الصحيح كذلك اي ثالث الاقوال والدليل عليه ان العموم حقيقة
في شمول امر لاشيا متعددة مندرجة تحته وذلك متحقق في المعاني كعموم المطر
والخصب والقحط للعطا والانعام والخير ولذلك شاع وذاع في لسان اهل
اللغة والعرف قولهم عم المطر الاراضي وعم الخصب الافاق وعم القحط البلاد
وعم الملك الناس بالعطايا والانعام والخير ومنه الامور من المعاني لا من الالفاظ
وقد شاع اطلاق العموم عليها والاصل في الاطلاق الحقيقة وكذا المعاني الكلية التي
هي الجنس والفصل والنوع والعرض العام والخاصة كل واحد منها معنى عام للجزئيات
المندرجة تحته ومن ثم قيل في تعريف العام هو ما لا يمنع معناه من وقوع الشركة
فيه قوله فان قيل المراد امر واحد اي اعترض على الدليل المذكور بان قيل
المراد من العام ان يكون امرا واحدا وهو مع وحدته شامل لامور متعددة
وعموم المطر ليس كذلك بل كل جزء من المطر مختص بجزء من الارض
من جهة واحدة لا عموم له بالنسبة الى الجزء الآخر منها وكذا الكلام في الخصب والقحط
والعطا فان العطا الخاص لكل واحد من الناس غير العطا الخاص بالآخر فلا
يوجد شيء مما ذكر هو شيء واحد متناول لامور متعددة من جهة واحدة مع

ويه واحدا فلا يكون عاما بخلاف اللفظ فانه واحد وهو متناول لامور
متعددة كلفظ الانسان والفرس . قلنا الجواب من وجهين الاول
انه ليس العموم بهذا الشرط الذي ذكرتموه لغة فان اهل اللغة انما وضع
لفظ مطر المطلق القطر النازل من السماء من حيث هو قطر نازل من قطع النظر
عن المختص بشغفه دون بعضه . واذا كان كذلك فالقول بمخالفة مطر بعض البقاع
لمطر بقعة اخرى لا يكون قادحا فيما قصده الواضع من العموم فيبطل قول
واضع اللغة . الثاني انه وان تعذر عروض العموم للمعاني الجزئية الواقعة
امتداد الاشارة اليها فليس ذلك مما يدل على امتناع عروضه للمعاني الكلية .
المتصورة في الاذهان كالمعنى المتصور في معنى القرب والامر والنهي عند
تجرد هذه المعاني عن الامور التي توجب تشخصها وتعينها فان كل واحد منها مع
اتحاده مطابق لمعاني الجزئيات الداخلة تحته من جهة واحدة كمطابقة
اللفظ العام لمدلولاته . وكذا جميع الكليات الخمس فان المعنى المتصور من
الجنس والفصل والنوع والعرض العام والخاصة مطابق لجزئياته كمطابقة
اللفظ العام لمدلولاته . المسألة الثانية قال رحمه الله تعالى الشافعي
والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر وقيل
مشتركة . وقيل بالوقف في الاخبار لا الامر والنهي . والوقف اما على انا لا ندري
واما نعلم انه وضع ولا ندري احقيقة ام مجاز . ومن اسماء الشروط
والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم
الجنس كذلك والنكرة في النفي . اقول اختلفوا في العموم هل وضع
له في اللغة صيغة تخصه وتدل عليه بطريق الحقيقة ام لا . فذهبت
المرجئة الى ان العموم لم يوضع له في لغة العرب صيغة تدل عليه . وذهب
الشافعي ومالك والمحققون من المعتزلة وكثير من الفقهاء الى

ان للعموم صيغ

ان للعموم صيغ موضوعة له دالة عليه بطريق الحقيقة وسيأتي ذكرها
استعملت في الخصوص كان ذلك بطريق المجاز . وذهب ارباب الخصوص الى ان
تلك الصيغ حقيقة في الخصوص واستعمالها في العموم انما هو بطريق المجاز . وهو
معنى قوله والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر اي الخلاف في الالفاظ
الدالة على العموم هل هي حقيقة فيه مجاز في الخصوص او حقيقة في الخصوص مجاز
فيه كالخلاف الواقع في صيغة افعل الدالة على الامر هل هي حقيقة في الوجوب
مجاز في بقية المحامل كالندب وغيره او حقيقة في الندب مجاز في غيره من التفصيل
المذكور هناك . وقيل انها مشتركة بين العموم والخصوص وهو احد قولي الاشعري
وقيل بالوقف وهو قوله الاخر ووافقه عليه القاضي ابو بكر وتابع الاشعري على كل
واحد من قوليه جماعة من الاصوليين . واختلف الواقفية في محل الوقف على
ستة اقوال اولها وهو المشهور عنهم الوقف مطلقا اما على معنى انا لا ندري هل
وضعت للعموم صيغة تخصه ام لا واما على معنى انه وضعت له صيغة لكن لا
ندري احقيقة هي ام مجاز وهذا هو المذكور في هذا المختصر . وثانيها الوقف في
الاخبار لا الامر والنهي وثالثها عكسه وهو الوقف في الامر والنهي دون الاخبار
ورابعها الوقف في الوعيد لحسن الخلف دون الوعد وخامسها الوقف في الوعيد
عن اهل الملة خاصة وسادسها الوقف في الوعد والوعيد في من سمع خطاب
قوله
الشرع وعرف تصرفاته ومن اسماء الشروط والاستفهام اي والاسماء التي قيل
انها للعموم بطريق الحقيقة ومن اسماء الشروط كمن وما واي ومتى واين وحيث
تقول من ياتيني اكرمه وما تصنع اصنع مثله واي وقت جئتني اكرمتك ومتى تخرج
اخرج معك واين تكن اكن وحيث تجلس اجلس واسماء الاستفهام كمن وما واي
تقول من جاءك وما عندك واي وقت تخرج والموصولات ومن الذي والتي وتثنيتهما
وجمعهما واي بمعنى الذي وايه بمعنى التي ومن وما وذو في لغة طيء وذا اذا كان مع

استفهامية واريد بها معنى التي او الامل بمعنى الذين تقول الذي ياتيني فله درهم
لذلك اللواتي والجموع المعرفة تعريف جنس سوا كانت جموع سلامة كالمسلمين او
جموع تكسير كالرجال وحكم الجموع المعرفة حكم الالفاظ التي تؤكد بها ككل واجمعين
والنعيز ونحو ذلك والجموع المضافة كعبيد عبيدي وانفقت دراهمي واسم جنس
اذا كان معرفا بالالف واللام تعريف جنس كقولك الرجل خير من المراة واهلك
الناس الدينار والدرهم والنكرة في سياق النفي كقولك لا رجل في الدار
الفعل في سياق النفي حكم النكرة واختلف في سائر فقيل انه
من سور المدينة فهو للعموم وان كان ماخوذا من السور الذي هو البقية
من الفاظ العموم قال ... الله تعالى لنا القطع في لا تضرب احدا
وايضا لم يزل العلماء تستدل بمثل والسارق والزانية ويوصيكم الله في اولادكم
وكاحتجاج عمر في قتال ابي بكر مانعي الزكاة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله وكذلك والائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع
وذاع ولم ينكره احد فقولهم فهم بالقراين يؤدي ان لا يثبت للفظ مدلول ظاهر
ابدا والاتفاق فيمن دخل داري فهو حر او طالق اقول لما فرغ الخلاف في
المسالة وعدد الفاظ العموم شرع يذكر ادلة المذهب الذي اختاره وهو ان
الصيغ المذكورة حقيقة في العموم مجاز في الخصوص وقد احتج على ذلك بوجوه
اللغة اوجه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا من الناس
فضرب واحدا عد مخالفا وهذا معنى قوله لنا القطع في لا تضرب زيدا الثاني
ان العلماء لم تزل تستدل على قطع يد كل سارق بقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وعلى جلد كل زان بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة وعلى تحريم قتل كل صيد على المحرم بقوله تعالى لا تقتلوا
الصيد وانتم حرم ولم ينكر ذلك احد منهم فيما علمناه من جميع اهل الاعصار
وذلك يدل على ان اسم الجنس المعرف بالالف

واللام للعموم وهذا معنى قوله وايضا لم تزل العلماء تستدل
رضي الله عنها لما جاءت تطلب ميراثها من ابيها فدك والعوالي ومنعها منه ابو بكر عليه
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وكان ذلك بحضرة
ولم ينكر عليها احد منهم وذلك يدل على ان الجموع المضافة للعموم وهذا معنى
يوصيكم الله الرابع ان ابا بكر لما جمع امره على قتال مانعي الزكاة قال له عمر
عليه كيف تقاتل من قال لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولم
ينكر عليه احد بل عدل ابو بكر الى دليل من خارج وهو قوله الا بحقها وذلك يدل على
ان الجموع المعرفة تعريف جنس للعموم وكذا ايضا احتجاج ابي بكر على الانصار بقوله الائمة
من قريش ووافقه عليه جميع الصحابة وكذا احتجاج ابي بكر على فاطمة في منعه ميراثها
من ابيها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وشاع
وذاع ذلك فيما بينهم ولم ينكره احد وذلك يدل على اجماعهم على ان هذه الصيغ للعموم
قوله قولهم فهم بالقراين اي قال المنكر وقف للغير هذه الصيغ للعموم لا نسلم
ان العموم مستفاد من مجرد هذه الصيغ بل فهم العموم منها بسبب القراين المختلفة
بيانه اما قوله لا تضرب احدا فان العموم فيه ليس مستفادا من اللفظ بل فهم منه
تعميم لان النهي عن الشيء يقتضي الانتهاء عنه دائما واما العموم في قطع كل سارق
وجلد كل زان وتحريم قتل كل صيد فليس مستفادا من مجرد اللفظ بل فهم من العلل
الموما اليها وهي الزنا والسرقة والقتل في الحرم فتلك العلل هي الموجبة للتعميم
لا بمجرد اللفظ واما قوله يوصيكم الله فلا حجة فيه لان الاولاد تطلق تارة للعموم
وتارة للخصوص كقولهم جمع الرجل اولاده وان كان لم يجمع منهم الا الذكور دون الاناث
او من كان منهم حتى دون الصغير واذا كان كذلك فليس القول بحمله على الخصوص بقرينة
اولى من القول بحمله على العموم بقرينة ونحن لا ننكر صحة الحمل على العموم بالقرينة للعلة
واما قصة عمر مع ابي بكر فلا حجة فيها لان عمر انما فهم عصمة دماء من اتوا بها من كلامه عليه السلام
الموجبة لها وهي لا اله الا الله فانها مناسبة لترتيب الحكم عليها فكان ذلك ايماء الى التعليل لان ذلك مستفاد من

لمتنفر

علمهم من الإماء والأموال ومعارضة أبي بكر إنما هو لما فهمه عمر من التعليل
لا التعميم ٥ وأما احتجاج أبي بكر على الأنصار بقوله الأئمة من قريش فإنما
هو من التعميم لما ظهر له من قصد النبي صلى الله عليه وسلم لتعظيم قريش
وإظهار شرفهم على غيرهم من القبائل لأن ذلك لو لم يكن ... على
جميعهم وإلا لما حصلت هذه الفائدة ٥ وأما قوله عليه السلام نحن معاشر
الأنبياء لا نورث فالعموم إنما هو مستفاد من ظاهر حال جميع الأنبياء عليهم
السلام وهو إعراضهم عن الدنيا منهم وبنوتهم وعلمهم أكثر اشتغالهم بها ... على
الدعوة إلى الله تعالى على قصد تعظيم الله تعالى ... وبطلان ما سعوا ...
المصنف رحمه الله تعالى عن هذه الاعتراضات بأن قال قولهم إن العموم في هذه
الصيغ إنما هو مستفاد من القرائن التي ذكرها يؤدي إلى أنه لا يثبت ... لفظ لو
ظاهر أبدا لأنه ما من لفظ يدل على معنى بطريق الحقيقة إلا ويمكن أن يقال إنما ثبتت
دلالة هذا اللفظ على هذا المعنى بسبب القرائن لا من مجرد اللفظ وذلك باطل قطعا
لأن الاتفاق حاصل بين الكل فيما لو قال السيد من دخل داري من غلماني فهو حر فإنه
يعم جميع العبيد وكذا لو قال الزوج من دخلت داري من نسائي فهي طالق فإنه
يعم جميع النساء وكذا سائر الصيغ التي قلنا إنها حقيقة في العموم ٥ قوله
واستدل بأنه معنى ظاهر يحتاج إلى التعبير عنه أي واستدل أيضا على أن الصيغ
المذكورة حقيقة في العموم مجاز فيما عداه بأن العموم من المعاني الظاهرة الجلية
والحاجة داعية إلى معرفته في التخاطب بأن يوضع له لفظ يدل عليه كغيره من الأمور
المحتاج إليها والعادة تحيل على أهل اللغة مع تطاول الأعصار إهماله وعدم توضيعهم
على لفظ يدل عليه مع كونه لا تتقاصر الحاجة إليه في معرفته مع معرفة الخبر والاستخبار
والنهي والتمني والترجي والنداء وغير ذلك من المعاني على أنهم قد وضعوا اللفظ للعام
أسماء تدل عليها مع الاستغناء عنها كالأسماء المترادفة فلأن يضعوا لما تمس
الحاجة إليه أولى د وأجيب عن ذلك بأنا لا نسلم إحالة الإخلال بمثل ذلك على

الدعوى إلى الله

واضحة ... فإنه قد وقع الإخلال بكثير من الألفاظ الدالة على المعاني الظاهرة
المحتاج إلى العبارة عنها كفعل الحال وأنواع الروائح والطعوم الخاصة ... أبدا
لم يوضع ... الألفاظ تدل عليها ... قيل لا نسلم أنهم أخلوا بشيء من ذلك
بقولهم رائحة المسك ورائحة العنبر وطعم السكر وطعم العسل إلى غير ذلك والإضافة
من جملة الأوضاع المعرفة وهذا الفعل قد عرف بنفسه بالإضافة لقوله ... العرش
رد و... قلنا النزاع وقع ... فيه إنما هو هل وضع للعموم لفظ يخصه ويدل عليه
بطريق الحقيقة أم لا وما ذكرتموه خارج عن محل النزاع لأننا لا ننازع على هذا
لم يقع إخلال الواضع بما يدل على تعريف العموم فإن الألفاظ التي وقع الخلاف فيها عند
... تدل على العموم من جهة المجاز أو الاشتراك فاستغنوا بذلك عن وضع لفظ يخص
العموم ويدل عليه بطريق الحقيقة ٥ قال رحمه الله تعالى الخصوص متيقن فجعله له
حقيقة أولى قالوا لا عام إلا مخصص فيظهر أنها للأغلب ردّ بأنه إثبات لغة بالترجيح
قالوا لا عام إلا مخصص فيظهر أنها للأغلب ردّ بأن
العموم أحوط فكان أولى
احتياج تخصيصها إلى دليل يشعر بأنها للعموم وأيضا فإنما يكون ذلك عند عدم الدليل أو
إذ ذكر أدلة أرباب العموم شرع يذكر شبهة أرباب الخصوص وقد أجاب عنها
لأن الصيغ المذكورة حقيقة في الخصوص مجاز في العموم من وجهين الأول أن
تناول اللفظ للخصوص متيقن وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة للمتيقن أولى قلنا
هذا مردود من ثلاثة أوجه الأول أن الاستدلال بكونه متيقنا يجعله حقيقة ... متيقن في
هذا إثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز وهذا معنى قوله ردّ بأنه إثبات لغة بالترجيح
الثاني أن ما ذكروه من الترجيح معارض بترجيح لغيره يدل على كون هذه الألفاظ ٥
حقيقة في العموم وهو أنه ... أن يكون مراد المتكلم العموم وأن يكون مراده الخصوص
فعلى تقدير أن يكون مراده العموم فإذا حمل على الخصوص لم يحصل مراده وعلى تقدير أن يكون
مراده الخصوص فإذا حمل على العموم حصل مراده وزيادة وتلك الزيادة غير مخلة بالمراد
فالحمل على العموم يحصل به مراد المتكلم على

كل حال العموم كان احوط وليس احد الترجيحين اولى من الآخر وهذا معنى قوله بل العموم
لعموم فائدته لأن الاول ... الثالث ولم يذكره المصنف وهو ان كون الخصوص متيقنا لا يدل
على كونه مجازا في الزيادة فان السبعة متيقنة من لفظ العشرة ولا يدل ذلك على
كون لفظ العشرة حقيقة في السبعة ومجازا في الزيادة عليها لكن لا يخفى ...
الخصوص متيقن لا يلزم دلالة اللفظ حقيقة ومجازا فيما زاد عليه ولا يقال الفرق
بين الصورتين ان الزيادة على السبعة متيقن من لفظ العشرة كان السبعة
متيقنة منها بخلاف ما نحن فيه اذ لو كان ما زاد على الخصوص متيقنا لما وقع
النزاع فيه لانا نقول لا نسلم ان ذلك متيقن والاصح استثناؤه هاهنا قوله على
عشرة الأدلة الثاني قالوا اكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص دون العموم
كما يقال جمع السلطان التجار والصناع واخشى اهل البلد ولبست ثيابي
وانفقت دراهمي والمراد البعض ولذلك يقال لا عام الا وهو مخصوص فجعل هذه
الصيغ حقيقة فيما استعمالها فيه اغلب اولى من جعله حقيقة في غيره وهذا
معنى قوله قالوا لا عام الا وهو مخصص قلنا هذا مردود من وجهين
الأول ان احتياج تخصيص هذه الصيغ الى دليل يشعر بانها موضوعة للعموم اذ
لو كانت موضوعة للخصوص لما افتقرت الى دليل يدل عليه كما في سائر الالفاظ
الموضوعة لمعانيها وهذا معنى قوله رد بان احتياج تخصيصها لدليل يشعر
بانها للعموم الثاني ان اللفظ انما يكون حقيقة فيما غلب استعماله فيه عند
عدم دليل يدل على خلافه وهاهنا قد دل دليل وهو انا قد وجدنا الالفاظ
غلب استعمالها في معان وهي مجاز فيها كلفظ الغائط فانه قد غلب استعماله
في الخارج المستقذر من الانسان وهو مجاز فيه وحقيقة في الموضع المطمئن من
الارض ولفظ الشيء ... استعماله في ... وهو ...
وحقيقة في الحية المخصوصة قال رحمه الله تعالى الاشتراك لطلقت
والاصل الحقيقة اجيب بانه على خلاف

الاصل ... ثم مثله الفارق الاجماع على التكليف العام وذلك بالامر والنهي
واجيب بان الاجماع على الاخبار العامة اقول احتج القائلون بان الصيغ المذكورة
مشتركة بين العموم والخصوص من وجهين الاول ان هذه الصيغ قد اطلقت للعموم
تارة وللخصوص اخرى والاصل في الاطلاق الحقيقة وحقيقة الخصوص مغايرة
لحقيقة العموم فوجب ان يكون اللفظ الدال عليهما مشتركا بينهما كلفظ العين والقرء
واجيب عنه بان الاشتراك على خلاف الاصل لكونه مخلا بالتفاهم وقد تقدم بيان
مثله الثاني ولم يذكره المصنف وهو انه يحسن الاستفهام عند التلفظ بهذه الصيغ
فيقال للمتكلم هل اردت الكل او البعض وحسن الاستفهام دليل الاشتراك اذ لو كان
حقيقة في الامرين دون الآخر لما حسن الاستفهام قلنا لا نسلم ان حسن الاستفهام
يدل على كون اللفظ مشتركا اذ يحسن مع كون اللفظ حقيقة في مدلول واحد
كما اذا قال صدمت جبلا او رايت بحرا ونظرت اسدا فانه يحسن استفهام القائل
هل اردت مدلول هذه الالفاظ الحقيقية او المجازية من الرجل العظيم والكريم والبليد
وفائدة الاستفهام الامن من المجازفة في الكلام وزيادة غلبة الظن وتاكيده بما
اللفظ ظاهر فيه والمبالغة في دفع المعارض قال رحمه الله تعالى الفارق الاجماع
... وقد تقدم نص اصله قبل اقول احتج من فرق بين الاخبار وبين الامر والنهي بان
الاجماع منعقد على التكليف باوامر عامة لجميع المكلفين وبنواه عامة لهم فلو
لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما وهذا باطل بخلاف الاخبار
فانه ليس فيه تكليف ولانه يجوز الاخبار بالمجهول من غير ان يتبين اصلا كقوله تعالى وكم
اهلكنا قبلهم من قرن وكقوله وقرونا بين ذلك كثيرا بخلاف الامر فانه لو ورد بالمجمل
... فانه لا يخلو عن بيان اما مقارن او متقدم عليه
او متأخر عنه واجيب عنه بانا لا نسلم ان التكليف لم يقع بالاخبار العامة
بل الاجماع منعقد على التكليف بمعرفة الاخبار العامة كقوله تعالى الله خالق كل شيء وكقوله
والله بكل شيء عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد فانا مكلفون بمعرفتها اذ بها يتحقق
الاجتناب عن المعاصي والانقياد الى الطاعات و مع

التساوي في التكليف فلا وجه للفرق ٥ المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى
الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال
له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع ٥ قالوا صح اطلاقه على كل جمع فحمله على
الجميع حمل على جميع حقائقه ٥ ورد بنحو رجل فانه انما صح على البدل قالوا لو لم يكن على
العموم لكان مختصا بالبعض ورد برجل وانه موضوع للجمع المشترك اقول
اختلفوا في الجمع المنكر كرجال هل هو للاستغراق ام لا فذهب الجمهور الى انه
ليس للاستغراق وذهب بعض ارباب العموم الى انه للاستغراق كالجمع المعرف
واليه ذهب الجبائي والمختار انه ليس للاستغراق والدليل عليه انا نقطع بان رجالا
في الجمع كرجل في الوحدان ورجل في الوحدان ليس مستغرقا لكل رجل من زيد وبكر
وخالد وغيرهم بل انما يتناولهم على البدل فكذا رجال ليس مستغرقا لاعداد
الرجال من ثلثة واربعة وسبعة وغير ذلك بل يصلح لكل واحد من انواع الاعداد على
البدل ولو قال له عندي رجل صح تفسيره بزيد فكذا لو قال له عندي عبيد صح تفسيره
باقل الجمع ٥ قوله قالوا صح اطلاقه احتج الخصم من وجهين الاول قالوا صح اطلاقه على
كل جمع والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمله للاستغراق لكل الجموع حمل على جميع حقائقه
فيكون اولى من حمله على البعض ٥ قلنا هذا مردود بنحو رجل فانه لا يصح اطلاقه على الجميع
لا حقيقة ولا مجازا وانما يصلح لكل واحد على البدل فكذا الجمع المنكر انما يصح اطلاقه
على كل نوع من انواع العدد على البدل لا على سبيل الاستغراق ٥ الثاني قالوا لو لم يكن
للاستغراق لكان مختصا بالبعض دون البعض وذلك ممتنع لان اطلاقه على جميع الاعداد
على السوية فتخصيصه بالبعض دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز ٥ قلنا
هذا مردود من وجهين الاول ان رجلا ينتظم عليه هذا الدليل بعينه ومع ذلك
فليس مستغرقا لجميع الرجال ٥ الثاني ان الجمع المنكر موضوع للقدر المشترك بين
جميع انواعه والموضوع للقدر المشترك مغاير لكل واحد من تلك الانواع وبالله التوفيق
المسألة الرابعة قال رحمه الله تعالى ابنية الجمع لاثنين تصح وبالثلثة مجاز الامام
ولو اعطى لنا انه يسبق الزائد وهو دليل

الحقيقة والصحيح فان كان له اخوة والمراد اخوان [illegible] ابن عباس بهما ولم ينكر عليه
وعدل الى التأويل ٥ اقول لا بد من تلخيص محل النزاع قبل الشروع في تقرير
المذاهب ٥ اعلم ان النزاع ليس في مفهوم الجمع لغة اعني مفهوم لفظ ج م ع
الذي هو ضم شيء الى شيء فان ذلك حقيقة بالاتفاق في الاثنين والثلثة وما زاد عليهم
ولا في نحو فعلنا فانها حقيقة ايضا بالاجماع في الاثنين والثلثة وما زاد عليهما
وانما النزاع في ابنية الالفاظ المسماة بالجمع كرجال ومسلمون هل يصح اطلاقها
على رجلين ومسلمين حقيقة ام لا وفي ضماير الغيبة كفعلوا وضماير المخاطب كفعلتم
هل يصح ان يطلق ويراد بها الاثنين حقيقة ام لا اختلفوا في ذلك فذهب عمر بن الخطاب
وعثمن بن عفان وزيد بن ثابت ومالك بن انس وداود وابنه والقاضي ابو بكر والاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني والغزالي الى انه يصح اطلاق ابنية الجمع على الاثنين حقيقة وهو
مذهب الامام الجليل الخليل بن احمد ونفطويه وحكاه امام الحرمين عن سيبويه وليس
مذكورا في كتابه ولعله ظفر به في كتاب غير كتابه المشهور ٥ اقول المشهور
[illegible] كتاب سيبويه هو هذا المعروف والذي عليه كافة
الذي يعني شهرته عن تقرير الكل فتلك القراءة انه كان اذا اشكل عليه منه
النحاة انه لم يقرأه عليه احد غير الاخفش وحقيقة تلك القراءة [illegible] الظفر بهذا المحكي في كتاب
شيء سأله عنه وان الاخفش يجمع اسانيد من قرأ سيبويه ودعوى [illegible] بالكتاب الا غير متنقل
لغير كتابه المشهور امر غير معلوم ولا تخلو من خاتمة [illegible] انما يتنازعون فيما
سيبويه فهذا امر لا حقيقة له لان اهل هذا العلم من زمانه والى هلم انما يتنازعون على
يفهمونه من هذا الكتاب المشهور ولو وجد له كتاب آخر لذكروه وعلموا ونطاق الناس على
النقل منه وحكوا عنه منه الخلاف لما في كتابه المشهور بل ما ترك الذي ذكره وهذا المحكي
مما نقوم به حجة الثاني لان يريد ان بعض اهل العلم باللسان حكاه عن سيبويه لحكاية مسألة
وهذا مع كونه على خلاف ما في كتابه الذي لا يعرف له سواه مجهولة فان الحاكي لم يذكر من
ولا من اين ومثل هذا لا يحتج به فكيف وما اصله في كتابه على غير ذلك ولو وجد النقل
عنه عن امام لغوي وصح سنده لما كان مقابلا لما اصله في كتابه فكيف ولم يكن شيء من ذلك ٥
وذهب ابن عباس وابن مسعود والشافعي وابو حنيفة

ومشايخ المعتزلة الى ان اقل ما يصح اطلاق ابنية الجمع عليه ثلثة ولا يصح
اطلاقها على الاثنين واختاره صاحب المحصول واتباعه وذهب امام الحرمين
والمصنف وكثير من محققي المتاخرين الى انه يصح اطلاقها على الاثنين بطريق المجاز
وعلى الثلاثة بطريق الحقيقة وهو المراد بقوله وثانيها مجاز وقال امام الحرمين
ايضا لا يمتنع رد لفظ الجمع الى الواحد لكن ابعد من رده الى الاثنين وتوقف صاحب
الاحكام وغيره والمختار ما ذهب اليه المصنف والدليل عليه انه يقال اما ان
ابنية الجمع حقيقة في الثلاثة فلانه اذا اطلق لفظ رجال ومسلمين يسبق الى الفهم
الزائد على الاثنين وهو دليل الحقيقة والتجرد واما انها مجاز في الاثنين فلقوله
تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اخوان فقد اطلق لفظ الاخوة على
الاخوين بالاتفاق وليس المراد الحقيقة لانه لما استدل ابن عباس بها على عثمان في حجب رد
الام من الثلث الى السدس فقال له ليس الاخوان اخوة في لسان قومك بل يريد بطريق
الحقيقة ولم ينكر عثمان عليه ذلك بل عدل الى التاويل فقال حجبها قومك يا غلام فذلك
يدل على ان لفظ الاخوة اذا اطلق على الاثنين كان مجازا واذا اطلق على الثلثة كان حقيقة
وهو المطلوب قال رحمه الله عليه قالوا فان كان له اخوة والاصل الحقيقة
ورد بقصة ابن عباس قالوا معكم مستمعون ورد بان فرعون مراد قالوا الاثنان فما
فوقهما جماعة واجيب في الفضيلة لانه يعرف الشرع لا اللغة اقول
اختلف القائلون بان اقل الجمع اثنان بالكتاب والسنة اما الكتاب فمن ستة اوجه
الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد بالاخوة الاخوان والاصل في
الاطلاق الحقيقة فوجب ان يكون اقل الجمع اثنان قلنا هذا مردود بقصة
ابن عباس وهي قوله لعثمان ليس الاخوة اخوان في لسان قومك واقره عثمان على ذلك
ولم ينكره عليه بل عدل الى التاويل وذلك يدل على ان اقل الجمع ليس اثنان وان اطلق عليهما
فبطريق المجاز كما تقدم الثاني قوله تعالى في قصة موسى انا معكم مستمعون والمراد
به موسى وهرون فقد اطلق عليهما ضمير الجمع وهما اثنان قلنا هذا مردود لان
فرعون وقومه مراد معهما فيكون المعبر عنه بضمير

الاثنين
الجمع موسى وهرون وفرعون وقومه وهم جمع ولم يذكر المصنف الا ما بين الا
وقد احتجوا بايات كثيرة اقواها اربع غير التي ذكرها المصنف الاية الاولى قوله
تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان وهما اثنان قلنا بل المحكوم
له مراد معهما فهم جماعة الاية الثانية قوله تعالى وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا
المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض
الجمع وهما اثنان قلنا الخصم يطلق على الواحد ويطلق على الجماعة كالضيف فيقال
هذا خصمي وهولاء خصمي كما يقال هذا ضيفي وهولاء ضيفي قال تعالى هولاء ضيفي فلا
تفضحون وليس في الاية ما يدل على ان كل واحد من الخصمين كان واحدا الاية الثالثة
قوله تعالى عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وهما اثنان قلنا
بل اخوهما شمعون مراد معهما وهو الذي قال فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي او يحكم الله لي
الاية الاية الرابعة قوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فعبر عنهما بالجمع وهما
اثنان قلنا كل طايفة جمع ورد بان الطايفة تطلق في اللغة على الواحد فصاعدا والمراد
منه الواحد بقوله فاصلحوا بين اخويكم ولم يقل بين اخوتكم واما السنة فما روي عنه
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب عنه بان الحديث مقدوح في سنده ورد بان القدح
لا يبدي به الا ان عين المقدوح فيه وذكر قادحه وانه ممن اذا قدح عد قدحه اعني انه من اهل الجرح
والتعديل سلمنا صحته لكن المراد به ان حكم الاثنين حكم الجماعة في فضيلة الجماعة التي
اخبر عليه الصلاة والسلام انها تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين جزوا ويجب الحمل على ذلك
لانه عليه السلام انما بعث ليعرف الناس الاحكام الشرعية لا الامور اللغوية ورد
بان تعليمه عليه السلام الامور اللغوية اذا تعلق بها حكم شرعي من عين المطلوب الشرعي
كمسالة الاخوين في الميراث او الثلثة وبالله تعالى التوفيق قال رحمه الله تعالى الثالث
ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد الاخوان اخوة والمحققون ارادوا
اطلاقها حقيقة والا لما جاز قالوا الرجال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان واجيب
بانهم يراعون صورة اللفظ اقول احتج النافون لكون اقل الجمع اثنان
من وجهين الاول ما روي عن ابن عباس

انه قال لعثمان حين ردّ الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين ليس الأخوان إخوة في
لسان قومك فلم تحجبها بهما فقال عثمان لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلي
وتوارثه الناس فلولا أن ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس ولما أقره عليه عثمان
وكلاهما من أهل اللغة ومن فصحاء العرب قلنا هذا معارض بما روي عن زيد
ابن ثابت أنه قال الأخوان إخوة وروي عنه أنه قال أقل الجمع اثنان وليس العمل
بقول أحدهما أولى من الآخر قال المصنف والتحقيق أن لا تعارض بين قوليهما لأن
الذي نفاه ابن عباس إنما هو إطلاق الإخوة على الأخوين بطريق الحقيقة
والذي أثبته زيد إطلاقها عليهما بطريق المجاز كما تقدم في الوجه الثالث وعلى
هذا فلا تعارض الثاني قالوا لو صح إطلاق الرجال على الرجلين لصح نعتهما بما
ينعت به الرجال ونعت الرجال بما ينعت به الرجلان لكن لا يصح أن يقال جاءني رجال
عاقلان والرجال عاقلان وأجيب بأنا لا نسلم أنه لا يجوز سلمناه لكنهم
إنما منعوا من ذلك لأنهم يراعون في النعت صورة اللفظ طلبا للمناسبة بين النعت
والمنعوت ولا يلزم من ذلك امتناع إطلاق لفظ الجمع على الاثنين مطلقا
المسألة الخامسة قال رحمه الله تعالى إذا خص العام كان مجازا في الباقي والحنابلة
حقيقة الرازي إن كان غير منحصر أبو الحسين إن خص بما لا يستقل من شرط أو
صفة أو استثناء عبد الجبار إن خص بشرط وقيل إن خص بدليل لفظي الإمام حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا لأن الفرض أنه حقيقة
في الاستغراق وأيضا الخصوص بقرينة كسائر المجاز أقول اختلف
القائلون بالعموم في العام بعد التخصيص هل هو حقيقة في الباقي كما كان قبل
التخصيص أو يصير مجازا على ثمانية أقوال الأول أنه إذا خص كان مجازا في الباقي
سواء كان الباقي واحدا أو جماعة متصلا كان المخصص أو منفصلا عقليا
كان أو لفظيا من استثناء أو شرط أو صفة وإليه ذهب أكثر الفقهاء من الشافعية
والحنفية وكثير من المعتزلة وإليه ميل الغزالي وهو اختيار المصنف وصاحب الأحكام
الثاني قال الحنابلة وجمع

من أصحاب الشافعي أنه حقيقة في الباقي مطلقا على أي وجه كان التخصيص الثالث
قال أبو بكر الرازي إن الباقي بعد التخصيص إن كان جمعا غير منحصر فهو حقيقة فيه
وإلا فلا الرابع قال أبو الحسين البصري واختاره صاحب المحصول إن خص العام بما
لا يستقل بنفسه من شرط كقوله من دخل داري وأكرمني أكرمته أو صفة كقوله من دخل
داري من بني تميم العلماء أكرمته أو استثناء كقوله من دخل داري أكرمته إلا بني فلان فهو
حقيقة في الباقي وإن خص بما لا يستقل بنفسه فهو مجاز فيه سواء كان المخصص عقليا
كالدلالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب العام في العبادات أو لفظيا كقول
المتكلم بالعام أردت به البعض الفلاني الخامس قال القاضي أبو بكر إن خص بشرط أو
استثناء فهو حقيقة وإلا فهو مجاز السادس قال القاضي عبد الجبار إن خص بشرط
أو صفة فهو حقيقة وإلا فهو مجاز السابع إن خص بدليل لفظي متصلا كان أو منفصلا
فهو حقيقة وإلا فهو مجاز الثامن قال إمام الحرمين هو حقيقة في تناوله
مجاز في الاقتصار عليه فهو حقيقة من وجه مجاز من وجه والمختار
هو الأول والدليل عليه من وجهين الأول أن الفرض أنه حقيقة في الاستغراق
فلو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا بينه وبين الاستغراق واللازم باطل فالملزوم مثله
أما بيان الملازمة فلأن مفهوم الاستغراق مغاير لمفهوم الباقي فيكون مشتركا وإلا لما
علم الاشتراك وليس بينهما معنى مشترك حتى يقال إن اللفظ دال عليهما بالتواطؤ وأما
بيان بطلان اللازم فلأن الاشتراك على خلاف الأصل ولإخلاله بالتفاهم كما تقدم
وإذا بطل الاشتراك والفرض أنه حقيقة في الاستغراق تعين أن يكون مجازا في الباقي
فإن قيل لم لا يجوز أن يكون حقيقة فيهما باعتبار اشتراكهما في الجنسية على وجه
لا يكون مشتركا بينهما ولا مجازا في أحدهما قلنا هذا باطل لأن البعض الباقي بعد
التخصيص ولذا كان جنس الكل لأن اللفظ العام حقيقة في استغراق الجنس من حيث
هو مستغرق لا أنه حقيقة في الجنس مطلقا ولهذا تعذر حمله على ~~البعض~~ وإن كان
من الجنس إلا بقرينة باتفاق القائلين بالعموم ومعنى الاستغراق غير متحقق في
الباقي بعد التخصيص والكل

حقيقة فيه ن الثاني ان اللفظ موضوع للعموم باتفاق القائلين به فاستعماله في
الخصوص استعمال في غير ما وضع له بقرينة الدليل المخصص كسائر المجازات فيكون
مجازا فيه ن قال رحمه الله تعالى الحنابلة التناول باق وكان حقيقة واجيب
بانه كان مع غيره قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز ن
اقول احتج الحنابلة ومن وافقهم على ان اللفظ العام بعد التخصيص حقيقة في
الباقي مطلقا من وجهين الاول ان اللفظ الموضوع للعموم كان متناولا للباقي قبل الخصوص
حقيقة والتناول باق فيكون حقيقة فيه كما كان قبل التخصيص وخروج غيره عن عموم
اللفظ لا يكون مؤثرا فيه ن واجيب عنه بان تناول اللفظ له حقيقة انما كان
مع غيره وبعد التخصيص لم يتناوله للعينة فلا يكون حقيقة لمجرد التناول كما ان اللفظ
كان متناولا للواحد قبل التخصيص حقيقة وبعد التخصيص لا يتناوله الا بطريق
المجاز بالاتفاق ن الثاني قالوا اذا اطلق اللفظ العام يسبق منه الباقي بعد التخصيص
الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا انما يسبق الى الفهم بالقرينة المخصصة وهو دليل
المجاز ن فان قيل لم لا يجوز ان يكون اللفظ بمطلقه حقيقة في الاستغراق ومع
القرينة حقيقة في البعض فيكون حقيقة فيهما ن قلنا ما ذكرتموه يؤدي الى رفع
المجاز بالكلية لانه ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه حقيقة مع القرينة في مدلوله
المجازي وبدون القرينة حقيقة في غيره ورفع المجاز بالكلية باطل بما سبق ن
قال رحمه الله تعالى الرازي اذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم اجيب بانه كان
للجميع اقول احتج ابو بكر الرازي على ان الباقي بعد التخصيص ان كان غير منحصر
فاللفظ الموضوع للعموم حقيقة فيه بان قال العام هو اللفظ المستغرق لامور متعددة
وبعد التخصيص ان كان الباقي غير منحصر وجب ان يكون حقيقة فيه لان معنى العموم
موجود فيه بعد التخصيص كما كان قبله بخلاف ما اذا كان الباقي بعد التخصيص
منحصرا فان معنى العموم غير موجود فيه فلا يكون حقيقة ن واجيب عنه بان اللفظ
كان حقيقة في الجميع والباقي بعد التخصيص وان كان غير منحصر هو بعض ما وضع اللفظ
للعموم لا تمام مدلوله فلا يكون حقيقة فيه ن قال رحمه الله تعالى ابو الحسين

لو كان ما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا الدار لكان
نحو مسلمون للجماعة مجازا ن واجيب بان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب
والالف واللام في المسلم وان كان كلمة حرفا او اسما فالمجموع الدال والاستثناء سيأتي
اقول احتج ابو الحسين البصري على ان التخصيص بما لا يستقل بنفسه لا يخرجه عن
كونه حقيقة بان قال لو كان انضمام ما لا يستقل من الشرط والصفة والاستثناء
الى اللفظ العام نحو الرجال المسلمون احسن اليهم واكرم بني تميم ان دخلوا الدار والرجال
الا الجهال يوجب ان يكون مجازا في الباقي لكان نحو مسلمون للجماعة بانضمام واو الجمع
ونونه الى مفرده مجازا ولكان نحو المسلم بانضمام الالف واللام اليه مجازا سواء كانت
الالف واللام للجنس او للعهد لان قول القائل مسلم له معنى فاذا زيدت فيه واو الجمع
ونونه او الالف واللام صار دالا على معنى اخر زائد على ما دل عليه قبل كما في هذه
الزيادات لكنه ليس مجازا بالاتفاق فوجب ان يكون انضمام الشرط والصفة
والاستثناء لا يوجب تجوزا وكذا ايضا يلزم ان يكون نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف
سنة الا خمسين عاما منزلا منزلة قوله فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما وكان
التعبير وضعت لهذا المعنى عبارتين احدهما اطول من الاخرى ن واذا كان كذلك
فانضمام ما لا يستقل من الشرط والصفة والاستثناء لا يوجب تجوزا ن واجيب
عنه بان الواو والنون في مسلمون قد صارت من نفس الكلمة كالف ضارب وواو
مضروب بخلاف الصفة والشرط فانهما خارجان عن نفس الكلمة ن واما الالف واللام
في المسلم فهي وان كانت كلمة مستقلة سواء قلنا انها حرف او اسم موصول فالمجموع
هو الدال على المعنى اما ان قلنا انها حرف فلان الحرف لا يدل على معنى الا في غيره وان
قلنا انها اسم موصول فلان الموصول بدون صلته لا يدل على شيء البتة بخلاف الشرط والصفة
فان كل واحد منهما يدل على معنى في نفسه ن والاستثناء سيأتي الكلام عليه ن واما
قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان الالف يدل على الالف والخمسين والا
للربع ومعرفة ما بقي انما هي حاصلة بالحساب ن قال رحمه الله تعالى على مذهب
ابي الحسين اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين فقال رسوله عليه السلام عقيبه

في الكل الا زيدا فهذا مما اختلف فيه هل هو تخصيص بمتصل او بمنفصل فمنهم من قال انه متصل والا يصير لفظ المشركين به مجازا في الباقي بل يبقى حقيقة فيه على ما كان لان كلمة عليه السلام في تشريع الاحكام لا ينطق الا بوحي فكان ذلك منزلا في البيان منزلة كلام الله تعالى ومنهم من قال انه تخصيص بمنفصل فيصير لفظ المشركين به مجازا الا انه لو كان الله تعالى به فقال الرسول عليه السلام قاصدا ان يكون ذلك خبرا صادرا عن الله تعالى لا حقيقة ما ينبغي كلاما عن غير متكلم واحد وهذا هو الاظهر قال رحمه الله تعالى والقاضي مثله الا ان القرينة عنده كانها مستقلة اقول احتج القاضي ابو بكر بمثل الذي احتج به ابو الحسين والكلام معه تقريرا وجوابا كما تعلم الا ان الصفة عند القاضي كانها مستقلة فجعله كالمنفصل قال رحمه الله تعالى وعبد الجبار كذلك الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص اقول احتج القاضي بما احتج به ابو الحسين والقاضي ابو بكر والكلام معه كالكلام معهما تقريرا وجوابا كما تقدم الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص كما سياتي قال رحمه الله تعالى المخصص بالقرائن اللفظية لو كانت القرائن توجب تجوز العام وهو ضعيف اقول احتج القائل بان العام اذا خص بدليل لفظي كان حقيقة في الباقي بانه قال لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوز الكلام نحو مسلمون مجازا لاقترانه بالواو والنون الى غير ما احتج به ابو الحسين وجوابه كجواب ابي الحسين قال المصنف وهو اضعف اي احتجاج صاحب هذا القول بهذا الدليل اضعف من احتجاج ابي الحسين لان ابا الحسين ذهب الى ان التخصيص بالقرائن اللفظية اذا كانت غير مستقلة لا توجب تجوزا في الباقي لان قال لو كان تمام ما لا يستقل يوجب تجوز الكل نحو المسلمين مجازا لانضمام الواو والنون اليه فقد استدل بغير المستقل على المستقل فهي حجة مطابقة لدعواه وهذا القائل قال التخصيص بالقراين اللفظية لا يوجب تجوزا سواء كانت القراين متصلة او منفصلة واستدل عليه بدليل ابي الحسين وقد عرفت ان دليل ابي الحسين على تقدير صحته انما يدل على ان التخصيص بما لا يستقل لا يوجب تجوزا فاحتجاج هذا القائل به لا يشمل القراين المنفصلة كقول المتكلم بالعام لا تعذب به البعض القلاني فيكون دعواه عامة ودليله خاص وقد عرفت انه متى كان الدعوى عامة والدليل خاص لم يسمع واذا كان دليل ابي الحسين مع كونه مطابقا لدعواه ضعيفا كما تقدم فلان يكون هذا احق بالضعف لكونه غير مطابق قال احتج الامام رحمه الله تعالى الامام كتكرار الاحاد وانما اختصر فاذا خرج بعضها بقي الباقي حقيقة اقول احتج القائل بان العام الباقي ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والنكر

احتج امام الحرمين بان قال النطق بالعام كتكرار الاحاد فان معنى قول القايل جا الرجال جا زيد وعمرو وبكر وخالد وانما اختصر طلبا للوجازة في اللفظ فاذا خرج بعضها بالتخصيص بقي الباقي حقيقة كما كان وأجيب عنه بانا لا نسلم ان العام كتكرار الاحاد والفرق بينهما ان العام ظاهر في الجمعية فيكون حقيقة فيه فاذا خرج البعض بالتخصيص لم يبق مدلول اللفظ الحقيقي كما كان قطعا بخلاف تكرار الاحاد المتعددة فان لكل واحد منها مدلولا مع دلالته فيه لا دلالة عليه بطريق النص فاذا خرج البعض عن كونه مرادا بقي الباقي كما كان قال المسالة السادسة قال رحمه الله تعالى العام بعد التخصيص بمبين حجة وقال البلخي ان خص بمتصل وقال البصري ان كان العموم منبيا عنه كاقتلوا المشركين والا فليس بحجة كالسارق والسارقة فانه لا ينبي عن النصاب والحرز وعبد الجبار ان كان غير مفتقر الى البيان كالمشركين بخلاف اقيموا الصلاة فانه مفتقر قبل اخراج الحايض وقيل حجة في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة لنا ما سبق من استدلال الصحابة به مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فترك عد عاصيا وايضا فان الاصل بقاؤه اقول اذا خص العام فالتخصيص اما ان يكون بمجمل او بمبين فان كان بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم فاجمع الكل على انه ليس بحجة بعد التخصيص وان كان بمبين فالقايلون بالعموم اختلفوا هل هو حجة بعد التخصيص ام لا فذهب الفقهاء الى انه حجة مطلقا كيف كان المخصص متصلا او منفصلا وقال البلخي ان خص بدليل متصل كالشرط والاستثناء والصفة فهو حجة وان خص بدليل منفصل فليس بحجة وقال ابو عبد الله البصري ان كان لفظ العموم قبل التخصيص منبيا عن ما يعتبر في تعلق الحكم به بعد التخصيص فهو حجة كقوله اقتلوا المشركين فان المشرك الذي هو لفظ العموم منبي عن ما يعتبر من الشرك في تعلق وجوب القتل بعد اخراج اهل الذمة منه وان كان لفظ العموم قبل التخصيص لا ينبي عما يعتبر فليس بحجة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه لا ينبي عن النصاب والحرز المعتبرين في وجوب القطع وقال القاضي عبد الجبار ان كان العام المخصوص قبل التخصيص غير مفتقر الى البيان فهو حجة كقوله تعالى اقتلوا المشركين المخصص باخراج اهل الذمة منه فانا لو تركنا وظاهر هذا اللفظ قبل التخصيص لامكننا امتثال ما اريد منا من غير

بيان ولئن كان مفتقراً إلى البيان فليس بحجة كقوله تعالى أقيموا الصلاة فإنا لو كنا
وظاهر هذا اللفظ قبل إخراج الحائض عنه نعلم بمكثنا امتثال ما أريد منا من الصلاة الشرعية
دون بيان فقيل إنه حجة في أقل الجمع وليس بحجة فيما زاد عليه وقال أبو ثور وابن
أبان إنه ليس بحجة مطلقاً كيف كان المخصص وهو المختار من مذهب الفقهاء وهو أنه حجة
مطلقاً وقد احتج المصنف عليه من ثلاثة أوجه الأول ما سبق من استدلال الصحابة
رضي الله عنهم بالعمومات المخصصة مع عدم إنكار بعضهم على بعض منها ما روي عن فاطمة
رضي الله عنها أنها احتجت على أبي بكر في ميراثها من أبيها بقوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم
مع كونه مخصصاً بالكافر والقاتل ولم ينكر أحد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره
وشهرته فيما بينهم بل عدل أبو بكر في منعها إلى الاحتجاج بقوله نحن معاشر الأنبياء لا
نورث ما تركناه صدقة فكان ذلك إجماعاً ومنها ما روي عن علي أنه احتج على جواز الجمع
بين الأختين بملك اليمين بقوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم مع كونه مخصصاً بالأخوات والبنات
وكان استدلاله مشهوراً فيما بينهم ولم ينكره أحد فكان ذلك إجماعاً ومنها ما روي عن ابن
عباس أنه احتج على تحريم نكاح المرضعة بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وقال
قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير مع أنه مخصص بشروط وقيود مذكورة في كتب
الفقه فليس كل مرضعة محرمة ولم ينكر عليه أحد صحة احتجاجه فكان ذلك إجماعاً أيضاً الثاني
أنا نقطع بأنه إذا قال أكرم بني تميم ولا تكرم منهم فلاناً فترك إكرام غيره فلان استحق
عُدّ عاصياً الثالث أن العام قبل التخصيص كان حجة في الكل والعدول خلاف الأصل
إجماعاً والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص مستمراً بعده إلا أن يوجد له معارض والأصل
عدمه قال رحمه الله تعالى واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على
دلالته على الآخر واللازم باطل لأنه إن عكس دور وإلا فتحكم قال وأجيب بأن الدور إنما يلزم
بتوقف التقدم وأما بتوقف المعية فلا قال أقول استدل صاحب المحصول
وغيره على أنه حجة مطلقاً بأن قالوا لو لم يكن حجة فيما عدا صورة التخصيص لكانت
دلالته على البعض موقوفة على دلالته على البعض الآخر واللازم باطل فالملزوم مثله
أما بيان الملازمة فلأنه لو لم تكن دلالة العام

بين المخصص

بالعمومات

على الباقي بعد التخصيص متوقفة على المخرج بالتخصيص لكان اللفظ العام حجة في الباقي بعد
التخصيص إذ التقدير أن دلالة هذا اللفظ على الباقي بعد التخصيص غير متوقفة على غيره
وإذا كانت غير متوقفة على غيره فاللفظ موضوع له وإذا كان موضوعاً له كان ظاهراً
في الدلالة على الباقي بعد التخصيص كان حجة فيه والتقدير أنه ليس بحجة هذا خلف ولأنه لو
لم يتوقف دلالة العام على ما عدا صورة التخصيص على صورة التخصيص لكان حجة فيما عدا
صورة التخصيص قطعاً إذ العام دال عليه بالوضع وهو سالم عن معارضة لأن دلالته
غير متوقفة على صورة التخصيص فيكون حجة قطعاً والتقدير أنه ليس بحجة هذا خلف فثبت
الملازمة وأما بيان بطلان اللازم فلأن دلالته على البعض لو توقفت على دلالته
على البعض الآخر فدلالته على البعض الآخر إما أن تتوقف على دلالته على البعض الأول أو لا
تتوقف عليه فإن توقفت عليه لزم الدور وهو محال وهذا معنى قوله لأنه
إن عكس دور وإن لم تتوقف عليه فهو تحكم لأن دلالة العام على جميع أقسامه
بالسوية فتوقف دلالة أحد القسمين على الآخر من غير عكس مع تساويهما ترجيح
أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو غير جائز وهذا معنى قوله وإلا فتحكم
وأجاب عنه بأن الدور تارة دور تقدم وتارة يكون دور معية فدور التقدم هو
ممتنع ودور المعية غير ممتنع وقد تقدم بيان ذلك والدور فيما نحن فيه دور معية
فلا يكون ممتنعاً مثال دور التقدم أن وجود المؤثر متقدم على وجود الأثر بالبديهة
فوجود الأثر متوقف على وجود المؤثر فلو توقف وجود المؤثر على وجود الأثر لكان
الشيء متقدماً على نفسه بمرتبتين وهو محال ومثال دور المعية الأبوة فإنها متوقفة
على البنوة إذ لا يمكن أن يكون أباً إلا لمن له ابن وبالعكس أي البنوة متوقفة أيضاً على
الأبوة لأنه لا يمكن أن يكون ابناً إلا لمن له أب فإذاً ليس أحدهما متقدماً على الآخر فهما موجودان
معاً والدور فيما نحن فيه دور معية فلا يكون ممتنعاً قال رحمه الله تعالى قالوا
صار مجملاً لتعدد مجازه قلنا لما بقي ... قلنا لما تقدم قال أقول احتج
القائلون بأن العام المخصوص ليس بحجة فيما عدا صورة التخصيص بأن قالوا لو كان

فثبت

متوقف

حجة في ذلك فرد الله عليه اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول باطل لانه يلزم منه
الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل لان الغرض انه حقيقة في الاستغراق . والثاني ايضا
باطل لانه لو كان مجازا فيما عدا صورة التخصيص لكان مترددا بين حمله على كل قسم من
اقسام ما بقي وبين حمله على جميع ما بقي وبين حمله على اقل الجمع وليس حمله على
واحد من هذه المحامل اولى من حمله على الآخر لعدم ترجيح ولعدمه فيصير مجملا لتعدد
جهات مجازه . قلنا يجب حمله على كل ما بقي بعد اخراج صورة التخصيص لما نقل من اجماع
الصحابة على الاستدلال بالعمومات المخصصة وعلمهم بها وعلم انكار بعضهم على بعض هذا
هو المراد بقوله قلنا ما بقي بما تقدم على ان اللفظ العام حجة في كل واحد من اقسامه
قبل التخصيص اجماعا فدلالته على كل واحد من تلك الاقسام اما ان يكون بطريق الحقيقة
او المجاز وبتقدير الدليل الآخر ومع ذلك فهو حجة بالاتفاق فكلما هو جوابكم عن هذا
فهو بعينه جوابنا عما ذكروه . قال رحمه الله تعالى اقل الجمع هو المتحقق وما بقي
مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدم . أقول احتج القائلون بان العام المخصوص
حجة في اقل الجمع ما عدا صورة التخصيص بان اقل الجمع هو المتحقق من اطلاق لفظ العموم
والباقي مشكوك فيه فوجب الحمل على المتحقق من اطلاق لفظ العموم قلنا لا شك مع ما
تقدم من الادلة والترجيحات . المسالة السابعة قال رحمه الله تعالى جواب السائل
غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقا وفي خصوصه على الاصح والعام في
سبب خاص [illegible] مثل قوله لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا الا ما نجسه
غير لونه او طعمه او ريحه او بغير سؤال كما روي انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد
طهر معتبر عمومه عند الاكثر ونقل عن الشافعي خلافه لنا استدلال الصحابة بمثله كاية
السرقة وهي في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار في سلمة بن صخر واية اللعان في
هلال بن امية او عويمر . وايضا فان اللفظ عام والتمسك به . أقول القائلون بالعموم
[illegible] اذا ورد من الشارع خطاب فاما ان يرد جوابا لسؤال سائل داع الى الجواب او
لا فان ورد جوابا لسؤال سائل فاما ان يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال او يكون
مستقلا فان كان غير مستقل بنفسه فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه . اما في

عمومه فبالاتفاق وذلك كما روي عنه عليه السلام انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص
الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا . واما في خصوصه فهو تابع له على الاصح وذلك كما
لو سأله سائل فقال توضأت بماء البحر فقال له يجزيك فهذا لا يعم لانه خطاب مع شخص
واحد ولعل حكمه على ذلك الشخص لمعنى يختص به كما في حق ابي بردة حين ضحى بجذعة من المعز
فقال له تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وكما في حق خزيمة حين خصه بقبول شهادته وحده
فلا يتعدى حكم ذلك الواحد الى غيره وبتقدير التعميم فانما هو بدليل منفصل
او قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة . وان كان الجواب مستقلا فاما ان يكون
مساويا للسؤال او اخص منه او اعم منه . فان كان مساويا فهو تابع للسؤال في عمومه و خصوصه
كما لو كان غير مستقل اما في عمومه فكما لو قال سائل هل يجوز لكل احد ان يتوضأ بماء البحر
فقال عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته . واما في خصوصه فكما لو قال سائل
افطرت في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة . وان كان الجواب اخص من السؤال
كما لو قال سائل هل يجوز لكل احد ان يتوضأ بماء البحر فقال يجوز لك ان تتوضأ به فهذا لا يعم
فيه لانه خطاب مع شخص واحد فلا يتعدى الحكم عنه الى غيره كما تقدم بل الحكم بالخصوص
في هذه الصورة اولى من الحكم به فيما اذا كان السؤال خاصا والجواب مساويا له لان هذه
الصورة عدول بالجواب عن سؤال السائل مع دعوى الحاجة اليه بخلاف تلك الصورة فان
الجواب فيها مطابق لسؤال السائل . وان كان الجواب اعم من السؤال فاما ان
يكون اعم منه في غير ذلك الحكم الذي سئل عنه واعم منه في ذلك الحكم الذي سئل عنه فقط فان
كان اعم منه في غير ذلك الحكم الذي سئل عنه كما روي انه قيل له انا نركب البحر على ركاب لنا وليس
معنا من الماء العذب ما يكفينا افنتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل
اكل ميتته فلا خلاف في انه يجري على عمومه حتى يفيد حل ميتة البحر لانه عام مبتدأ به
لا في معرض الجواب اذ هو غير مسؤول عنه وكل عام ورد مبتدأ بطريق الاستقلال
فلا خلاف في عمومه عند القائلين بالعموم . وان كان الجواب اعم من السؤال في الحكم
الذي سئل عنه فقط فهو الذي اراد بقوله والعام على سبب خاص بسؤال وذلك
كقوله عليه السلام لما سئل عن [illegible] بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهورا

للشافعي

لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ٥ اختلفوا فيه فذهب ابو حنيفة واكثر اصحاب الشافعي
واكثر اصحاب مالك والحنابلة والاشاعرة وكثير من المعتزلة الى انه لا يسقط عموم اللفظ بخصوص
السبب بل يجب اجراء اللفظ على العموم ٥ والمنقول عن الشافعي ومالك والقاضي اسماعيل بن
اسحاق والمزني والقفال والدقاق وابو ثور انه يقتصر به على سببه ولا يبقى عاما هذا
كله اذا ورد الخطاب جوابا لسؤال سائل واما الخطاب الذي لا يكون جوابا بل ورد من
الشارع ابتداء بغير سؤال على سبب خاص وهو المراد بقوله او بغير سؤال كما روي عنه
عليه السلام انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر ٥ اختلفوا ايضا فيه
كاختلافهم في الصورة التي قبل هذه والمختار في الصورتين ان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب والدليل عليه من وجهين الاول استدلال الصحابة بالعمومات الواردة
على اسباب خاصة كاية السرقة فانها نزلت في سرقة المجن وهو الترس او في رداء صفوان
واية الظهار فانها نزلت في سلمة بن صخر ٥ واية اللعان فانها نزلت في هلال بن امية وغيره
يعني عويمر العجلاني فان الاية في رواية انس نزلت في سلمة بن صخر وفي رواية سهل بن سعد الساعدي
نزلت في عويمر العجلاني وكلا الحديثين في الصحيح اخرجهما مسلم وغيره الى غير ذلك وقد
شاع وذاع استدلال الصحابة بهذه الايات من غير نكير وذلك يدل على ان خصوص
ليس مسقطا لعموم اللفظ اذ لو كان مسقطا له لكان اجماع الامة على خلاف الدليل ولم الحكم
ينقل بذلك احد ٥ وللقائل ان يقول خصوص السبب قرينة مخصصة للعموم ويجوز ان
لم يعلم قصد التعميم في بعض الصور بصريح اللفظ او بقرينة تدل عليه على وجه يسقط
به تلك القرينة الدالة على الخصوص فلم قلتم ان ما ذكرتموه من الايات ليس من هذا
القبيل ٥ الثاني ان اللفظ عام بالوضع والتمسك انما هو باللفظ العام ولا منافاة ودلالة
بينه وبين خصوص السبب فان الشارع لو صرح فقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ على
عمومه ولا تخصوه بخصوص السبب كان ذلك جائزا والعلم بجوازه ضروري وللقائل
ان يقول لا يلزم من جواز تصريح الشارع بالمنع من التخصيص للعام خروجه عن كونه مخصصا
بخصوص سببه لانه لو تعبدنا الشارع بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصا
كان ومع ذلك فلا يلزم خروجه عن كونه مخصصا ... رحمه الله تعالى قالوا

لو كان عاما لما جاز تخصيص السبب بالاجتهاد واجيب بانه اختص بالمنع للقطع بدخوله
على ان ابا حنيفة اخرج الامة المفترشة من عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده في
ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه ٥ قالوا لو لم
يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته منع تخصيصه ومعرفة الاسباب ٥ قالوا لو قال تغد
عندي فقال والله لا تغديت لم يعم ٥ قلنا العرف خاص ٥ قالوا لو عم لم يكن مطابقا
قلنا طابق وزاد ٥ قالوا لو عم لكان حكما باحد المجازين بالتحكم لفوات الظهور بالنصوصية
تلك التصرحات بغير قرينة ٥ اقول احتج القائلون بان العبرة بخصوص السبب لا بعموم
اللفظ من خمسة اوجه الاول انه لو كان الخطاب الوارد على سبب خاص عاما
لجاز تخصيص السبب واخراجه عن عموم اللفظ بالاجتهاد كما في غيره من الصور الداخلة تحت الكل
العموم ضرورة تساوي نسبة العموم الى الكل وهو خلاف الاجماع وهذا معنى قوله
قالوا لو كان عاما لما جاز تخصيص السبب بالاجتهاد ٥ واجيب عنه بان السبب انما اختص
بامتناع اخراجه من العموم بالاجتهاد للقطع بدخوله تحت الخطاب العام اذ لا
خلاف في ان الخطاب انما ورد بيانا لحكم السبب بخلاف غيره فان دخوله تحت الخطاب
ظني مما يتطرق فيه فلذلك جاز اخراجه بالاجتهاد ٥ وهذا معنى قوله واجيب بانه
اختص بالمنع للقطع بدخوله ٥ ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان عدم جواز تخصيص السبب
بالاجتهاد مجمع عليه فان ابا حنيفة جوز اخراج السبب من عموم اللفظ بالاجتهاد حتى
اخرج الامة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام الولد للفراش ولم يلحق ولدها مولاها المفترشة
وان اقر بالوطء والافتراش مع كون هذا الخطاب انما ورد منه عليه السلام بسبب ولد
زمعة حيث سأله عبد الله بن زمعة فقال هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال
عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر وهذا معنى قوله على ان ابا حنيفة اخرج الامة
المستفرشة من عموم الولد للفراش ٥ وللقائل ان يقول لا نسلم ان ابا حنيفة انما لم يلحق
ولد الامة بمولاها لاخراجه محل سبب الخطاب واخراجه عن عمومه بالاجتهاد ولم

لا يجوز ان يكون ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخطاب على ذلك السبب صرح بذلك امام الحرمين قال والذي عندي انه لا يجوز ان ينسب الى ابي حنيفة تجويز اخراج السبب بالاجتهاد وما نقل عنه محمول على انه الحديث لم يبلغه ٥ الثاني انه لو عم الخطاب الوارد على سبب خاص لم يكن في نقل السبب فايدة لكن قد حافظ الرواة على نقله فكان ذلك لفايدة قطعا وتلك الفايدة ليست الا قصر اللفظ عليه ٥ قلنا الجواب عنه انا لا نسلم ان فايدة نقل السبب قصر اللفظ عليه بل فايدة نقله منع تخصيصه واخراجه عن العموم بالاجتهاد ومعرفة اسباب التنزيل ٥ وهذا معنى قوله قلنا فايدته منع تخصيصه ٥ الثالث قالوا لو قال القايل لغيره تغد عندي فقال والله لا تغديت فانه وان كان جوابه عاما لم يعم جميع الاشخاص بل يكون مقصورا على سببه حتى انه لو تغدى عند غيره لم يحنث فلولا ان السبب يقتضي التخصيص والا لما كان كذلك ٥ قلنا انما لم يحنث في هذه الصورة لعرف خاص جرت به عادة العقلاء بعضهم مع بعض فذلك هو الموجب لتخصيص اللفظ بالسبب في هذه الصورة بخلاف الاسباب الخاصة بالنسبة الى خطاب الشارع بالاحكام الشرعية وهذا معنى قوله ٥ قلنا بعرف خاص ٥ الرابع قالوا لو عم الخطاب مع وروده على سبب خاص لم يكن مطابقا للسبب والاصل مطابقة للسبب للمسبب لكون الزيادة عديمة التاثير فيما تعلق به غرض السايل ٥ قلنا لا نسلم انه ليس مطابقا بل طابق وزاد وهذا معنى قوله قلنا طابق وزاد ٥ الخامس قالوا لو عم الخطاب الوارد على سبب خاص مع ظهور كونه نصا على ذلك السبب الخاص لكان مجازا فيما عدا السبب لفوات ظهور النصوصية فيه واذا كان مجازا فيما عدا السبب فهو متردد بين كل فرد من افراده وبين كله فحمله على البعض دون البعض يكون حكما بترجيح احد المجازات على الاخر مع تساويها وهو حكم ممتنع ٥ قلنا الخطاب ظاهر في العموم بحكم الوضع وتنصيص الشارع على السبب لم يخرجه عن العموم بقرينة وذلك على ما نقلنا من اجماع الصحابة على العموم لما تقدم من استدلال الصحابة بالعمومات الواردة على اسباب وهذا معنى قوله قلنا النص خارج بقرينة ٥ المسالة الثامنة ٥ قال

رحمه الله تعالى

قال رحمه الله تعالى المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز ٥ وعن القاضي والمعتزلة يصح حقيقة ان صح الجمع وعن الشافعي ظاهر فيهما عند تجرد القراين كالعام ٥ ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد لا انه لغة وقيل لا يصح ان يراد ٥ وقيل يجوز في النفي لا الاثبات ٥ والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه لنا في المشترك انه لم يوضع لهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا ٥ اقول اللفظ الواحد اذا صدر من متكلم واحد فاما ان يكون مشتركا بين معنيين كالقرء المشترك بين الطهر والحيض ٥ واما ان يكون حقيقة في معنى ومجازا في اخر كاطلاق لفظ النكاح على الوطء فانه حقيقة فيه وعلى العقد فانه مجاز فيه واما ان يكون مجازا في معنيين كاطلاق لفظ النكاح على العقد فانه سبب اباحته وعلى مقدماته فانها سبب وقوعه فهل يجوز ان يطلقه المتكلم ويريد كلا معنييه ام لا اختلفوا في ذلك اما الصورة الاولى ومي اطلاق لفظ المشترك على كلا معنييه ومي التي ارادها بقوله المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا ٥ واما الصورة الثانية فهي التي ارادها بقوله وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز ولم يذكر الصورة الثالثة ٥ اما الصورة الاولى فاختلفوا فيها على ستة اقوال الاول وهو الصحيح واختاره المصنف وهو انه يصح اطلاقه ولو اراد معنييه مجازا لا حقيقة ٥ الثاني ذهب القاضي ابو بكر وجماعة من اصحابنا وجماعة من مشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار الى انه يصح اطلاق اللفظ على المعنيين حقيقة ان صح الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر والنهي والتهديد عليه ٥ واما ان لم يصح الجمع بينهما فلا يصح ٥ الثالث ذهب الشافعي الى انه لو قال لها اعتدي بالقرء ويريد الطهر والحيض معا فلا يصح اللفظ ظاهر في المعنيين كاللفظ العام ٥ لان اللفظ ظاهر في المعنيين عند تجرد القراين الصارفة الى احد المعنيين فيجب حمله عليهما معا ولذلك حمله قوله تعالى او لامستم النساء على المس والوطء ٥ الرابع ذهب ابو الحسين البصري والغزالي الى انه يصح ان يطلق اللفظ فيراد كلا معنييه الا ان ذلك من جهة اللغة ٥ الخامس ذهب ابو عبد الله البصري وابو هاشم وجماعة من اصحابنا الى انه لا يصح اطلاقه لغة ولا ارادة ٥ السادس ذهب الى انه يجوز استعماله في معنييه في النفي لا الاثبات كقوله للمراة اكمل الاعتداد باقراء اي لا بالحيض ولا بالطهر معا ولا يجوز في الاثبات كالقول لها اعتدي باقراء اي بالحيض والطهر ٥ واما الصورة الثانية ومي اطلاق اللفظ

كلا معنييه

للذي له حقيقة ومجاز وارادة كلا معنييه فالاقوال المتقدمة ثابتة فيه
الا القول بانه حقيقة فيهما فانه لم ينقل به احد وسنبين غلط المصنف في اطلاقه لان حكم
اللفظ الذي له حقيقة ومجاز حكم المشترك وامّا الصورة الثالثة وهي اطلاق اللفظ
المجازي وارادة معنييه فالخلاف المذكور ظاهر فيه لجريانه في اللفظ المشترك وفي الذي
له حقيقة ومجاز الا ان هذه الصورة لا يكون اللفظ حقيقة فيهما بالاتفاق وقد تقدم
مثاله وهنا تنبيه وهو ان المصنف رحمه الله تعالى وغيره من المصنفين في هذا الفن قد
جعلوا حكم اللفظ الذي له حقيقة ومجاز حكم المشترك واطلقوا الاقوال المذكورة فيهما على
السواء حتى ان بعضهم مثل مذهب من قال انه يصح اطلاق اللفظ على كلا معنييه حقيقة
ان صح الجمع بينهما بقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فانه استعمل لفظ النكاح في وطء
الاب وعقده معا وهذا غلط شنيع لان اللفظ الذي له حقيقة ومجاز لا يمكن القول
بانه اذا اطلق واريد كلا معنييه انه يكون حقيقة فيهما سواء صح الجمع بينهما او لم يصح
بل هو مجاز في معناه المجازي بالاتفاق سواء استعمل فيه بمفرده او مع غيره كما هو
حقيقة فيه قوله والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه اقول لما تكلم على استعمال كل
واحد من الالفاظ الثلثة في كلا معنييه اذا كان مفردا شرع يتكلم على حكم كل واحد منهما
اذا كان جمعا فنقول القايلون بانه يجوز استعمال كل واحد من الالفاظ في كلا معنييه
اذا كان مفردا اختلفوا هل حكم جمع ذلك المفرد حكم المفرد في انه يستعمل الجمع في جميع
معانيه كما يستعمل المفرد في جميع معانيه ام لا فذهب الاكثرون منهم الى ان حكم كل جمع
من هذه الثلثة يجوز استعماله في جميع معانيه كما يجوز استعمال مفرده في جميع معانيه
والخلاف الجاري بينهم في المفرد جار بينهم في الجمع لان حكم الاسم يفيد جميع ما اقتضاه
مفرده فان كان الاسم متناولا المعنيين فالجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احدهما فالجمع
كذلك وذهب الاقلون منهم الى ان حكم الجمع مخالف لحكم المفرد واستشكلوا ان يكون
حكم الجمع في هذا الباب كحكم المفرد واما من منع من استعمال المفرد في جميع معانيه
فمنعه في الجمع اولى قوله رحمه الله تعالى لنا ان المشترك انه يسبق لمعنييه فاذا اطلق عليهما
كان مجازا اقول لما قرر الخلاف في المسالة شرع يذكر دليل المذهب الذي اختاره وهو
ان اللفظ له معنيان اذا استعمل فيهما كان مجازا

على
سواء كان مشتركا او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر اما ان المشترك يصح اطلاقه
على كلا معنييه مجازا فلانه يتبادر الذهن معنييه الى الفهم عند اطلاق اللفظ وهو دليل
الحقيقة فاذا اطلق عليهما معا كان على خلاف الحقيقة فيكون مجازا واما بيان انه لا يكون
حقيقة فلا نسلم ان المشترك يسبق احد معنييه الى الفهم اذ لو سبق احدهما الى الفهم لكان مجازا في
المعنى الآخر فلا يكون حقيقة في كلا المعنيين وهو خلاف المقدر في المشترك سلمنا
سبق احدهما الى الفهم لكن لا نسلم انه يصح اطلاقه عليهما لان المشترك موضوع لكل واحد
منهما على انفراده فالسابق غير معين فاذا اريدا معا فلا يكون مجازا الا ان المجاز لا بد له من
قرينة تشعر بالعدول عن الحقيقة والغرض انه مجرد عن القراين قال رحمه الله تعالى
النافي للصحة لو كان للمجموع حقيقة لكان مريدا احدهما خاصة غير مريد وهو محال واجيب
بان المراد المدلولين معا الافادة لكل مفرد واما الحقيقة والمجاز فاستعماله لهما في غير ما
وضع له اولا وهو معنى المجاز النافي للصحة لو صح لهما لكان مريدا لما وضعت له اولا
غير مريد وهو محال واجيب بانه مريد ما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي الشافعي
ان الله وملائكته يصلون وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار واجيب
السجود له الم تر ان الله يسجد له من في السموات لان السجود اتصاف لدلالة
بان السجود الخضوع والصلاة الاعتناء باظهار الشرف او سمعيه خبر او فعل ظرف
ما يقارنه او بانه مجاز بما تقدم اقول اي احتج النافي لصحة اطلاق المشترك على
كلا معنييه معا بان قال اللفظ الموضوع لكل واحد من المعنيين ان لم يكن موضوعا
للمجموع لان الاستعمال تابع للوضع وان كان موضوعا للمجموع
المجموعيهما امتنع اطلاقه على المجموع فحينئذ يكون اللفظ مشتركا بين
مع كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين على انفراده فقط كان
ثلثة امور هذا وحده وذاك وحده ومجموعهما فان اطلق لارادة المجموع والافراد معا فهو
استعمال المشترك في بعض معانيه لا في جميعها وان اطلق لارادة المجموع
محال لانه يكون مريدا لاحد معنييه خاصة غير مريد له من حيث ان معنى افادته
للمجموع ان الاكتفاء لا يحصل بكل واحد منهما وحده وذلك جمع بين النقيضين فثبت ان
المشترك من حيث هو مشترك لا يمكن اطلاقه على معنييه معا واجيب عنه بان المشترك موضوعا لهما معا
موضوع لكل واحد من معنييه على انفراده وليس

والمراد من اطلاقه على كلا معنييه استعماله فيهما بطريق المجاز لا بقاؤه لكل واحد منهما
بانفراده كما كان قبل استعماله في المجموع لان ذلك بطريق الحقيقة في كل واحد منهما ه
قوله واما الحقيقة والمجاز اي احتج القايل بان اللفظ الذي له حقيقة ومجاز به يصح
استعماله فيهما معا بقوله تعالى قل لا يعلم من في السموات ومن في الارض الغيب الا
الله ووجه الاحتجاج ان من حقيقة في من يعقل ومجاز في غير من يعقل واذا اطلقت
على من يعقل وعلى من لا يعقل فقد استعمل لفظا من في حقيقته ومجازه لان معنى الاية قد اطلق
الله تعالى فيها لفظة من على المعنيين لان الله تعالى عالم بمن في السموات ومن في الارض
من العقلاء كالملايكة والجن والانس وعالم بما فيهما من غير العقلاء كالجمادات والحيوان
الغير الناطق ه وبيان الجواب في مثل هذا الاطلاق انه اذا اطلق في ذينك المعنيين معا فاستعماله
فيهما استعمال للفظ في غير ما وضع له لانه موضوع لهذا على انفراده بطريق الحقيقة ولذاك
على انفراده بطريق المجاز فاذا قصد الجمع بينهما واطلق اللفظ عليهما معا كان مجازا ه
ولقايل ان يقول لا نسلم انه يصح اطلاقه عليهما معا لان ذكرهما يوقع السامع في جهالة
مراد المتكلم لسبق المعنى الحقيقي الى الفهم دون المجازي لان التقيد بان اللفظ مجرد عن
القراين الدالة على مراده ه قوله النافي للصحة اي احتج النافي لصحة اطلاق اللفظ الذي له حقيقة
ومجاز على كلا معنييه معا بان قال لو صح اطلاق اللفظ الواحد على حقيقته ومجازها
معا لكان المتكلم بها مريدا لاستعماله فيما وضعت له اولا ومريدا للعدول عما وضعت له اولا
وهو محال ه واجيب عنه بانا لا نسلم انه مريد لاستعماله فيما وضعت له اولا ومريد
للعدول عنه بل هو مريد لما وضعت له اولا ومريد لما وضعت له ثانيا بوضع مجازي
والمنافاة بين هما بين الارادتين ه قوله الشافعي اي استدل الشافعي بقوله
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب ووجه الاحتجاج بالاية ان السجود حقيقة في الخضوع ومنه
قول الشاعر ترى الاكم فيها سجدا للحوافر اي بخفض التوالي من كثرة
دوس الخيل لها ثم استعمل مجازا في قوله ان الله يسجد له واراد به معناه الحقيقي
الذي هو الخضوع لانه المتصور من غير الناس ومعناه المجازي الذي اي

هو وضع الجبهة على الارض الصادر عن كثير من الناس فقد اطلق اللفظ واراد حقيقته ومجازه
معا ه وكذا قوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي والصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة ومن
الملايكة بمعنى الاستغفار فقد اطلق اللفظ واراد حقيقته ومجازه اذ الصلاة حقيقة في الدعا
ومجاز في الرحمة ه واجيب عن ذلك من ثلثة اوجه الاول ان معنى السجود في الاية الاول الخضوع
لله تعالى وهو قدر مشترك بين سجود الناس وسجود غيرهم واذا كان قدرا مشتركا فاطلاقه على
كلا معنييه يكون بطريق التواطؤ لا انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ه واما الصلاة في الاية
الثانية فمعناها الاعتناء باظهار شرف النبي صلى الله عليه وسلم وهو ايضا قدر مشترك
بين الصلاة التي هي للرحمة والصلاة التي هي استغفار فيكون متواطئا وهذا ضعيف لان
السجود لو كان حقيقة في الخضوع الذي هو قدر مشترك بينهما والصلاة لو كانت حقيقة
في الاعتناء الذي هو قدر مشترك لكان ذلك مطردا في كل خضوع وصلاة اذ الاطراد من
لوازم الحقيقة لكن ليس كل خضوع يسمى سجودا ولا كل اعتناء يسمى صلاة ه لا يقال المراد
بالسجود في الاية الاولى سجودا مخصوصا وبالصلاة في الثانية صلاة مخصوصة لانا
نقول فحينئذ لا بد من تصور ذلك السجود الخاص والصلاة الخاصة وبيان الاشتراك فيه
وانتفا انه يذكر فيه ه فان قيل يجب اعتقاد ذلك نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ ه
قلنا انما يكون كذلك ان لو تعذر الجمع بينهما على ما ذكرناه وهو محل النزاع ه الثاني ان في
الاية خبرا مقدرا تقديره الم تر ان الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض ثم استانف
فقال والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب خاضعة فحذف الخبر
خاضعة لدلالة ما يقاربه من حكمة العقل بان الخضوع هو الذي يتصور منه وفي الاية
الثانية فعل محذوف تقديره ان الله يرحم النبي وملايكته يصلون عليه فحذف الفعل
لدلالة ما يقاربه من حكمة العقل كما تقدم ه الثالث ان استعمال كل واحد من لفظ السجود
والصلاة في كلا معنييه انما هو بطريق المجاز فيهما لما تقدم من الادلة ه المسالة
التاسعة قال رحمه الله تعالى نفي المساواة مثل لا يستوي يقتضي العموم كغيره ما ابو حنيفة
لا يقتضيه لنا نفي عام لكونه كغيره ه قالوا المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه
خاص والاعم لا يشعر بالخاص ه واجيب بان ذلك في الاثبات والا

لم يجز نفي أبدًا قالوا لو عم لم يصدق إذ لا بد من مساواة ولو في نفي سواهما عنهما
قلنا إنما ينفى مساواة يصح انتفاؤها قالوا المساواة في الإثبات للعموم وإلا لم
يستقم إخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب قلنا
المساواة في الإثبات للخصوص وإلا لم تصدق أبدًا إذ ما من شيئين إلا وبينهما نفي مساواة
ولو في تعينهما ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب والتحقيق أن العموم من النفي
أقول اختلف القائلون بالعموم في نفي المساواة هل يقتضي نفي المساواة بين
الشيئين من كل وجه كغيرها من ألفاظ العموم أم لا وذلك كقوله تعالى لا يستوي أصحاب
النار وأصحاب الجنة فذهبت الشافعية والمالكية وغيرهم إلى أنها تقتضي العموم
من كل وجه كغيرها حتى أنهم استدلوا بذلك على أن المسلم لا يقتل بالذمي وقالوا لأن
المسلم من أهل الجنة والذمي من أهل النار وقد نفى الله المساواة بينهما فلا يستويان في شيء أصلا
فلو قتل المسلم بالذمي تحصل بينهما في شرعية القصاص تساوي قالوا وهو باطل لأن
الآية عامة في نفي المساواة بينهما من كل وجه وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى
أن نفي المساواة لا يقتضي عموم نفي الاستواء بين الشيئين من كل وجه بل إذا وقع التفاوت
بينهما ولو من وجه واحد حصل الوفاء بمقتضى اللفظ والأول اختيار المصنف وصاحب
الإحكام وابن برهان وغيرهم والثاني اختيار أبي الحسين البصري وصاحب المحصول
والحق هو الأول والدليل عليه أن النكرة في سياق النفي من صيغ العموم كما تقدم وهذا نفي
داخل على نكرة فيفيد العموم كغيره من سائر الصيغ كما لو قال ما رأيت أحدا وما جاءني
من أحد قوله قالوا المساواة مطلقا أي احتج أبو حنيفة ومن وافقه بوجهين
الأول أنا لو أطلقنا المساواة بين الشيئين وتقسيمها إلى المساواة من كل وجه وإلى
المساواة من بعض الوجوه فالمساواة مطلقا أعم من المساواة من كل وجه وإلى المساواة
من بعض الوجوه والنفي إنما دخل على الأعم المشترك بين القسمين الذي هو مطلق المساواة
والأعم لا يشعر بالأخص فإذن لا دلالة لنفي مطلق المساواة على نفي المساواة من كل

وجه ولا على نفيها من بعض الوجوه وأجيب عن ذلك بأن الأعم إنما يمتنع إشعاره
بالأخص في طرف الإثبات وأما في طرف النفي فلا لأن الأعم يشعر بالأخص وإلا لم يعم نفي
أبدا ونحن نقطع بأنه لو قال القائل ما رأيت حيوانا وكان قد رأى إنسانا أو غيره من أنواع
الحيوان فإنه يعد كاذبا الثاني قالوا لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة بين
الشيئين من جميع الوجوه لم يصدق نفي مساواة بين الشيئين أصلا إذ ما من شيئين إلا
ولا بد ما بينهما من مساواة ولو في نفي سواهما عنهما قلنا إنما ينفى مساواة يصح
انتفاؤها والمساواة التي لا يصح انتفاؤها كالمساواة بينهما في نفي سواهما عنهما
وفي كونهما معلومين ومذكورين وموجودين فلا الثالث قالوا المساواة في طرف
الإثبات للعموم إذ لو لم تكن للعموم لم يستقم إخبار بمساواة أبدا واللازم باطل
فالملزوم مثله أما بيان الملازمة فلأن كل شيئين لا بد أن يتساويا في أمر من الأمور
ولو في نفي سواهما عنهما فلو لم تكن المساواة للعموم لم يستقم إخبار بمساواة خاصة
لأن اللفظ ليس موضوعا لها لا بطريق الخصوص ولا بطريق العموم أما أنه ليس
موضوعا لها بطريق الخصوص ولا بطريق العموم أما أنه ليس موضوعا لها بطريق
الخصوص فبالاتفاق وأما أنه ليس موضوعا لها بطريق العموم فلعل ما وقع به الفرض
ثبتت الملازمة وهو أنه لو لم تكن للعموم لم يستقم إخبار بمساواة وأما بيان
بطلان اللازم فبالاتفاق وإذا ثبت أن المساواة في طرف الإثبات للعموم وجب
أن يكون في طرف النفي للخصوص لأن نقيض الكلية الموجبة جزئية سالبة فثبت أن
نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كل وجه قلنا ما ذكرتموه معارض بمثله وهو
أن المساواة في طرف الإثبات للخصوص وإلا لم يصدق إطلاق لفظ المساواة على شيئين أبدا
إذ ما من شيئين إلا ويمكن أن يكون بينهما نفي مساواة ولو في تعينهما فثبت أن المساواة
في طرف الإثبات للخصوص وإذا كانت للخصوص فنفيها إنما هو نفي للمساواة من كل
الوجوه لأن نقيض الجزئي الموجب كلي سالب وذلك يدل على أن المساواة في طرف
النفي للعموم وإذا تقابل ما ذكرناه وما ذكرتموه تساقطا فيكون التحقيق أن العموم
مستفاد من النفي لسلامة ما ذكرناه أولا

من الدليل المسألة العاشرة قال رحمه الله تعالى المقتضي وهو ما احتمل احد تقديرات
لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع اما اذا تعين احدها بدليل كطهور ومثل بقوله
رفع عن امتي الخطأ والنسيان اقول اذا ورد من الشارع لفظ وتعذر حمله على
حقيقته لافضائه الى الخلف في كلام الشارع ولم يدل دليل على ارادة واحد من التقديرات
المجازية فلا بد من اضمار حكم من الاحكام الدنيوية او الاخروية لاستقامة كلام الشارع
وصيانته عن وقوع الخلف فيه فذلك الحكم المضمر هو المسمى بالمقتضي ولا عموم له في
جميع الاحكام التي يمكن اضمارها بل لا يجب الا اضمار حكم واحد غير معين لضرورة صدق
الشارع في كلامه وذهب بعضهم الى انه يجب اضمار الجميع وذهب الغزالي الى انه يجب
اضمار حكم معين وهو ما كان من اللفظ بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع لانه قد كان
يفهم قبل ورود الشرع من قول القائل لعبده رفعت عنك الخطأ والنسيان رفع حكمهما من
المؤاخذة بالذم والعقوبة ثم قال وليس ذلك الحكم المضمر بعام في جميع الاحكام
ولا مجمل في النسبة اليها هذا اذا كانت التي يمكن تقديرها على السواء اما اذا تعين احدها
بدليل كان ذلك كظهور اللفظ العام في بعض معانيه عند قيام القرينة المخصصة وذلك
كقوله تعالى واسأل القرية فانه يتعذر حمل الكلام على ظاهره فلا بد من اضمار شيء
يستقيم به ظاهر الكلام ويحتمل ان يضمر اهلها ونعمها وشجرها الا ان اضمار الاهل هو الظاهر
بدليل مناسبة الاجابة بالسؤال فيجب الحمل عليه وقد يمثل المقتضي بقوله الحج اشهر
معلومات فانه يتعذر حمله على حقيقته اذ الحج ليس من اشهر فلا بد من اضمار شيء اما
وقت الحج او افعال الحج ومثل ايضا بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما
استكرهوا عليه فانه لا يمكن حمله على حقيقته لافضائه الى الكذب في كلامه عليه السلام
ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق امته فلا بد من اضمار حكم يمكن رفعه عنهم من
الاحكام الدنيوية او الاخروية ولا يجب ان يضمر جميع احكام الخطأ والنسيان
وللقائل ان يقول الحكم الذي يضمر لا بد وان يكون مضافا الى الشيء لامتناع ... سواه من
احكام الخطأ والنسيان وحينئذ يكون اسم جنس مضافا فيكون عاما قال رحمه الله تعالى

عممه

لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء قالوا اقرب مجاز اليهما باعتبار رفع المنسوب اليهما
عموم احكامهما واجيب بان تكثير الاضمار في المجاز اكثر فكان اولى فيتعارضان فيسلم
الدليل قالوا العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي الصفات قلنا قياس في العرف
قالوا يتعين الجميع لبطلان التحكم ان عين ولزوم الاجمال ان ابهم قلنا ويلزم من
التعميم زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل وكان الاجمال اقرب اقول
لما حرر محل النزاع شرع بذكر دليل المذهب الذي اختاره وهو انه لا يجب اضمار
الجميع بل لا يجب الا اضمار حكم ما غير معين وقد احتج عليه بان احكام الخطأ والنسيان
متعددة فلو اضمر الجميع لاضمر عند الاستغناء لان المقصود حاصل باضمار البعض فوجب الاكتفاء
به ضرورة تقليل الاضمار الذي هو على خلاف الاصل قال قيل ان ما ذكرتموه انما يصح
ان لو لم يكن لفظ الرفع دالا على رفع جميع الخطأ والنسيان وليس الامر كذلك بل لفظ
الرفع دال على رفع جميع احكامهما وبيانه ان قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان
يدل على رفعهما ورفعهما يستلزم رفع جميع احكامهما فاذا تعذر العمل به في رفع الحقيقة
بقي العمل به في رفع جميع الاحكام قلنا لفظ الرفع انما يستلزم رفع جميع احكام الخطأ
والنسيان بواسطة رفع حقيقتهما فاذا لم تكن تلك الحقيقة مرفوعة عن الامة فلا يرتفع
عنها شيء من لوازمها التي هي الاحكام قوله اقرب مجاز اليهما اي احتج القائلون بانه
يجب اضمار جميع احكام الخطأ والنسيان من ثلاثة اوجه الاول قالوا اللفظ دال
على رفع الخطأ والنسيان فلما تعذر حمله على حقيقته وجب ان يعدل به الى اقرب
مجاز الى الحقيقة واقرب مجاز الى الخطأ والنسيان باعتبار رفع المنسوب اليهما وهو
عموم جميع احكامهما لان رفع جميع الاحكام المنسوبة الى الخطأ والنسيان يجعل
وجودهما كالعدم بخلاف رفع بعض الاحكام فانه لا يجعل وجودهما كالعدم واذا
كان رفع الجميع هو اقرب مجاز الى الحقيقة كان اولى من اضمار البعض واجيب عنه
بان تكثير الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار وحمل اللفظ على الاكثر اولى فيتعارض ما
ذكرتموه مع ما ذكرناه فيتساقطان ويسلم لنا الدليل الذي ذكرناه اولا وللقائل ان
يقول هذا الجواب الذي ذكره مشترك الالزام لان للخصم ان يقول وان كان باب الاضمار
في المجاز اكثر من باب الاضمار

مع الاستغنا

فكما يصلح أن يكون معارضا بدليل من يقول باضمار الجميع كذلك يصلح أن يكون معارضا
بدليل من يقول باضمار البعض لأن القائل في المسألة قائلان قايل باضمار الجميع وقايل
باضمار البعض فاما القول بعدم الاضمار وحمل اللفظ على وجه لغو فخرق الاجماع إذ
لم يقل به أحد ه والأول أي تقابل في الجواب وإن كان اضمار جميع الخطاء والنسيان أقرب
مجاز إلى الحقيقة لكن يلزم منه زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل المقتضي
للاحكام وهو وجود الخطاء والنسيان وكل واحد منهما على خلاف الأصل الثاني
قالوا العرف في مثل قولهم ليس لأهل البلد سلطان نفي الصفات المعتبرة في تدبير
المملكة من كونه قاهرا للعدو ومدبرا للرعية مشتغلا باصلاح أمور الأنفس مستقلا
المملكة فكذلك ههنا المراد نفي احكام الخطاء والنسيان لا رفع ذاتهما ه قلنا
الأصل وجوب العمل بالوضع اللغوي وما ذكرتموه عرف طارئ والأصل عدم ذلك
الطاري فمن ادعى اثباته فعليه الدليل ه سلمنا ثبوت العرف فيما ذكرتموه لكن لا نسلم
أن المراد بذلك نفي جميع الصفات المعتبرة بل المراد نفي بعضها إذ لو كان المراد نفي جميعها
لما كان السلطان موجودا ولا حيا ولا عالما ولا قادرا إلى غير ذلك من الصفات وهو محال
سلمنا أن المراد في الصورة التي ذكرتموها نفي جميع الصفات لكنه قياس في العرف وهو
غير جائز ه الثالث لو لم يضمر الجميع لأنه لا يخلو إما أن يقال باضمار الجميع أو
باضمار البعض أو لا باضمار شيء أصلا لا جائز أن يقال بعدم الاضمار لأنه خلاف الاجماع
ولا جائز أن يقال باضمار البعض لأن البعض الذي يضمر إما أن يكون معينا أو مبهما ه فإن
كان معينا فهو تحكم باطل ضرورة تساوي نسبة اللفظ إلى الجميع وإن كان مبهما لزم
الاجمال وهو باطل لأنه لا يفيد المقصود من اللفظ فلم يبق سوى اضمار الجميع ه قلنا
لو أضمر الجميع لزم منه زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل المقتضي للاحكام وهو
وجود الخطاء والنسيان فإن ظاهر الدليل يدل على رفع الخطاء والنسيان فعدلنا عن
ظاهره انما هو لضرورة صيانة كلام الشارع عن الخطاء فخالفنا الدليل في واحد
لاجل هذه الضرورة فلو أضمرنا جميع احكام الخطاء لكان ذلك الخطأ الذي أضمرنا حكمه
غير مرفوع عنه فيلزم مخالفا للدليل الدال على رفع الخطاء وهو خلاف الأصل فكل

واحد من الاضمار ومن مخالفة الدليل غير جائز لكونه على خلاف الأصل كما تقدم فكان الإجمال
أقرب فكان أولى ه المسألة الحادية عشر قال بعض الفعل المتعدي مثل لا أكلت وإن أكلت
عام في مفعوله فيقبل تخصيصه وقال أبو حنيفة لا يقبل تخصيصا ه لنا أن لا أكلت
لنفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل مأكول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص وأيضا لو
كان عاما لعم في الزمان والمكان وأجيب بالتزامه وبالفرق بأن أكلت لا يعقل إلا به ه
بخلاف ما ذكر ه قالوا إن أكلت ولا أكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لأنه غيره ه قلنا
المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي في الخارج والإثم يحنث بالمقيد اتفاقا
اختلفت ألفاظ الأصوليين في التعبير عن هذه المسألة فمنهم من جعل النزاع في مطلق الفعل
الوارد في سياق النفي سواء كان متعديا أو غير متعد وقال القاضي عبد الوهاب
الفعل في سياق النفي هل يعم كالنكرة أم لا ولم يقيده بالمتعدي ولا بغير المتعدي بل أطلق
كما ترى ه قال بعض المصنفين وهذا الاطلاق الذي أطلقه هو الحق والأفق في هذه المسألة
أي المتعدي وغير المتعدي إذ الخلاف في القسمين على السواء والدليل شامل لهما
وحكاهما ولعله ه ومنهم من جعل النزاع في الفعل المتعدي خاصة وقال هي مسألة الجري
ومع أن الفعل إذا كان له مفاعيل وورد في سياق النفي هل تعم تلك المفاعيل أم لا
واختلفت عبارات هؤلاء في محل النزاع ه قال الغزالي اختلفوا في الفعل المتعدي
إلى مفعول إنه هل يجري مجرى العموم بالاضافة إليها فقال أصحاب أبي حنيفة لا عموم له
والأظهر عندنا انه جار مجرى العموم ه وقال صاحب المحصول المشهور من قول فقهائنا انه
لو قال والله لا أكل فإنه يعم جميع المأكولات والعام يقبل التخصيص فلو نوى مأكولا
دون مأكول صحت نيته وعند أبي حنيفة لا يقبل تخصيصا ثم اختار مذهب أبي حنيفة
ونصره ه وقال صاحب الاحكام الفعل المتعدي إلى مفعول كقوله والله لا أكلت وإن
أكلت فأنت طالق هل يجري مجرى العموم إلى مفعولاته اختلفوا فيه فأثبته أصحابنا والغا
أبو يوسف ونفاه أبو حنيفة ثم اختار مذهب أصحابنا ه واعلم أن هذه العبارات
كما ترى تبرهن عن تخصيص محل النزاع والعبارة الصحيحة ما ذكره المصنف في مختصره الكبير
قال الفعل المتعدي في سياق النفي والشرط مثل قوله لا أكلت وإن أكلت مقتصرا
عليه عام في مفعوله فيقبل التخصيص وقال أبو حنيفة لا يقبله ه وقال في هذا
المختصر مثل لا أكلت وإن أكلت عام في مفعوله

فيقبل تخصيصه ه وقال ابو حنيفة لا يقبل تخصيصا اي الفعل المتعدي الى مفعول انه في
سياق النفي كقوله والله لا اكلت او في سياق الشرط كقوله ان اكلت فانت طالق عام في
جميع مفعولاته عند اصحاب الشافعي واصحاب مالك والقاضي ابي يوسف وجماعة من المتكلمين
فيقبل التخصيص حتى لو نوى ماكولا معينا صحت نيته ولم يحنث باكل غيره وقال ابو حنيفة لا
يقبل تخصيصا ه والمختار ما ذهب اليه اصحابنا والدليل عليه اما في طرف النفي وهو قوله
لا اكلت وان اكلت فعل متعدي الى الماكول ويدل عليه بوضعه فاذا قال لا اكلت كان ذلك نفيا
لحقيقة الاكل من حيث هو اكل ونفي حقيقة الاكل مستلزم لنفي كل ماكول فيجب ان يكون
قوله لا اكلت عاما بالنسبة الى كل ماكول والا لما كان نافيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل
وهو خلاف دلالة اللفظ واذا كان عاما بالنسبة الى كل ماكول فيجب قبوله للتخصيص
كغيره من الفاظ العموم ه واما في طرف الشرط وهو قوله ان اكلت فلان وقوع الاكل
يستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا اليه والمطلق شايع في جنس المقيدات الداخلة
تحته فكان صالحا لتقييده باي واحد منها شاء ولهذا لو قال الشارع اعتق رقبة صح
تفسيره بالمؤمنة فلو لم يكن للمطلق دلالة على المقيد لما صح تفسيره به ه قوله قالوا لو كان
عاما لعم في الزمان والمكان اي احتج ابو حنيفة واصحابه على انه لا يقبل التخصيص من
وجهين الاول قالوا لو كان قوله لا اكلت وان اكلت عاما في مفعولاته لكان عاما في الزمان
والمكان واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان الفعل المتعدي كما
يحتاج الى مفعول يكون محلا له يحتاج الى زمان ومكان يكونان ظرفين له ه واما بيان
بطلان اللازم فلانه لو كان عاما في الزمان والمكان لصح تخصيصه بزمان معين او
مكان معين ولكن لا يجوز ذلك ه واجيب عنه بانا لا نسلم انه لا يجوز تخصيص الفعل
بزمان او مكان معين بل ذلك جائز عندنا ولو سلم انه لا يجوز تخصيصه بزمان او مكان
معين فالفرق بين المفعول وبين الزمان والمكان ظاهر وهو لان المفعول من مقومات
الفعل في الوجود الخارجي والذهني معا ه اما الخارجي فلان الاكل لا يعقل في الخارج
الا بماكول ولا القتل الا بمقتول ولا الضرب الا بمضروب ه واما الذهني فلانه يستحيل
تعقل ماهية كل واحد من الاكل والقتل والضرب بدون ماكول ومقتول ومضروب له
فلان الاكل اللازم للفعل في محل مخصوص مخصوص تعلق المفعول بالفعل داخل

في الملزوم بمقتضى اللفظ بالضرورة بخلاف الزمان والمكان فانهما ليسا من مقومات الفعل
في وجوده الذهني ولا الخارجي لانهما ليسا من لوازم ماهيته ايضا بل هما من لوازم الفعل المحدث
ولهذا ينفك فعل الباري تعالى عن الزمان والمكان دون فعل المحدث فظهر ان الماكول لانه ه
تقتضيه ماهية الاكل بالدلالة فكانت النية مؤثرة في تخصيص اي فرد من افراده بخلاف الزمان
والمكان فان كل واحد منهما لازم اتفاقي فلا تكون النية مؤثرة في تخصيص شيء من افراده
الثاني قالوا المعلق عليه في قوله ان اكلت والمحلوف عليه في قوله لا اكلت اكل مطلق والمطلق لا
اشعار له بواحد من خصوصيات الاشياء لكن تلك الاشياء انما صارت متعددة بحسب
العوارض اللاحقة لها من خارج فكون هذا الماكول لحما وذلك خبزا وذلك تمرا فكل واحد من هذه
المخصصات مغاير للمطلق من حيث هو مطلق لان احد الشيئين غير مباين للاخر من حيث هو
واذا كانت تلك المخصصات مباينة للمطلق فلا يصح تفسيره بها
مطلق لان اخذ الشيء من هو
لانها غيره ه قلنا ليس المراد بالاكل المعلق عليه او المحلوف عليه مطلق الاكل الذي هو كلي
لا وجود له الا في الاذهان بل المراد الاكل المقيد الموجود في الخارج المطابق لذلك المطلق
الى الاكل الموجود في الذهن لاستحالة وجود المطلق في الخارج بدون المقيد اذ لو وجد المطلق في الخارج بدون
المقيد اي القيد بدون المطلق لم يحنث احد بالاكل المقيد اذا حلف مطلقا لكون المطلق غير محلوف
عليه لكن الاجماع منعقد على انه اذا حلف مطلقا حنث باكل اي واحد كان من تلك المقيدات
المسألة الثانية عشر قال رحمه الله نقل الفعل المثبت لا يكون عاما اي في اقسامه مثل
صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين
الا على راي وكان يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم وقتيهما ه واما تكرر الفعل فمستفاد من
قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف ه اما دخول امته فيه بدليل خارجي
قولي مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة كوقوعه بعد اجمال او اطلاق
او عموم او بقوله لقد كان لكم او بالقياس قالوا قد عمم نحو سها فسجد واما انا فافيض الماء
الفعل الذي ثبت صدوره عنه عليه السلام
وغيره قلنا بما ذكرناه لا بالصيغة ه اقول
ولئن كان تقسيمه الى اقسام كثيرة فلا يقع الا قسم واحد منها ولا يكون عاما في جميع
تلك الاقسام مثل ما روي عنه عليه السلام وان كان ينقسم الى اقسام كثيرة فلا يقع الا
قسم واحد منها ولا يكون عاما في جميع تلك

الاقسام مثل ما روي عنه عليه السلام انه صلى داخل الكعبة والصلاة الواقعة منه
يحتمل ان يكون فرضا ويحتمل ان يكون نفلا ويستحيل وقوعها فرضا ونفلا معا فتعميم فعل الصلاة
واذا كان كذلك امتنع الاستدلال به على جواز الفرض والنفل في الكعبة جميعا اذ لا عموم في
الفعل الواقع بالنسبة اليهما فيمتنع تعيين احد القسمين الا بدليل. والعام في هذه الصيغة
انما هو لفظ الصلاة لا فعل الصلاة لان الفعل ان كان فرضا لم يكن نفلا وان كان نفلا لم يكن
فرضا. وكذلك ايضا ما روي عنه عليه السلام انه صلى بعد غيبوبة الشفق والشفق اسم
مشترك بين الحمرة والبياض وصلاته عليه السلام يحتمل ان يكون وقعت بعد الحمرة ويحتمل ان
يكون وقعت بعد البياض فلا يمكن حمل ذلك على وقوع الصلاة بعدهما الا على راي من يجوز حمل المشترك
على جميع معانيه فيكون قوله صلى بعد الشفق منزلا منزلة ما لو قال صلى بعد الشفقين. وكذلك
ايضا ما روي عنه عليه السلام انه كان يجمع بين الصلاتين في السفر فانه يحتمل وقوع الجمع في
وقت الاول ويحتمل وقوعه في وقت الثانية وليس في نفس الفعل ما يدل على وقوعه
فيهما بل في احدهما والتعيين متوقف على الدليل. وذهب قوم الى ان الفعل عام في جميع
اقسامه في الصور التي ذكرنا وهو باطل بما ذكرناه. قوله: واما تكرار الفعل في
حقه فهو جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول لو لم يكن الفعل المثبت في الصور
المذكورة عاما لجميع اقسامه لما تكرر في حقه عليه السلام ولما دخل امته معه فيه. اجاب
عن ذلك بان قال اما تكرار فعل الجمع منه في سفر النسك وغيره فليس في نفس الفعل ما يدل على انه
للعموم وانما العموم مستفاد من قول الراوي كان يجمع بين الصلاتين كما يقال كان حاتم
يكرم الضيف فانه يفهم منه التكرار دون الاقتصار على المرة الواحدة. واما دخول امته
فلان فعله لا عموم له بالنسبة الى غيره سواء كان واجبا عليه او جائزا له بل هو خاص به
ودخول امته انما هو بدليل خارجي عن نفس الفعل. وكذلك الدليل الخارجي اما قول مثل
قوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة حالية وتلك القرينة الحالية
اما وقوع فعله عليه السلام بعد قول مجمل كقطعه يد السارق من الكوع بيانا لقوله
فاقطعوا ايديهما. واما وقوع فعله بعد قول مطلق كتيممه الى المرفقين بيانا لقوله
فامسحوا بوجوهكم وايديكم. واما وقوع فعله بعد قول عام

كقوله عليه السلام كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم كشف فخذه بعد ذلك ففعله هذا ليس بعام
او بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة او بقياس امته عليه كما مع كون الفعل قربة
او فيه مصلحة. قوله: لو اقتدى بحجة دليل احتج الخصم بان قال الاصل دخول امته معه في افعاله بل
كلما ثبت في حقه عليه السلام فهو ثابت في حق امته الا ما دل الدليل على انه من خواصه والدليل
على ذلك ان الامة اجمعت على تعميم كثير من افعاله عليه السلام كتعميم سجود السهو في حق كل ساه
بما روي عنه عليه السلام انه سها في الصلاة فسجد وكتعميم افاضة الماء على الراس في الاغتسال
في حق كل مغتسل بما روي عنه عليه السلام ان ام سلمة سالته عن الاغتسال فقال اما انا فافيض
الماء على راسي وكتعميم وجوب الغسل من التقاء الختانين في حق كل واحد بما روي عن عائشة
انها قالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا الى غير ذلك من افعاله العامة
التي لا تحصى كثرة. قلنا انما عمموا ذلك بما ذكرناه من قول او قرينة او بالقياس لا بنفس
الفعل. اما تعميم سجود السهو فلعموم العلة التي هي السهو من حيث انه رتب السجود على السهو
بفاء التعقيب وهو دليل العلية كما سياتي. واما افاضة الماء على الراس فعمومه انما
هو بطريق القياس عليه وكذا بقية الصور. المسالة الثالثة عشر قال رحمه الله تعالى
نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار لنا عدل عارف
خ فالظاهر الصدق فوجب الاتباع قالوا يحتمل ان كان خاصا او سمع صيغة خاصة فتوهم والاحتجاج
بالمحكي قلنا خلاف الظاهر. اقول: اختلفوا في مثل قول الصحابي نهى رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار ونحوه
وكل جار هل يعم كل غرر وكل جار ام لا. فذهب اكثر العلماء الى انه يعم كل غرر وكل جار وهو
اختيار صاحب المحصول. وذهب قوم الى انه لا يعم كل غرر وهو اختيار المصنف وصاحب
التنقيح. اما المصنف فقد احتج عليه بان الراوي عدل عارف باللغة فالظاهر من
حاله انه لا ينقل العموم الا وقد سمع صيغة يقطع بعمومها لما هو عليه من الداعي الديني والعقل
المانع له من ايقاع الناس في ورطة الالتباس وايقاع الناس فيما لا يجوز. وبتقدير
ان لا يكون قاطعا بالعموم فالغالب من حاله ظهور العموم عنده فيغلب على الظن صدقه
فيما ينقله واذا غلب على الظن صدقه وجب اتباعه فيما ينقله عنه عليه السلام وهذا
معنى قوله لنا عدل عارف فالظاهر الصدق. واما صاحب التنقيح فقد احتج عليه

بأن قال يجب أن يقال لو كان قوله نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر خاصا
لما كان بيع الغرر منهيا عنه فلا يصدق قوله نهى عن بيع الغرر على بيع الغرر فإن النهي عن
الخاص ليس نهيا عن المطلق ألا ترى أن النهي عن شرب الخمر ليس نهيا عن الشرب مطلقا ٥
قوله قالوا يحتمل أي احتج الخصم بأن قال يحتمل أنه عليه السلام نهى عن غرر خاص وقضى
بالشفعة لجار خاص فنقل الراوي بصيغة العموم لظنه عموم الحكم ويحتمل أن يكون
الراوي سمع منه عليه السلام صيغة خاصة فتوهمها عامة ومع هذه الاحتمالات لا
يثبت العموم لأن الاحتجاج بالمحكي لا بالحكاية ٥ قلنا هذه الاحتمالات وإن كانت منقدحة
إلا أنها خلاف الظاهر لأن الراوي عدل ثقة عارف باللغة فلا ينقل صيغة العموم إلا
بعد قطعه بها وظهوره عنده كما تقدم ٥ المسألة الرابعة عشر قال رحمه الله تعالى
إذا علق حكما على علة عم القياس شرعا لا بالصيغة وقال القاضي لا يعم وقيل بالصيغة
كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا لنا ظاهر في استقلال العلية فوجب الاتباع ولو كان
بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قائل به القاضي
يحتمل الجزئية ٥ قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال اللغوي حرمت الخمر لإسكاره مثل حرمت المسكر
وأجيب بالمنع ٥ أقول اختلفوا فيما إذا علق الشارع حكما في محل على علة هل يعم
ذلك الحكم كل محل وجدت فيه تلك العلة أم لا ٥ فمذهب الشافعي ومالك وأكثر الفقهاء ٥
إلى أنه يعم جميع تلك المحال بالقياس على ذلك المحل شرعا لا بالصيغة ٥ وذهب القاضي أبو بكر
إلى أنه لا يعم أصلا لا بالقياس ولا بالصيغة بل الحكم مقصور على المحل المنصوص عليه
خاصة ٥ وذهب قوم إلى أنه يعم جميع تلك المحال بالصيغة لا بالقياس ٥ مثال ذلك لو قال
الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا فهل يعم كل محل وجد فيه الإسكار من النبيذ وغيره
أم لا ٥ وكقوله عليه السلام في أعرابي محرم وقصت به ناقته لا تخمروا رأسه ولا تقربوه
طيبا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا فهل يعم كل محرم وقصت به ناقته أم لا ٥ وكقوله
عليه السلام في قتلى أحد زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة
وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك فهل يعم ذلك كل شهيد قتل في
الجهاد أم لا ٥ والمختار الأول ٥ والدليل عليه أن يقال أما أنه يعم بالقياس شرعا فلأن
تنصيص الشارع على العلة وتعليق الحكم عليها

وتعليقه بها دليل على أن ذلك الحكم مضاف إلى ذلك الوصف المعلل به فظاهر في استقلاله
بالعلية فوجب أن يترتب الحكم في كل محل وجد فيه ذلك الوصف عليه بالقياس على المحل المنصوص
عليه لأنه قد ثبت أن الشارع تعبدنا بالقياس فوجب اتباعه ٥ وأما أنه لا يعم بالصيغة فلأنه
لو كان التنصيص على إثبات الحكم المعلل يقتضي عموم ذلك الحكم في كل محل وجدت فيه تلك
العلة بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانما لسواده يقتضي عتق جميع سودان عبيده
لأن صيغته كصيغة حرمت الخمر لإسكاره ولا قائل به ٥ قوله القاضي يحتمل الجزئية أي احتج
القاضي أبو بكر على أنه لا يعم مطلقا بأن قال يحتمل أن يكون الوصف الذي علق الشارع عليه ذلك
الحكم جزء علة لا علة مستقلة ٥ أما قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا فيحتمل أن يكون
حرمه لكونه مسكرا أو حلوا أو من العنب لا لمجرد الإسكار ٥ وأما الأعرابي فيحتمل أنه قال
فيه ذلك لكونه مسلما مخلصا في العبادة محرما ملبيا وقصت به ناقته لا لمجرد ذلك ٥ وأما
قتلى أحد فيحتمل أنه قال ذلك فيهم لعلو درجتهم في الجهاد وتحقيق شهادتهم لا لمجرد الجهاد
وإذا كان كذلك فلا يعم ذلك الحكم غير المحل المنصوص عليه لا بالقياس ولا بالصيغة قلنا
الجواب عنه أن ما ذكره وإن كان محتملا لكنه على خلاف الظاهر من تعليله عليه السلام
بمجرد الإحرام والجهاد فلا يترك ظاهر اللفظ لمجرد الاحتمال ٥ قوله اللغوي احتج
القائل اللغوي وهو القائل الآخر بأنه يعم كل محل بالصيغة لا بالقياس بأن قال قول الشارع
حرمت الخمر لإسكاره مثل قوله حرمت المسكر ولا فرق بين الصورتين فكما أن قوله حرمت
المسكر تحريم لكل مسكر بصيغته كذلك قوله حرمت الخمر لإسكاره ٥ وأجيب عن ذلك
بأنا لا نسلم تماثل الصورتين والفرق بينهما ظاهر فإن مفهوم الأول تحريم الخمر معللا بالإسكار
ومفهوم الثانية تحريم المسكر وتحريم المسكر أعم من تحريم الخمر فلا تماثل بين الصورتين
فلا [illegible] القياس ٥ المسألة الخامسة عشر قال رحمه الله تعالى الخلاف في أن
المفهوم له عموم لا يتحقق لأن مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق
به لا يختلفون فيه ومن نفى العموم كالغزالي أراد أن العموم لم يثبت بالمنطوق به ولا
يختلفون فيه أيضا ٥ أقول اختلفوا في دلالة المفهوم تفريعا على القول به هل
للمفهوم عموم أم لا فذهب الجمهور إلى أن المفهوم له عموم إذ هو شامل لكل ما سوى المنطوق به

وذهب الغزالي وغيره إلى أنه لا عموم للمفهوم قالوا لأن العام لفظ متشابه دلالته بالإضا
إلى مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا عموم لها قال المصنف الخلاف في أن
المفهوم له عموم لا يتحقق لأن الذي يدعيه الجمهور هو أن مفهومي الموافقة والمخالفة عام
فيما سوى المنطوق به وذلك مما لم يخالف فيه أحد لا الغزالي ولا غيره أما مفهوم الموافقة
فهو ما كان حكم المسكوت عنه موافقا لحكم المنطوق به كقوله تعالى ولا تقل لهما أف فإن
منطوقه يدل على تحريم التأفيف ومفهومه يدل على تحريم الضرب والشتم المسكوت عنهما
وذلك عام لتحريم كل ضرب وشتم وكل من قال بالمفهوم لا يختلفون في ذلك وأما مفهوم
المخالفة وهو ما كان المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به كقوله عليه السلام زكوا عن
الغنم السائمة فإن منطوقه يدل على وجوب الزكاة في الغنم السائمة ومفهومه يدل على
عدم وجوب الزكاة في كل معلوفة من الغنم وذلك عام عند كل من قال بالمفهوم لا
يختلفون فيه أيضا فظهر أن مذهب الجمهور لم يخالفهم فيه أحد لا الغزالي ولا غيره وقوله
الذي نفى العموم عن المفهوم كالغزالي لم يختلفوا فيه أيضا لأن الذي قاله الغزالي أن
العموم لفظ يتشابه دلالته ما أضافه إلى مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا
يثبت لها عموم مستند إلى الدلالة اللفظية المنطوق بها ولا يختلفون في ذلك أيضا فظهر
أن الخلاف في كون دلالة المفهوم هل لها عموم أم لا لا يتحقق فإن قيل يلزم مما ذكره المصنف
إثبات الخلاف الذي نفاه لأن الغزالي إنما منع من إطلاق لفظ العموم لأن العام عندهم
لفظ يتشابه دلالته والمفهوم ليس بلفظ فلا يسميه عاما وإن كان شاملا لجميع الصور
الداخلة تحته والجمهور جوزوا إطلاق العموم عليه وإن كان ليس بلفظ وهذا خلاف
محقق قلنا الذي نفاه المصنف إنما هو الخلاف المعنوي إذ القولان لم يتواردا على
معنى واحد بالنفي والإثبات كما تقدم وما ذكرتم خلاف لفظي متعلق بالاصطلاح
لأن الجمهور يسمون شمول المفهوم لجزئياته عاما والغزالي لا يسميه عاما ولا مشاحة
في الاصطلاح بعد فهم المعنى المسألة السادسة عشر قال رحمه الله تعالى قالت
الحنفية مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي
العموم إلا بدليل وهو الصحيح لنا لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو

باطل فيجب الأول لقرينة قالوا لو كان ذلك لكان بكافر الأول للحربي فقط فيفسد المعنى
ولكان يعولون للرجعية والبائن لأنه ضمير المطلقات قلنا خص الثاني بالدليل قالوا
لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا أي يوم الجمعة وأجيب بالتزامه وبالفرق
بأن ضرب عمرو في غير الجمعة لا يمتنع أقول العطف على العام هل يوجب عموم المعطوف أم
لا اختلفوا في ذلك فقال الحنفية العطف على العام يوجب عموم المعطوف إلا إذا دل
دليل على امتناعه لأن العطف يقتضي خصوص المعطوف للتسوية بينه وبين المعطوف عليه وذلك
مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فقوله لا يقتل مسلم بكافر قوله
عام فيشمل كل متصف بالكفر حربيا كان أو معاهدا أو ذميا لأنه نكرة في سياق النفي و
ولا ذو عهد في عهده معطوف عليه فوجب أن يكون معناه ولا يقتل ذو عهد في عهده
بكافر ثم إن الدليل دل على أن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي فوجب أن يكون ف
الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي أيضا لما ذكرنا من التسوية بين المعطوف والمعطوف
عليه وقال أصحاب الشافعي وأصحاب مالك العطف على العام لا يوجب عموم المعطوف
عليه بل يبقى كل واحد منهما على ما كان عليه قبل العطف فيبقى صدر الحديث عاما يشترك فيه
على أن المسلم لا يقتل بالذمي ولا بغيره من الكفار ويبقى الباقي على خصوصه فلا يقتل ذو
عهد في عهده بحربي واعلم أن هذه المسألة إنما نشأت عن مسألة جزئية من الفروع وهي
أن المسلم لا يقتل بالذمي عند الشافعي والمالكية ويقتل به عند أبي حنيفة فاحتج الشافعية
والمالكية على مذهبهم بقوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده
وتمسكوا بعموم قوله لا يقتل مسلم بكافر فقال أصحاب أبي حنيفة لو كان ذلك لكان قوله
ولا ذو عهد في عهده عاما أيضا لأن العطف على العام يقتضي التسوية بين المعطوف
عليه في ذلك فنشأت تلك المسألة عن هذه وجعلت قاعدة كلية أصولية واختار
صاحب المحصول وصاحب الأحكام مذهب أصحابنا واختار المصنف مذهب أبي حنيفة
قال وهو الصحيح واحتج عليه بأنه لو لم يقدر شيء في قوله ولا ذو عهد في عهده لامتنع قتل
المعاهد في عهده مطلقا واللازم باطل فالملزوم مثله أما بيان الملازمة فلأنه إذا
لم يقدر شيء كان قوله ولا يقتل ذو عهد في عهده عاما في نفي القتل عن المعا

مطلقا فيمتنع قتله بمعاهد مثله وبالذمي وبالمسلم ما دام في عهده باقيا ه واما ثانيا
فبطلان اللازم فلان الاجماع منعقد على ان المعاهد يقتل في عهده ... بمعاهد مثله
وبالذمي وبالمسلم واذا كان كذلك وجب ان يقدر ومعه بكافر الاول الا الحربي
العطف عليه فيصير الكلام هكذا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر
وقد دل الدليل على ان الكافر لا يقتل به المعاهد الحربي فوجب ان يكون الكافر الذي
لا يقتل به المسلم هو الحربي ايضا للتسوية المذكورة ه قوله قالوا لو كان ذلك
اي احتج الشافعية والمالكية من ثلاثة اوجه الاول قالوا لو كان ما ذكرتموه من التقدير
لكان معناه ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر وبكافر الاول الذي في المعطوف عليه
اعني لا يقتل مسلم بكافر للحربي فقط عندكم فيصير الكلام هكذا لا يقتل مسلم
بحربي ولا ذو عهد في عهده بكافر فيكون قد عطف العام على الخاص فيفسد المعنى
وذلك ممتنع ه قوله فيفسد المعنى اي اذا عطف العام على الخاص كان معناه ان المسلم يمتنع
يمتنع قتله بالحربي فقط والذمي يمتنع قتله بالحربي وبذمي مثله فيكون الذمي اشرف من
المسلم وهو باطل بالاجماع ه الثاني لو كان ما ذكرتموه من ان عطف الخاص على العام ومن الخاص على العام
يوجب عموم المعطوف لكان قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن عام للرجعية والبائن
لكونه معطوفا على العام الذي هو والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولكن الاجماع
منعقد على ان بعل البائن ليس احق بها من غيره ه وهذه الاية هي التي استدل بها صاحب
المحصول قلنا الجواب عن هذين الدليلين اما الصورة الاولى فقد دل الدليل على
المعاهد بالمعاهد والذمي فلم يبق الا ان المعاهد لا يقتل في عهده بالحربي فيكون التقدير
ولا يقتل ذو عهد في عهده بحربي ه واما الصورة الثانية فقد دل الدليل على ان بعل
البائن ليس احق بها من غيره فلم يبق الا الرجعيات فيكون التقدير وبعولة الرجعيات
احق بردهن من غيرهم ه الثالث قالوا لو كان المعطوف يقتضي ان يقدر معه مثل ما هو
مصرح به مع المعطوف عليه لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا يقتضي ان يقدر مع
المعطوف يوم الجمعة لكونه مصاحبا مع المعطوف عليه واجيب بالتزام وجوب
تقدير يوم الجمعة في المثال المذكور ونحوه ولو سلم انه لا يجب التقدير

في هذا المثال فالفرق بين الصورتين ظاهر وهو ان ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمتنع
فلا احتياج فيه الى التقدير بخلاف محل النزاع فان قوله ولا يقتل ذو عهد في عهده لو لم يقدر رحمه الله تعالى
فيه بكافر لامتنع قتله مطلقا وهو باطل لما تقدم ه المسالة السابعة عشر قال
مثل يا ايها المزمل لئن اشركت ليس بعام للامة الا بدليل من قياس او غيره وقال ابو حنيفة
واحمد عام الا بدليل لنا القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ه وايضا يجب ان يكون
خروج غيره تخصيصا قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم
لغة انه لامر لاتباعه معه ه وكذلك يقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع او فهم
لان المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا ه قالوا اذا طلقتم يدل عليه قلنا ذكر النبي
اولا للتشريف ثم خوطب الجميع قالوا فلو قضى ولو كان خاصا لم يتعدد قلنا نقطع بان ذلك
الالحاق للقياس قالوا ثم خالصة لك دونا فلو لم يفيد قلنا يفيد قطع الالحاق ه اقول
اذا ورد خطاب خاص بالنبي عليه السلام مثل قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل ويا ايها المدثر
قم فانذر ويا ايها النبي اتق الله ولئن اشركت ليحبطن عملك هل يعم جميع الامة ام لا اختلفوا في
ذلك ه فذهب اصحابنا الى ان الخطاب المختص به لا يعم الامة الا بدليل من قياس او خطاب الغ
متناول للامة ه وقال ابو حنيفة واحمد واصحابهما انه يعم جميع الامة الا ان يدل دليل
على تخصيصه بذلك الخطاب دونهم ه والحق ما ذهب اليه اصحابنا والدليل عليه من وجهين الاول
انا نقطع بان الخطاب الوارد نحو المفرد موضوع في اصل اللغة لذلك المفرد فلا يتناول غيره
بوضعه لغة ولذلك لو قال السيد لعبده سالم خط هذا الثوب لم يكن لمره لسالم بالخياطة لم
لجميع عبيده وكذا في النهي والخبر وسائر انواع الكلام ه الثاني ان الخطاب الخاص بالمفرد
لو كان متناولا لغيره لغة لوجب ان يكون خروج غير المخاطب من الخطاب تخصيصا وليس كذلك
بالاتفاق ه قوله قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اي احتج ابو حنيفة واحمد بن حنبل
رحمهما الله تعالى على ان خطابه عليه السلام عام للامة من اربعة اوجه الاول قالوا اذا قال الملك
لمن له منصب الاقتداء كامراء الاجناد وولاة الاقاليم وكل من عقدت له الامارة على قوم
اركب لمناجزة العدو وشن الاغارة عليه وعلى بلاده فهم اهل اللغة ان المراد ذلك المقدم
مع اتباعه واصحابه معه وكذا اذا اخبر عنه بانه فتح البلد الفلاني اي

أو كسر العين والقلاي فإنه يقال فتح وكسر والمراد هو ومن معه من أتباعه والنبي عليه السلام
قد ثبت أنه مقتدى الأمة ومقدم عليهم فأمره ونهيه يكون أمرا لهم إلا ما دل الدليل فيه على الفرق (قدوة)
قلنا لا نسلم أن أمر المتبع يكون أمرا لأتباعه لغة فإنه يصح أن يقال أمر الملك المقدم وما
أمر أتباعه وكذلك لو حلف لا يأمر أتباع المقدم لم يحنث بأمر المقدم بالإجماع وإنما فهم
أن أمر المقدم أمر لأتباعه فيما ذكرتموه من الصور لأن مناجزة العدو وشن الغارة عليه
متوقف على مشاركة الأتباع بخلاف ما يقوم به الرسول عليه السلام من الأحكام الشرعية فإنه
لا يتوقف على مشاركة الأمة. الثاني قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فلو كان خطابه لا يعم الأمة إذا طلقت النساء فطلقهن وذلك يدل على أن خطابه
خطاب لأمته قلنا ذلك الخطاب عام للكل على وجه يدخل فيه النبي وغير النبي وذكر النبي
أولا للتشريف والتكريم ثم خوطب الجميع بعده. الثالث قوله تعالى فلما قضى زيد منها
وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا
فأخبر أنه إنما أباح ذلك ليكون مباحا للأمة فلو كانت الإباحة خاصة به لم يتعد الحكم
به إلى غيره بحيث لا ينتفي الحرج عن الأمة. قلنا ليس في الآية ما يدل على رفع الحرج عن
المسلمين للقطع بأن الأمة غير داخلة في زوجناكها وإنما أخبر أنه رفع الحرج عن النبي
عليه السلام المقصود به رفع الحرج عن المؤمنين وذلك إلحاق لهم به بالقياس عليه بواسطة
دفع الحاجة وحصول المصلحة. وأما أن الخطاب عام للمؤمنين فلا. الرابع قالوا لو كان
خطابه عليه السلام خاصا به دون الأمة لم يكن في التصريح بتخصيصه به فائدة إذ هو خاص به
بالوضع لكن قد ورد الخطاب له مع كونه مخصصا كقوله وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها
للنبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وكقوله ومن الليل فتهجد به نافلة لك. قلنا لا
نسلم أنه لا يفيد بل يفيد قطع إلحاق غيره به بطريق القياس إذ لو لم يرد التخصيص لأمكن الإلحاق
به بالقياس عليه. المسألة الثامنة عشر قال رحمه الله تعالى خطابه لواحد ليس بعام
خلافا للحنابلة. لنا ما تقدم من القطع ولزوم فوات التخصيص ومن عدم فائدة حكمي على الواحد
قالوا وما أرسلناك إلا كافة للناس بعثت إلى الأسود والأحمر يدل على عمومه وأجيب بأن
المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا حكمي على الواحد حكمي على

الجماعة يأبى ذلك. قلنا محمول على أنه على الجماعة بالقياس أو بهذا الدليل لا أن الخطاب للواحد
للجميع. قالوا لو انقطع بأن الصحابة حكمت على الأمة بذلك لحكمهم بحكم ماعز في الزنا وغيره. قلنا
إن كانوا حكموا للتساوي في المعنى فهو القياس وإلا فخلاف الإجماع. قالوا لو كان خاصا لكان
تخصيص أبي بردة في تجزي الجذعة وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة من غير فائدة. قلنا
فائدته قطع الإلحاق كما تقدم. أقول اختلفوا في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لواحد
من أمته هل هو خطاب للباقين أم لا فذهب الجمهور إلى أنه ليس بعام للجميع وذهبت
الحنابلة إلى أنه عام لجميع الأمة. والمختار ما ذهب إليه الجمهور والدليل عليه ما تقدم في
المسألة التي قبلها من القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ومن لزوم التخصيص
بخروج غير المخاطب ومن عدم الفائدة في قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة.
قوله قالوا وما أرسلناك أي احتج الحنابلة من أربعة أوجه الأول قالوا قال تعالى وما
أرسلناك إلا كافة للناس وقال عليه السلام بعثت إلى الأحمر والأسود وذلك يدل على أن خطابه
للواحد عام للجميع. وأجيب عنه بأن معنى إرساله وبعثته إلى الناس كافة من العرب والعجم
أن يعرف كل واحد منهم ما يختص به من الأحكام كأحكام المريض والصحيح والمقيم والمسافر
والحائض والطاهر والحر والعبد وغير ذلك ولا يلزم اشتراك الكل فيما ثبت للبعض منهم.
الثاني قالوا قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وذلك يأبى ما ذكرتموه من أن
حكم الواحد مقصور عليه. قلنا هذا محمول على أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة بالقياس
لا من جهة اللفظ أو حكم الجماعة حكم الواحد بهذا الدليل لا أن خطاب الواحد خطاب الجميع.
الثالث قالوا انقطع بأن الصحابة حكمت على جميع الأمة بأحكام رجعوا فيها إلى ما حكم
به عليه السلام على آحاد الأمة كحكمهم على من زنا من الأمة بما حكم به النبي عليه السلام على
ماعز في الزنا وكضربهم الجزية على كل مجوسي بما رواه عبد الرحمن بن عوف من حكمه عليه السلام
في مجوس هجر إلى غير ذلك من الوقائع فلولا أنهم علموا أن حكمه عليه الصلاة والسلام على الواحد
حكمه على الجماعة لما رجعوا إلى ذلك. قلنا حكم الصحابة على جميع الأمة ولئن كان
مع معرفتهم بالتساوي في المعنى الموجب للحكم فهو خلاف الإجماع. الرابع قالوا لو كان
خطابه عليه السلام لواحد من الأمة خاصا لكان قوله عليه السلام لأبي بردة

جين ضحى بجذعة من الضان يجزئ عنك ولن تجزئ احدا بعدك زيادة من غير فايدة وكذا تخصيص
خزيمة بقبول شهادته وحده وكذا قوله لابي بكرة حين دخل الصف راكعا زادك الله حرصا ولا تعد وكذا
قوله لاعرابي زوجتك امراة بما معك من القران هذا لك وليس لاحد بعدك وكذا تخصيصه
لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير فلولا ان حكم الواحد حكم على الجميع لما احتاج الى التنصيص
على التخصيص د قلنا لا نسلم انه لا فايدة في التخصيص بل فيه فايدة وهي قطع الحاق هولا بهم
في هذه الاحكام بطريق القياس كما تقدم د المسيلة التاسعة عشر قال رحمه الله تعالى
جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا
خلافا للحنابلة لنا ان المسلمين والمسلمات لو كان داخلا لما حسن فان قلت يجب للتنصيصية
ففايدة التاسيس اولى د وايضا فان ام سليم يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله تعالى
ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات الخ ولو كن داخلات لم يصح تقرير النفي وايضا
فاجمع العربية على انه جمع المذكر اقول الجموع منها ما يختص بالمذكر كالرجال ومنها
ما يختص بالمؤنث كالنساء ومنها ما يشترك فيه المذكر والمؤنث على السواء كالناس وقد
اجمع الكل على ان ما هو مختص بالمذكر لا يتناول المؤنث وبالعكس د واجمعوا على ان المشترك
بينهما يتساويان في الدخول تحته د وانما اختلفوا في الجموع التي ظهرت فيها علامة التذكير
كالمسلمين والمؤمنين وفعلوا مما يغلب فيه المذكر لظهور علامة التذكير فيه هل تدخل
النساء فيه حقيقة ام لا فذهب الشافعية والمالكية واكثر الحنفية والاشاعرة
والمعتزلة الى انه لا يدخل فيه النساء ظاهرا د وذهب الحنابلة وابو بكر بن داود وشذوذ
من الناس الى ان النساء يدخلن فيه حقيقة والاول هو المختار والدليل عليه من ثلثة اوجه
الاول قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات الاية د ووجه الاحتجاج بها انه
انه عطف جمع المؤنث على جمع المذكر فلو كان المؤنث داخلا فيه لما حسن عطفه عليه
لعدم فايدته د قوله فان قلت يجب للتنصيصية ففايدة التاسيس اولى د اي فان
قيل لا نسلم انه لا فايدة فيه بل فيه فايدة وهي ان يجيء العطف بلفظ يخص النساء
نص يفيد التاكيد د قلنا لو سلمنا عدم دخولهن في جمع المذكر كانت فايدة تخصيصهن
بالنص التاسيس ولا شك ان فايدة التاسيس اولى في كلام الشارع من فايدة التاكيد

الثاني انه روي عن ام سلمة

الثاني انه روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله تعالى ذكر الا الرجال
فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية فلو كان النساء يدخلن في جمع المذكر لكن مذكورات
فيمتنع صحة السوال ولم يصدق قول الله تعالى في نفي ذكرهن ولما صح تقريره عليه السلم لهن على
النفي د فان قيل لا نسلم ان سوال ام سلمة لعدم دخولهن في جمع المذكر بل لعدم تخصيصهن
بلفظ صريح مختص بهن كما ورد في الرجال د قلنا هذا ممنوع لان سوال ام سلمة صريح في عدم الذكر
مطلقا لا في عدم ذكر تخصيصهن لانها قالت ما نرى الله تعالى ذكر الا الرجال ولو كان ذكر النساء
بطريق التضمن لما صح ابدا هذا الاخبار على الاطلاق د الثالث ان اهل العربية اجمعوا على ان
المسلمين جمع مذكره المسلم والجمع تضعيف الواحد عندهم والواحد للمسلمين مسلم وهو لا يتناول
المؤنث بالاتفاق فكذا الجمع الذي هو تضعيفه د قال رحمه الله تعالى قالوا المعروف تغليب
الذكور قلنا صحيح اذا قصد ويكون مجازا د فان قيل الاصل الحقيقة د قلنا يلزم الاشتراك وقد
تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الاحكام د قلنا بدليل من خارج ولذلك
لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرها د قالوا لو اوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال واوصيت
لهم بكذا دخل النساء بغير القرينة وهو معنى الحقيقة د قلنا بل بقرينة الايصاء الاول
اقول احتج الحنابلة وابن داود ومن تبعهم من ثلثة اوجه الاول قالوا المعروف من
عادة العرب انه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلبوا جانب المذكر ولهذا يقال للنساء   التذكير
اذا تمحضن ادخلن واذا كان معهن رجل ادخلوا وقد قال تعالى لادم وحوا وابليس اهبطوا
منها جميعا د قلنا صحيح انه يغلب جانب التذكير اذا قصد التعبير عن الجميع لكن يكون
بطريق المجاز ونحن لا ننازع في ذلك وانما النزاع في اطلاق المذكر على المؤنث بطريق الحقيقة
فان قيل اذا صح دخول المؤنث وجب ان يكون حقيقة فيه اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة د قلنا
لو كان جمع التذكير حقيقة في المؤنث مع انعقاد الاجماع على انه حقيقة في الذكور للزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل د فان قيل كما ان الاشتراك على خلاف الاصل فالمجاز الذي جعلتم
اليه على خلاف الاصل ايضا وليس لاحدهما اولوية على الاخر قلنا قد تقدم انه اذا وقع التعارض
بين المجاز والاشتراك كان المجاز اولى د الثاني قالوا اكثر اوامر الشارع انما وردت بخطاب الذكور
مع انعقاد الاجماع على ان النساء يشاركن الرجال في تلك الاوامر فلو لم يدخلن
فيه لما شاركن [illegible] الاحكام د قلنا

انما شارکن الرجال بدليل من خارج لا بنفس اقتضاء اللفظ لذلك ولهذا لم يدخلن في كثير
من احكام الرجال كاحكام الجهاد الثابتة بقوله وجاهدوا في الله حق جهاده وكالاحكام
الجمعة الثابتة بقوله فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع الى غير ذلك من الاحكام ٥ الثالث
قالوا لو وصى لرجال ونساء بشي ثم قال اوصيت لهم بكذا دخل النساء في الوصية
بغير قرينة وهو معنى الحقيقة ٥ قلنا لا نسلم ان النساء يدخلن في ذلك بغير قرينة
بل بقرينة الايصاء الاول وهو معنى المجاز ٥ المسالة العشرون قال رحمه الله تعالى
من الشرطية تشمل المونث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول
اقول اذا ورد لفظ من الفاظ العموم ولم تظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كمن في
الشرط والجزاء هل تعم المذكر والمونث ام لا اختلفوا في ذلك فذهب الاكثرون الى
انه يشمل المذكر والمونث ٥ وذهب الاقلون الى انه لا يتناول المونث بل هو مقصور
على الذكور خاصة والمختار ما ذهب اليه الاكثر ٥ والدليل عليه ان السيد الذي له عبيد
واماء لو قال من دخل داري فهو حر فدخل الاماء عتقن بالدخول بالاجماع وكذا لو دخل
العبيد فدل على ان لفظ من يتناولهم وكذا [illegible] لمن دخل داره او عند زيد ان من دخل داره
شمل الاماء الداخلات بالاجماع ٥ فان قيل التعميم فيما ذكرتموه انما هو مستفاد من قرينة
الحال وهي ما جرت به العادة من مقابلة الداخل الى الانسان والكائن في منزله ٥
بالاكرام بالعتق فكان ذلك من طريق المجاز لا ان اللفظ حقيقة ٥ قلنا هذا باطل بما لو قال
السيد من [illegible] من عبيدي فهو حر فقال الاماء ذلك فانهن يعتقن بالاجماع
مع كونه عاريا عن القرينة مطلقا ٥ المسالة الحادية والعشرون قال رحمه الله تعالى
الخطاب بالناس وبالمومنين ونحوهما يشمل العبيد عند الاكثر ٥ وقال الرازي ان كان
لحق الله ٥ لنا ان العبد من الناس ومن المومنين قطعا فوجب دخوله ٥ قالوا ثبت صرف
منافعه الى سيده فلو خوطب بصرفها الى غيره لتناقض [illegible] في غير تضايق العبادات
فلا تناقض ٥ قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها ٥ قلنا بدليل كخروج
المريض والمسافر ٥ اقول اختلفوا في دخول العبيد تحت خطاب التكاليف
بالالفاظ العامة كلفظ الناس والمومنين فذهب الاكثرون الى ان الخطاب يشملهم حقيقة
وذهب الاقلون الى انه لا يشملهم الا بقرينة فيكون مجازا

وفرق ابو بكر الرازي فقال ان كان الخطاب ورد لحقوق الله تعالى فهو يشملهم وان كان لحقوق
الادميين فلا يشملهم ٥ والمختار شمول العمومات لهم حقيقة ٥ والدليل عليه ان العبد
من الناس قطعا ومن المومنين اذا لم يكن كافرا فوجب دخوله تحت خطابه تعالى يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا الى غير ذلك ولا دليل على خروجه من الخطاب ٥ قوله قالوا ثبت صرف
منافعه اي احتج المخالف من وجهين ٥ الاول قالوا افعال العبد التي يتعلق بها التكاليف
ويحصل بها الامتثال مملوكة لسيده وقد ثبت خطاب الشارع بصرفها الى السيد فلو خوطب
بصرف منافعه الى غير سيده لتناقض الخطابان وهو ممتنع ٥ قلنا هذا انما يرد ان لو سلم
انه يجب على العبد صرف منافعه الى السيد في غير وقت تضايق العبادات التي امره الشارع
بها واذا كان كذلك فلا تناقض ٥ الثاني قالوا قد ثبت بالاجماع خروج العبد من خطاب
الجهاد والحج والعمرة والجمعة وغير ذلك من العمومات الواردة بصحة الاقرار بالحقوق
البدنية والمالية فلو كان داخلا تحت عموم الخطاب لكان خروجه عن هذه الصور على خلاف
الدليل وهو غير جائز ٥ قلنا لا نسلم ان خروجه من هذه الصور على خلاف الدليل بل خرج
عنها بدليل مخصص له كخروج المريض والحائض والمسافر عن العمومات الواردة بوجوب
الصوم والصلاة والجمعة والجهاد ٥ المسالة الثانية والعشرون قال رحمه الله تعالى
مثل يا ايها الناس ويا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر ٥ وقال الحليمي الا ان يكون معه قل لنا ما
تقدم ٥ وايضا فهموه لانه اذا كان لم يفعل سالوه فيذكر موجب التخصيص ٥ قالوا لا يكون
امرا مامورا ومبلغا مبلغا بخطاب واحد ولان الامر للاعلى ممن دونه ٥ قلنا الامر الله تعالى
والمبلغ جبريل ٥ قالوا اختص باحكام كركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكاة واباحة النكاح
بغير ولي وشهود والمهر وغيرها ٥ قلنا كالمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك
من العمومات ٥ اقول الخطاب العام اذا ورد على لسان الرسول عليه السلام بمثل
يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ويا عبادي اشمل الرسول عليه السلام عندنا وعند اكثر
العلماء وذهبت طائفة من الفقهاء والمتكلمين الى انه لا يشمله ٥ وفصل القاضي ابو عبد الله
الحليمي فقال اما ان يكون معه قل او لا فان كان معه قل مثل قل يا ايها الناس شمل الرسول
عليه السلام وان لم يكن معه قل لم يشمله ٥ والمختار شموله له مطلقا والدليل عليه من
وجهين الاول [illegible] القطع بان الرسول

اي مطلقا بل انما يجب صرف منافعه الى السيد

امر لعله لان الامر الاعلى لمن هو دونه

عليه السلم من الناس ومن المومنين ومن العباد بل هو سيدهم وهذه الصيغ عامة لكل
واحد من الناس والمومنين والعباد والنبوة مخرجة له عن عموم هذه الالفاظ ٥ الشافعي
ان الصحابة فهموا خروجه عليه السلم عن هذه العمومات ولهذا كان عليه السلم اذا امرهم
بأمر ولم يفعله يسالونه عن سبب ترك ذلك الفعل وقالوا اما بالكلم تفعله فيذكر لهم موجب
التخصيص ويقرهم على فهمهم من دخوله معهم فيما امرهم به ٥ وذلك كما نهى عنه انه
امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ هو فقالوا امرتنا بفسخ الحج ولم تفسخ انت ولم ينكر
عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الامر بل عدل الى الاعتذار وهو قوله اني قلدت هديي
فلو لم يدخل في عموم اللفظ لما ذكر لهم موجب الترك ٥ قوله لا يكون امرا مامورا اي
احتج المخالف من وجهين الاول قالوا لو كان داخلا فيما امر به لكان امرا مامورا مبلغا
ومبلغا بخطاب واحد وهو ممتنع ٥ وايضا لو كان داخلا في عموم ما امر به لكان امرا
لنفسه وهو ممتنع لوجهين الاول ان الامر طلب الاعلى من الادنى والواحد لا يكون اعلى من نفسه
ولا ادنى منها ٥ الثاني ان امر الانسان لنفسه على الخصوص ممتنع فيجب ان يكون امره لنفسه
على العموم كذلك قلنا اما ما ذكرتموه من كونه مبلغا ومبلغا وامرا ومامورا بخطاب واحد
ممنوع لان الامر هو الله تعالى والمامور هو النبي والامة ٥ واما ما ذكرتموه من كونه مبلغا ومبلغا
ممنوع ايضا لان المبلغ للرسول هو جبريل والمبلغ للامة هو النبي عليه السلم ٥ الثاني قالوا
قد اختص عليه السلم باحكام لم يشاركه فيها غيره من الامة كوجوب ركعتي الفجر والضحى
والاضحى وتحريم الزكاة عليه واباحة النكاح بغير ولي وبلا مهر ولا شهود وجمعه من اكثر
من اربع نسوة والصفي من الغنيمة وغير ذلك وذلك يدل على مرتبته وانفراده عن الامة
في الاحكام التكليفية فلا يكون داخلا تحت الخطاب المتناول لهم ٥ قلنا اختصاصه ببعض
الاحكام لا يوجب خروجه عن عمومات الخطاب كالمريض والحائض والمسافر فان كل واحد منهم قد
اختص باحكام لم يشاركه فيها غيره ومع ذلك فلا يخرج عن عمومات الخطاب ٥ المسالة
الثالثة والعشرون قال رحمه الله تعالى مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما
ثبت الحكم بدليل اخر من اجماع او نص او قياس خلافا للحنابلة ٥ لنا القطع انه لا يقال
للمعدومين يا ايها الناس ٥ وايضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم احرى

قالوا لو لم يكن مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه والثانية اتفاق واجيب بانه لا يتعين الخطاب
بل البعض شفاها والبعض بنصب الادلة بان حكمهم حكم من شافههم ٥ قالوا الاحتجاج به دليل
التعميم ٥ قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة ٥ اقول ذهب
الاكثر من اصحاب الشافعي واصحاب مالك واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة الى ان الخطاب الوارد في
زمنه عليه السلم مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت الحكم في حق
من بعدهم بدليل اخر من اجماع او نص او قياس ٥ وذهبت الحنابلة وطائفة من الفقهاء واصحاب
الظاهر وكثير من السلف الى ان خطابه عليه السلم يتناول من وجد بعد عصره كما يتناول من هو
في عصره من غير فرق والمختار هو الاول ٥ والدليل عليه من وجهين الاول انا نقطع انه يشرع
لا يقال للمعدومين يا ايها الناس لان الخطاب شفاها يقتضي مخاطبا موجودا اهلا للخطاب
ومن لم يكن موجودا اهلا للخطاب لم يكن متصفا بكونه انسانا ولا مومنا فلا يكون الخطاب
متناولا له ٥ الثاني ان خطاب الصبي اي المميز والمجنون ممتنع حتى ان شافههما بالخطاب
يعد سفيها بالعرف واذا امتنع خطاب الصبي والمجنون مع كونهما موجودين واتصافهما
بالانسانية واصل الفهم وقبولهما للتاديب بالضرب وغيره فامتناع خطاب المعدوم
اجدر ٥ قوله قالوا لو لم يكن مخاطبا لم يكن مرسلا اليه ٥ اي احتج المخالف من وجهين الاول
قالوا لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه لكنه مرسل اليه بالاجماع وهو للملازمة
بقوله والثانية اتفاق اي المقدمة الاستثنائية ٥ واجيب بان الرسالة عليه السلم الى
كافة الناس لا يتعين ان يكون مخاطبا للجميع بالخطاب الشفاهي بل يكون مخاطبا للبعض شفاها
وللبعض بنصب الادلة والامارات على ان حكمهم كحكم من خاطبهم شفاها ويدل عليه ان
اكثر الاحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب شفاها لقلة النصوص وندورها وكثرة الوقايع
الثاني قالوا احتج الصحابة فمن بعدهم من التابعين الى زماننا هذا على صحة الاحتجاج
بعمومات الخطاب الوارد في زمنه عليه السلم على من وجد بعده وذلك يدل على تعميم تلك
الالفاظ لمن وجد في زمنه ومن وجد بعده ٥ قلنا انما احتجوا بعمومات الخطاب على من وجد
بعد زمنه لانهم علموا ان حكمه ثابت على من وجد بعد زمنه كثبوته على من كان موجودا في زمنه بدليل اي النبي
اخر من قياس او نص او اجماع وانما فعلوا ذلك جمعا بين الدليل الذي ذكرناه وبين ما ذكرناه من الادلة
المسالة الرابعة والعشرون قال رحمه الله تعالى المخاطب داخل في

عموم متعلق خطابه عند الاكثر امرا او نهيا او خبرا مثاله وهو بكل شيء عليم من احسن اليك فاكرمه
او فلا تهنه قالوا يلزم الله خالق كل شيء قلنا خص بالعقل ٥ اقول اختلفوا في ان المخاطِب
هل هو داخل في عموم متعلق خطابه لغة اولا فذهب الاكثرون الى انه داخل فيه خلافا للبعض
وسواء كان الخطاب امرا او نهيا او خبرا مثال الخبر قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان
اللفظ بعمومه لغة يقتضي كون كل شيء معلوما لله تعالى وذاته وصفاته اشياء فتدخل في العموم
فيكون معلوما له ومثال الامر ما لو قال السيد لعبده من احسن اليك فاكرمه فان خطابه لغة
يقتضي اكرام كل من احسن الى العبد فاذا احسن السيد اليه صدق عليه انه من جملة المحسنين فكان
اكرامه واجبا على العبد بمقتضى عموم خطاب السيد له ٥ ومثال النهي ما لو قال لعبده من احسن
اليك فلا تهنه فان خطاب السيد لغة يقتضي النهي عن اهانة محسن الى العبد سواء كان ذلك
السيد او غيره ٥ قوله يلزم الله خالق كل شيء اي احتج المانعون بان قالوا لا نسلم ان المخاطب داخل
في عموم متعلق خطابه والمثل التي ذكرتموها معارضة بما يمنع من دلالتها على دعواكم ٥ اما
قوله والله بكل شيء عليم فيلزم عليه قوله الله خالق كل شيء فان ذاته تعالى وصفاته اشياء وهو غير
خالق لها فلو كان داخلا في عموم خبره لكان خالقا لذاته وصفاته وهو محال ٥ واما مثال الامر
السيد لعبده فيلزم منه ما لو قال السيد لعبده من دخل داري فتصدق عليه بدرهم فلو دخل
السيد صدق عليه انه من الداخلين الى الدار ومع ذلك يمتنع صدقة العبد عليه بما في ملك من
الفتح ... واما مثال النهي فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده من منعك من الجلوس في السوق
فاهنه فان للسيد يدخل في هذا العموم ومع ذلك فلو نهاه عن الجلوس في السوق لامتنع اهانة العبد
لسيده ٥ قلنا اما الاية فان نظرنا الى عموم اللفظ لغة فهي تقتضي كون الباري تعالى خالقا لذاته
وصفاته الا انه لما كان ممتنعا في نفس الامر عقلا خص ذلك العموم بدليل العقل ولا منافاة
بين دخول الشيء في العموم بمقتضى اللفظ وخروجه منه بالتخصيص وكذا الحكم في مثال امر
السيد لعبده ونهيه له فان عموم الامر يقتضي التصدق على السيد عند دخول الدار وعموم النهي
يقتضي اهانته عند منعه من الجلوس في السوق الا ان السيد خرج عن هذا العموم بدليل خصه
وهو القرينة الحالية ٥ المسالة الخامسة والعشرون قال رحمه الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع خلافا للاكثر لنا انه بصدقة واحدة يصدق انه
اخذ منها صدقة فيلزم الامتثال ٥ وايضا فان كل دينار مال ولا يجب ذلك بالاجماع قالوا
المعنى من كل مال العموم ٥ قلنا كل للتفصيل ولذلك فرق بين للرجال

من المال

عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم باتفاق ٥ اقول اختلفوا في مثل قوله خذ من
اموالهم صدقة هل هو عام بحيث يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع ما هو مال لكل ما
او يقتضي اخذ صدقة واحدة من نوع واحد فذهب الكرخي الى انه لا يقتضي اخذ الصدقة من كل
نوع من ماليه ٥ وذهب الاكثرون الى انه يقتضي اخذها من كل نوع من ماليه ٥ والمختار
مذهب الكرخي والدليل عليه وهو حجة الاول انه تعالى امر باخذ صدقة واحدة منكرة مضافة
الى جملة الاموال وهي اخذ من نوع واحد من المال يصدق في قول القائل انه اخذ من امواله صدقة
فيلزم الامتثال والعمل بمقتضى الخطاب ٥ الثاني ان كل دينار ودرهم مال قطعا ومع ذلك
لا يجب اخذ الصدقة من خصوص كل دينار ودرهم بالاجماع وما ذاك الا لعدم دلالة اللفظ
عليه ٥ قوله قالوا المعنى من كل مال اي احتج الاكثرون على التعميم بان قالوا اضاف الصدقة
الى جميع الاموال بقوله خذ من اموالهم صدقة والاموال جمع مال وهو مضاف الى الضمير
وقد علم في اول الباب ان الجموع المضافة من الفاظ العموم باتفاق القائلين به فيجب ان
يكون المعنى خذ من كل نوع من مالهم صدقة فكانت الصدقة متعددة بتعدد المال فيجب
العموم ٥ قلنا لا نسلم ان المعنى خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة ٥ وسند المنع
ان كل للتفصيل ما دخلت عليه ومتى لم تدخل على اموالهم فلا يكون معناها التفصيل فلا يجب
الاخذ من كل نوع من انواع المال وانما قلنا انها للتفصيل ما دخلت عليه لانا نفرق بالاتفاق
بين قول القائل للرجال عندي درهم وبين قوله لكل رجل عندي درهم لان الاول اقرار بدرهم واحد
والثاني اقرار لكل واحد بدرهم ٥ المسالة السادسة والعشرون قال رحمه الله تعالى
العام بمعنى المدح والذم مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار والذين يكنزون عام وعن
الشافعي خلافه ٥ لنا عام ولا منافي فعم كغيره قالوا سيق لقصد المبالغة في الحث
والزجر فلا يلزم التعميم ٥ قلنا التعميم ابلغ وايضا لا تنافي بينهما ٥ اقول اللفظ
العام اذا ورد بمعنى المدح والذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومثل
قوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم
هل هو باق على عمومه او وروده بمعنى المدح والذم يمنع من بقائه على ما كان عليه من
العموم ٥ اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور انه باق على عمومه والمدح والذم لا يمنعه من

اليك

الله

انواع

ذلك ونقل عن الشافعي وبعض أصحابه والكرخي أن ذلك يمنعه من العموم والمختار ما ذهب إليه الأكثرون والدليل عليه أن اللفظ عام والتمسك به واجب إلا أن يمنع مانع والمدح والذم لا يمنعان من إجراء اللفظ على عمومه لإمكان الجمع بين كل واحد منهما وبين مدلول اللفظ لغة احتج الشافعي ومن وافقه بأن قالوا هذا الخطاب لم يرد به العموم وإنما سيق لقصد المدح أو الذم مبالغة في الحث على الفعل والزجر عنه فلا يلزم التعميم قلنا التعميم مطلقا أبلغ لأنه يفيد المقصود اللغوي ويفيد مقصود المبالغة في المدح والذم ولا شك أن العمل بما يفيد مقصودين أولى وأبلغ من العمل بما يفيد أحدهما وأيضا لما ثبت أنه لا تنافي بين المقصودين فالجمع بينهما أولى وهذا آخر شرح كلامه على العموم وما يتعلق به من المسائل

الفصل الرابع في التخصيص ويحتوي على مقدمة ومسائل أما المقدمة ففيها بحثان البحث الأول في تعريف التخصيص قال رحمه الله تعالى التخصيص قصر العام على بعض مسمياته أقول قد ذكروا للتخصيص حدودا كثيرة يقرب بعضها من بعض وعرف المصنف كما تقدم هو قصر العام على بعض مسمياته ولقائل أن يقول في هذا الحد نظر لأن لفظ القصر ليس بواضح الدلالة على المقصود لأنه يحتمل القصر في العقل وفي الدلالة وفي الحمل وفي الاستعمال وذلك مما يوجب أن يصان الحد عنه وقال أبو الحسين إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه أقول التخصيص يستعمل على موجب اللغة وعلى موجب العرف أما استعماله على موجب اللغة فما يفيد إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه فعلا كان المخرج أو فاعلا أو زمانا فعلى هذا يكون النسخ داخلا تحت التخصيص وأما استعماله في العرف فما يفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه مع كونه مقارنا له فعلى هذا لا يدخل النسخ تحت التخصيص لأنه ليس مقارنا له بل هو على التراخي واختار صاحب المحصول هذا الحد الذي ذكره أبو الحسين وقال التخصيص على مذهبنا إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وهو فاسد من وجهين الأول أنه ليس بجامع لأن عموم المفهوم إذا خصص خرج عن الحد لكونه ليس بخطاب كقوله عليه السلام إنما الماء من الماء فإن مفهومه أن كل ما ليس بماء لا يجب منه الغسل وقد خص هذا المفهوم من حيث أوجب الغسل في بعض ما هو ليس بماء بقوله عليه السلام إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل الثاني أن دلالة لفظ العموم على المخرج لا يبطل بالتخصيص وإنما يبطل تناول إرادة المتكلم له في ظن السامع فقوله

إخراج ما تناوله الخطاب غير صحيح ولا أوجه على طرد هذا الحد دخول الاستثناء وإخراج بعض العام بعد العمل به لأن الاستثناء والنسخ نوعان للتخصيص عند أرباب هذا الحد أما أبو الحسين فقد تقدم تصريحه باندراج النسخ تحت التخصيص وأما صاحب المحصول فقال والحق أن التخصيص جنس تحته أنواع كالنسخ والاستثناء وغيرهما وقال صاحب الحاصل التخصيص كالجنس والنسخ والاستثناء نوعاه لأن التخصيص هو إزالة الحكم فإن كان عن كل الأفراد فهو النسخ وإن لم يكن عن الكل فهو الاستثناء وإذا كانا نوعين للتخصيص فلا يجب إخراجهما عن جنسهما قوله وأراد بما تناوله الخطاب على تقدير عدم المخصص كقوله خص العام هو تفسير كلام أبي الحسين كأنه يقول إذا ورد من الشارع لفظ عام أمر وهو متعلقه كقوله اقتلوا المشركين فهذا خطاب شامل لقتل كل مشرك فيشمل الحربي والذمي والمعاهد وكل من اتصف بالشرك فإذا قال بعد ذلك لا تقتلوا الذمي والمعاهد فقد أخرجهما عن عموم الخطاب المتناول لهما إذ لو قدر عدم ورود هذا المخصص لكان الأمر بالقتل شاملا للجميع قوله وقيل تعريف أن العموم للخصوص قال صاحب الأحكام التخصيص على ما يتبين مذهب أرباب العموم هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة إنما هو الخصوص ولقائل أن يقول هذا الحد الذي ذكره بيان لازم التخصيص لا نفس التخصيص فإنه يلزم من التخصيص التعريف المذكور قوله وأورد الدور أي أورد على صاحب الأحكام أنه إن قيل هذا التعريف فاسد لأن معرفة التخصيص تتوقف على معرفة هذا الحد ضرورة توقف المعرف على التعريف ومعرفة هذا الحد تتوقف على معرفة التخصيص ضرورة توقف الحد على معرفة أجزائه ومن جملة أجزائه الخصوص الذي هو مشتق من التخصيص فيلزم توقف التخصيص على الحد وتوقف الحد على التخصيص فيلزم الدور الممتنع وأجيب عنه بأن المراد في التخصيص المأخوذ في الحد التخصيص اللغوي والمراد بالتخصيص المعرف التخصيص الاصطلاحي فالتخصيص المأخوذ في الحد غير التخصيص المعرف ومع تغايرهما فلا دور هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع لأنه قد غلط فيه بعض من تكلم على هذا الكتاب وقال إمام الحرمين التخصيص في اصطلاح الأصوليين هو إفراد الشيء بالذكر وقال أبو إسحاق الشيرازي التخصيص تمييز بعض الجملة عن الجملة بحكم أو معنى وقال صاحب التنقيح التخصيص إخراج

بعض ما تناوله اللفظ وضعا عن الارادة باللفظ ٥ وانما قال عن الارادة ليحترز
عن السؤال الثاني من السؤالين اللذين اوردناهما على حد صاحب المحصول والاول منهما
لازم له لا محالة ٥ قال رحمه الله تعالى ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما
كما يطلق على انه عام لتعدده وان لم يكن عاما بالاصطلاح وذلك كلفظ عشرة فانه يطلق
عليه انه عام ويطلق التخصيص على الاستثناء منه وان لم يكن كذلك في الاصطلاح وكذا
لفظ المسلمين للمعهودين فانه يطلق عليه انه عام ويطلق التخصيص على الاستثناء منه
وان لم يكن كذلك في الاصطلاح وكذا ضمائر الجمع مثل انتم وهم ٥ البحث الثاني فيما لا
تخصيصه وما لا يجوز ٥ قال رحمه الله تعالى ولا يستقيم تخصيص الا فيما يجوز توكيده
بكل اقول كل خطاب لا يتصور فيه معنى الشمول كالخطاب الذي يتناول الواحد
بالشخص لا يستقيم تخصيصه بمعنى اخراج بعض الجزئيات عنه لان الواحد بالشخص جزئي
ولا جزئيات للجزئي وذلك كقوله عليه السلام لابي بردة تجزئك ولا تجزئ لاحد بعدك فلا
يتصور فيه التخصيص ٥ واما ما يتصور فيه معنى الشمول من كل ما يستقيم توكيده
بكل فالتخصيص متصور فيه سواء كان خطابا او لم يكن ٥ والخطاب سواء كان امرا او نهيا
او خبرا او غير الخطاب سواء كان مفهوم موافقة او مفهوم مخالفة او علة شاملة لمحال
كثيرة كما سياتي بيان الجميع ٥ واما المسايل فمسالتان المسالة الاولى ٥ قال
رحمه الله تعالى التخصيص جايز الا عند شذوذ ٥ اقول اختلف القايلون في العموم هل
يجوز تخصيصه ام لا فذهب السواد الاعظم الى انه يجوز تخصيصه مطلقا وفصل
قوم فقالوا يجوز في الامر والنهي ولا يجوز في الخبر والحق جوازه مطلقا ٥ والدليل عليه
الشرع والعرف والعقل ٥ اما الشرع فهو وقوعه في كتاب الله تعالى وذلك كقوله تعالى
الله خالق كل شيء ٥ وقوله والله على كل شيء قدير وليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها وهو شيء
وقوله ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الارض والجبال ولم تجعلها
كالرميم وقوله واوتيت من كل شيء ولم تؤت النبوة ولا ملك سليمن ولا السماء ٥ وقوله
تدمر كل شيء بامر ربها ٥ وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ٥ وقوله والزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما وقوله يوصيكم الله في اولادكم الى غير ذلك من الاي المخصصة
التي لا تحصى كثرة حتى انه قد قيل لم يرد عام الا وهو مخصص الا قوله وهو بكل شيء عليم ولو لم

يكن ذلك جايزا لما وقع في الكتاب العزيز ٥ واما العرف فلانه يقال جاءني كل الناس والمراد
الاكثر منهم ولبست كل الثياب وركبت كل الخيل ورايت كل البلاد والمراد الاكثر منهم ٥ واما
العقل فانه لا يعني بالتخصيص الا صرف اللفظ عن العموم الذي هو حقيقة فيه الى الخصوص
الذي هو مجاز فيه والتجوز غير ممتنع لانه لو فرض لم يلزم من فرض وقوعه محال لا بالنظر
الى ذاته ولا بالنظر الى واضع اللغة ٥ واحتجوا بان تخصيص الخبر يوهم الكذب لما فيه من مخالفة
الخبر للمخبر عنه وتخصيص الامر والنهي يوهم البداء وهو ظهور مصلحة كانت خفية حين الامر
والنهي وذلك محال على الشارع ٥ قلنا لا نسلم وهم الكذب في الخبر ولا وهم البداء في
الامر والنهي بعد ثبوت ارادة المجاز وقيام الدليل على ذلك والا لزم ان يكون قول القايل
رايت اسدا واراد به الرجل الشجاع كذبا لانه لم يرد الاسد الحقيقي وليس ذلك كذبا بالاجماع
تنبيه صرح صاحب المحصول بان الخلاف في جواز التخصيص مطلقا سواء كان
خبرا او امرا او نهيا وكلام المصنف في هذا المختصر مشعر بذلك ٥ واما ابو الحسين البصري
وصاحب الاحكام وغيرهما فجعلوا محل النزاع انما هو الخبر دون الامر والنهي حتى
ان صاحب الاحكام قال لم يعرف خلاف في هذا الفرع ٥ المسالة الثانية قال رحمه
الله تعالى الاكثر انه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلثة وقيل اثنان وقيل
واحد والمختار انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل
في المحصور القليل يجوز الى اثنين نحو قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين ومنه ثلثة وبالمنفصل غير
المحصور او العدد الكثير المذهب الاول ٥ لنا انه لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة
عد عابثا وكذلك اكلت كل رمانة وكذلك لو قال من دخل او اكل وفسره بثلثة ٥ القايل باثنين
وثلاثة ما قيل في الجمع وقد مر بان الجمع ليس بعام ٥ القايل بالواحد اكرم الناس الا الجهال واجيب
بانه مخصوص بالاستثناء ونحوه قالوا انا له لحافظون وليس محل النزاع قالوا لو امتنع ذلك
لكان لتخصيصه وذلك يمنع الجميع واجيب بان الممتنع تخصيص خاص بما تقدم ٥ قالوا قال
الذين قال لهم الناس واريد نعيم بن مسعود ولم يعد مستهجنا للقرينة ٥ قلنا الناس
للمعهود فلا عموم قالوا اكلت الخبز وشربت الماء للاقل ٥ قلنا ذلك للبعض المطابق
للمعهود الذهني مثله في المعهود الوجودي فليس من العموم والخصوص في شيء ٥
اقول اختلف القايلون بالعموم وجواز تخصيصه في الغاية التي

يمكن انتهاء التخصيص اليها فذهب ابو الحسين البصري وتابعه كثير من اصحابنا وغيرهم
الى انه لا بد في منتهى التخصيص من بقاء جمع كثير يقرب من مدلول العموم وان لم يكن
معلوم القدر الا ان يستعمل في الواحد على سبيل التعظيم فان ذلك الواحد يجري مجرى الكثرة
وقيل يكفي في ذلك ان يبقى ثلثة وهو مذهب القفال الشاشي وحكي عن القاضي عبد الوهاب
الافادة انه يجوز تخصيص لفظ من وما في الاستفهام والمجازاة الى ان يبقى تحتهما
واحد دون غيرهما من ساير الفاظ العموم وقيل يكفي في ساير الفاظ العموم ان
يبقى اثنان وقيل يجوز التخصيص الى ان يبقى تحت اللفظ واحد كما حكاه القاضي
عبد الوهاب عن القفال وقد فصل المصنف تفصيلا حسنا لم يعرف لغيره قبله
فقال والمختار ان التخصيص اما ان يكون بمتصل او بمنفصل فان كان بمتصل فاما ان
يكون بالاستثناء والبدل او بغيرهما فان كان بالاستثناء والبدل يجوز الى واحد
كقولك اكرم الناس الا الجهال اذا لم يكن فيهم الا عالم واحد واكرم بني تميم الزهاد
اذا لم يكن فيهم الا زيد وحده وان كان بمتصل غير الاستثناء والبدل كالصفة
يجوز الى اثنين كقولك اكرم الناس العلماء وليس فيهم الا عالمان فقط وان كان
التخصيص بمنفصل فاما ان يكون في المحصور القليل او في غير المحصور فان كان في المحصور
القليل كالثلاثة جاز انتهاؤه الى اثنين كقوله قتلت كل زنديق في المدينة وقد قتل اثنين وهم
ثلثة وان كان بالمنفصل في الجمع الذي ليس بمحصور او العدد الكثير والمختار هو الاول
وهو ما ذهب اليه ابو الحسين والاكثر من اصحابنا والدليل عليه ان القايل لو قال قتلت كل من في
المدينة وكان فيها اكثر من الف وقد قتل ثلاثة او اقل عد لاعبا عند اهل اللغة وكذا لو
قال اكلت كل رمانة في البيت وكان فيه اكثر من الف رمانة وقد اكل واحدة فقط وكذا لو
قال السيد لعبده من دخل داري او اكل طعامي فاكرمه ثم فسر بثلثة او اقل عابه اهل
اللغة وهذا الدليل ذكره ابو الحسين وقلده فيه كثير من اصحابنا وغيرهم قوله
القايل باثنين وثلثة اي احتج القايلون بانتهاء التخصيص الى اثنين وثلثة بما قيل
في جواز اطلاق الجمع على اثنين وثلثة وهو قوله تعالى فان كان له اخوة واراد اخوين
على ما تقدم وندبار بمثل اخوة جمع منكر وقد سبق انه ليس بعام قوله

القايل بالواحد اي احتج القايلون بجواز انتهاء التخصيص الى الواحد من خمسة اوجه
الاول قالوا اجمع اهل العربية على ان الناس اذا لم يكن فيهم الا عالم واحد صح ان يقول السيد
لعبده اكرم الناس الا الجهال قلنا الجواب عنه ان هذا المثال خارج عن محل النزاع لانه
مخصوص بالاستثناء ونحوه من المجاز وقد قلنا في المختار انه يجوز التخصيص بالاستثناء
والبدل الى ان يبقى تحت اللفظ واحد الثاني قالوا قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون واراد به نفسه تعالى والحافظ والمنزل هو الله وحده قلنا الفسر ذلك محل النزاع
لان الاية انما وردت على سبيل التعظيم الثالث قالوا امتنع الانتهاء في تخصيص العموم
الى الواحد لكان الامتناع تخصيصه وذلك يمنع من تخصيص جميع الالفاظ العامة سوا
كان الباقي بعد التخصيص قليلا او كثيرا واجيب عنه بان الممتنع تخصيص خاص وهو
ما يكون فيه الباقي قليلا كما تقدم من امتناع قول القايل قتلت كل من في المدينة وقد قتل
ثلثة او اقل الرابع قالوا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بالناس
نعيم بن مسعود الاشجعي وحده ولم يعد ذلك مستهجنا لاقترانه بالقرينة قلنا الناس
في الاية للمعهود وقد تقدم ان المعهود لا عموم له الخامس قالوا الوضع قول القايل اكلت
الخبز وشربت الماء الاقل ما ينطلق عليه الاسم الذي هو واحد من جنس مدلول
اللفظ العام ولم يعد ذلك مستهجنا لاقترانه بالقرينة قلنا ذلك للبعض المطلق
للمعهود الذهني مثله في المعهود الوجودي فليس من العموم والخصوص في شي
الفصل الخامس في المخصص قال رحمه الله تعالى المخصص متصل ومنفصل اقول
نقل القاضي عبد الوهاب في الملخص انهم قد عرفوا المخصص برسمين احدهما ان المخصص
ارادة تعريف بعض ما تناوله الخطاب وثانيهما انه الدليل الدال على الارادة وقد
قسم المخصص الى متصل ومنفصل فهذان قسمان القسم الاول المخصص المتصل
قال رحمه الله تعالى المتصل الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل
البعض اقول لما قسم المخصص الى متصل ومنفصل شرع يتكلم على القسم
الاول منه الذي هو المتصل وقد قسم المخصص المتصل الى خمسة انواع الاستثناء
المتصل والشرط والغاية وبدل البعض من الكل وسنتكلم على كل واحد

من هذه الانواع الخمسة نوعا نوعا ان شاء الله تعالى لهذا النوع الاول من المخصص
المتصل وهو الاستثناء المتصل فالكلام عليه منحصر في مقدمة ومسايل ذاله
المقدمة ففيها ثلاث مباحث الاول في اطلاق لفظ الاستثنا على المتصل والمنقطع
هل هو بطريق الحقيقة او بطريق المجاز الثاني في تعريفه الثالث في بعد دلالة
في الاستثناء البحث الاول في اطلاق لفظ الاستثنا على المتصل والمنقطع هل
هو بطريق الحقيقة فيهما او بطريق الحقيقة في احدهما وبطريق المجاز في الاخر ل
قال رحمه الله تعالى والاستثناء اي في المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة
قيل متواطئ وقيل مشترك ولا بد لصحته من مخالفة في نفي الحكم او في انه المستثنى حكما
لغير انه مخالفة بوجه ما مثل ما زاد الا ما نقص وان المتصل اظهر لم يحمله فقهاء الامصار
على المنقطع الا عند تعذره ومن ثم قالوا في له عندي ماية درهم الا ثوبا وشبهه الا قيمة
ثوب ل اقول هذا هو البحث الاول من المباحث التي تنبني عليها مقدمة المستثنى
منقول المستثنى اسم مفعول مشتق من المصدر الذي هو الاستثناء ولا تعرف المشتق الا
بعد معرفة المشتق منه فالاستثناء استفعال ماخوذ من الثني وهو العطف يقال
ثنيت الثوب اذا طويته وثنيت اذيال الثوب اذا عطفتها وثنيت فلانا عن رايه وقيل
هو ماخوذ من التثنية وهو متصل ومنفصل اما المتصل فلا خلاف بين الكل في صحته
ولا خلاف بين القايلين بتخصيص العموم في كونه من المخصصات واما الاستثنا المنقطع
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وكقوله فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون الا رحمة
منا وكقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما وكقول الشاعر
ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب وكقول الاخر
وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس فاتفق الكل على انه لا مدخل له في
التخصيص واختلفوا في تسميته استثنا فمنعه قوم مطلقا واجازه اكثر العلماء ثم
اختلف المجيزون هل اطلاقه عليه بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فذهب مالك رحمه الله
والقاضي ابو بكر والحنفية وجماعة من المتكلمين والنحاة الى انه يصح اطلاق الاستثناء
على المنقطع حقيقة وذهب الاكثرون الى انه لا يصح اطلاقه عليه حقيقة وانما يصح بطريق
المجاز تنبيه المنع من اطلاق لفظ الاستثنا

على المنقطع ذكره الشيخ ابو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع واما المصنف فقال في مختصره
الكبير الخلاف في اطلاق الاستثناء على المنقطع وانما الخلاف هل هو بطريق الحقيقة او بطريق
المجاز احتج القايلون بانه حقيقة فيه لانه قد اطلق الاستثنا على المنقطع والاصل في
الاطلاق الحقيقة واحتج القايلون بانه مجاز فيه بان المتبادر الى الفهم عند اطلاق الاستثنا
انما هو المتصل وذلك يدل على انه حقيقة فيه ومجاز في المنقطع قوله وعلى الحقيقة
اي وعلى القول بانه حقيقة في المنقطع كما هو حقيقة في المتصل اختلفوا فيه فقيل ان
متواطئ لان العلماء قسموا الاستثناء الى المتصل والمنقطع ومورد التقسيم لا بد وان يكون
مشتركا بينهما والاصل عدم الاشتراك اللفظي وعدم المجاز وقيل انه مشترك بينهما اشتراكا
لفظيا لانه ليس بينهما معنى مشترك لان الاستثناء في المتصل هو الاخراج والاخراج في
المنقطع قوله ولا بد في صحته من مخالفة في نفي الحكم اي لا بد لصحة الاستثنا المنقطع من
مخالفة بين المستثنى والمستثنى منه في نفي الحكم مثل ما جاءني زيد الا عمرو او في ان المستثنى
حكم اخر له مخالفة بوجه ما مثل ما زاد الا ما نقص والقايل ان يقول اما المثال الاول
فلا يتعين معنى الكن وليس باستثناء واما المثال الثاني فليس باستثناء منقطع بل هو
متصل والتقدير ما زاد شي الا الذي نقص فيكون استثناء من الجنس قوله وان المتصل
اظهر اي والاصل ان استعمال الاستثنا في المتصل اظهر من استعماله في المنقطع اذا ورد
استثنا لم يحمله فقهاء الامصار على المنقطع الا بعد تعذر حمله على المتصل ومن ثم قالوا
في مثل قول القايل لفلان علي الف درهم الا ثوبا وشبهه ان معناه ان لفلان عندي ماية درهم
الا قيمة ثوب ليكون محمولا على المتصل دون المنقطع البحث الثاني في تعريف الاستثناء
قال رحمه الله تعالى واما حده فعلى التواطؤ ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها
وعلى الاشتراك او المجاز لا يجمعان في حد فيقال في المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة
واخواتها من غير اخراج واما المتصل فقال الغزالي قول ذو صيغ مخصوصة محصورة
دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف
بالذي والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا بو الاول وعلى عكسه جاء القوم الا

زيدا فانه ليس بذي صيغ ٥ وقيل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير
مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية واورد على طرده قام القوم لا زيد وعلى
عكسه ما جاء الا زيد فانه لم يتصل بجملة وان مدلول كل استثناء متصل مراد بالا او الاحتراز
من الشرط والصفة وثم والاول الغرلبع بالا واخواتها ٥ اقول حد الاستثناء بلفظ
القول لانه مقول على المتصل والمنقطع بطريق التواطي متواطئ يقال ما دل على مخالفة بالا غير
الصفة واخواتها فقوله ما دل كالجنس لانه شامل للاستثناء وغيره ٥ وقوله بالا يخرج
نحو قام القوم لا زيد وقام القوم ولم يقم زيد وما قام القوم لكن زيد فان جميع ذلك
دال على مخالفة لكن ليس بالا واخواتها وقوله غير الصفة ليخرج الا اذا كانت صفة بمعنى غير
فانها لا تكون للاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ٥ وكقول الشاعر
وكل اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان ٥ فان الا في ذلك بمعنى غير وهي صفة
واما على القول بان الاستثناء مشترك بين المتصل والمنفصل فلا يجعل في حد واحد اذ — والمنقطع
الاشتراك بينهما ليس الا في اللفظ فيجب ان يفرد لكل واحد منهما حد فيقال في حد المنقطع
ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج ٥ فزيادة هذا القيد الاخير وهو
قوله من غير اخراج يخرج به الاستثناء المتصل لانه اخراج ٥ واما حد المتصل فقال الغزالي
موقول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ٥ واورد على
طرده هذا الحد التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية فان كل واحد من هذه يصدق
عليه انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة لاستحالة القول بعدم النهاية في الالفاظ الدالة
وهي دالة على ان المذكور بها لم يرد بالقول الاول وليست من الاستثناء في شيء ٥ واورد عليه
ايضا مثل قام القوم ولم يقم زيد فانه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة وليس باستثناء
قوله ولا يرد الا الى النزاع والا يرد عليه التخصيص بالشرط والوصف بالذي لو جعل الاول
لان الشرط والوصف بالذي وان كانت الفاظهما متناهية فليسا بمحصورين في العرف
لانك تقول في الشرط اكرم بني تميم ان دخلوا الدار وبشرط دخولهم وعلى تقدير دخولهم
وحين دخولهم ومكان دخولهم وان دخولهم وتقول في الوصف بالذي اكرم بني تميم
الذين يشتغلون بالعلم والمحصلين للعلم والمقربين للعلم ودوا اذا

انا غير محصورين عرفا فيتجه ان يقول بمحصورة وعلى هذا فلا يرد الثالث ايضا لان صيغة ليست
محصورة عرفا لانه كما يقال قام القوم ولم يقم زيد يقال قام القوم وما قام زيد ولا قيام لزيد
والاخر [illegible] الانتفاء لزيد وقد قعد وقد سكن وقد امتنع من القيام وقد استمر على الجلوس
الى غير ذلك من الصيغ التي لا تنحصر ٥ الثاني ان الشرط والوصف بالذي لا يدل على ان مدلولهما لم
يرد بالقول الاول بل يدل على انه مراد به ٥ قوله وعلى عكسه اي واورد على عكس الحد المذكور جاء
القوم الا زيدا وكذا غيره من احاد الاستثناء الى فان كل واحد من تلك المعرفات استثناء حقيقة
وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وهي الا زيدا ٥ وهذا ايضا غير وارد لان المراد بقوله
ذو صيغ انه يعبر عنه بصيغ مختلفة على سبيل البدل مع بقاء المعنى وتلك الصيغ هي الا
واخواتها الغير وسوى لان الصيغ تكون في كل فرد من افراد الاستثناء مخصوصة ٥ قوله
وقيل لفظ متصل بجملة ٥ اي قال صاحب الاحكام والمختار ان يقال الاستثناء عبارة
عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا
او احد اخواتها ليس بشرط ولا صفة ولا غاية ٥ قوله لفظ احتراز عن الدلالات العقلية
والحسية الموضوعة للتخصيص ٥ وقوله متصل بجملة احتراز عن الدلايل المنفصلة وقوله
لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قام القوم وزيد لم يقم ٥ وقوله دال احتراز عن
الفاظ المهملة ٥ وقوله على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بيان لحقيقة الاستثناء
لان الذي يدل على ان المستثنى غير مراد للمتكلم هو اداة الاستثناء وفيه ايضا احتراز عن
الاسماء المؤكدة والنعتية كقولك جاء القوم كلهم وجاء القوم العلماء ٥ وقوله بحرف
الا او احد اخواتها احتراز عن قول القائل قام القوم دون زيد ٥ واورد على طرد هذا
الحد قام القوم لا زيد وقام القوم لكن زيد وقام القوم بل زيد فان كل مثال من هذه
المثل يصدق عليه الحد بجميع قيوده وليس شيء منها باستثناء ٥ واورد على عكسه ما جاء
الا زيد فانه ليس بمتصل بجملة لانه لو اسقط لم يكن الباقي مستقلا بنفسه مع انه
استثناء حقيقة ٥ وايضا فان مدلول كل استثناء متصل مراد بما اتصل به كما سياتي
عن قريب واذا كان كذلك كان قوله غير مراد بما اتصل به خطا ويكون الاحتراز الاخير

وهو قوله ليس بشرط ولا صفة ولا غاية وهما لو جمعت الأول لأن الشرط والصفة والغا[ية]
تخرج بقوله بحرف إلا أو إحدى أخواتها وإذا خرجت المذكورات بهذا القيد كان الاحتراز عنها
ومعناه الثاني لأن كل واحد منها يدل على مدلوله وهو المراد الأنوي ألا ترى أنك إذا قلت أكرم بني تميم
إن دخلوا الدار كان مدلول الشرط الذي هو الداخلين الدار مرادا بالأكرم بخلاف [illegible]
فإنك إذا قلت أكرم بني تميم إلا الجهال كان مدلول الاستثناء الذي هو الجهال غير مراد
بالإكرام قطعا لأن قوله غير مراد بما اتصل به يخرج الشرط وغيره من المذكورات وإذا كان
كذلك فالاحتراز عنها وقيد قال المصنف والأولى أن يقال في حد الاستثناء التـ[ـام]
هو إخراج بإلا أو أخواتها وقوله إخراج ليحترز عن الاستثناء المنقطع فإنه ليس إخراجا [illegible]
إلا إذا كانت صفة في مثل قوله لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فإنها ليست إخراجا [illegible]
بإلا أو أخواتها للتحرز عن مثل قام القوم ولم يقم زيد وجاء القوم لا زيد وعن التخصيص بالشرط
والصفة والغاية وأخوات إلا هي غير وسوى وسوى وعدا وخلا وحاشا وما
عدا وما خلا وليس ولا يكون وإلا أن يكون البحث الثالث في تقدير الدلالة في
الاستثناء قال رحمه الله تعالى وقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء فالأكثر
المراد بعشرة في قولك عشرة إلا ثلاثة سبعة كاسمين مركب ومفرد وقيل المراد بعشرة
باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة والإسناد بعد الإخراج فلم يسند إلا إلى سبعة وهو الصحيح
أقول اختلف العلماء في تقدير الدلالة في الاستثناء المتصل على ثلاثة أقوال الأول
قال الأكثرون المراد بعشرة في قول القائل علي عشرة إلا ثلاثة سبعة وحرف إلا قرينة مبينة
لذلك المراد كما أن التخصيص بغير الاستثناء من الشرط والصفة والغاية قرينة دالة على
أن المراد باللفظ العام بعض مدلولاته الثاني قال القاضي أبو بكر مجموع قول القائل
عشرة إلا ثلاثة موضوع بإزاء سبعة كاسمين وضعا لمسمى واحد لكن أحدهما مركب والآخر مفرد
كأن واضع اللغة وضع بإزاء مجموع أربعة وثلاثة لفظين أحدهما مركب وهو عشرة إلا ثلاثة
والآخر مفرد وهو سبعة الثالث أن المراد بعشرة عشرة باعتبار الأفراد من غير حكم
بالإسناد ثم أخرجت منها الثلاثة بالاستثناء فبقيت سبعة ثم حكم بالإسناد بعد ذلك
فالإسناد إنما هو بعد الإخراج فلم يسند إلا إلى السبعة وهذا هو الصحيح قال رحمه الله
تعالى لأن الأول

غير مستقيم للقطع بأن من قال اشتريت الجارية إلا نصفها ونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها
ولأنه كان يتسلسل ولأنا نقطع بأن الضمير للجارية بكمالها ولإجماع العربية على أنه إخراج بعض
من كل [illegible] النصوص وللعلم بأنا نسقط الخارج فنعلم أن المسند إليه ما بقي والثاني
كذلك للعلم بأنه خارج عن قانون اللغة إذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرب الأول وهو غير مضاف
ولامتناع إعادة الضمير على جزء الاسم في إلا نصفها ولإجماع العربية على [illegible] أقول لما
قرر الخلاف في المسألة شرع بذكر دليل المذهب الذي اختاره وقد احتج على ذلك بأن قال الدليل
على أن الأول أعني مذهب الجمهور غير مستقيم من ستة أوجه الأول بأنا نقطع بأن من قال
اشتريت الجارية إلا نصفها لم يرد استثناء نصفها من نصفها فلو كان المراد بالجارية نصفها
لكان النصف المستثنى مستثنى من ذلك النصف وهو باطل قطعا وكذلك ما شاكل هذه الصورة
كقولهم اشتريت الدار إلا ربعها واشتريت الفرس إلا ثلثها الثاني أنه لو جاز أن يريد المتكلم
بعشرة في قوله عشرة إلا ثلاثة بعض مدلولها التي هي سبعة لجاز أن يريد بقوله إلا ثلاثة بعض
مدلوله وكان المراد من عشرة يحتاج إلى قرينة الاستثناء فالمراد من لفظ الاستثناء أيضا
يحتاج إلى قرينة أخرى فيلزم التسلسل وهو محال وهذا معنى قوله ولأنه كان يتسلسل
الثالث أنا نقطع بأن الضمير في قوله إلا نصفها عائد إلى الجارية بكمالها فلو كان المراد
بلفظ الجارية نصفها للزم أن يعود الضمير إلى النصف وهو باطل قطعا وهذا معنى قوله
ولأنا نقطع بأن الضمير للجارية بكمالها الرابع أن علماء العربية أجمعوا على أن الاستثناء
إخراج بعض من كل فلو كان المراد بعشرة سبعة لم يكن فيه إخراج فيكون مخالفا
لإجماعهم وهذا معنى قوله ولإجماع العربية الخامس أن أسماء الأعداد نصوص
فلو جاز أن يراد بعشرة غير مدلولها الذي هو مجموع الخمستين للزم إبطال النصوص
وهو غير جائز وهذا معنى قوله ولإبطال النصوص السادس أن العلم حاصل
لنا بأنا نسقط الخارج بالاستثناء فنعلم أن المسند إليه ما بقي وهذا معنى قوله
وللعلم بأنا نسقط الخارج قوله والثاني كذلك أي القول الثاني وهو قول
القاضي أبي بكر أن عشرة إلا ثلاثة اسم مركب بإزاء سبعة غير مستقيم كالقول الأول
وبيانه من وجوه الأول أنه خارج عن قانون

اللغة إذ لا يعرف من كلام العرب اسم مركب من ثلث كلمات الثاني أن قوله عشرة الآلاف
لو كان اسما مركبا لوجب أن يكون مبنيا كخمسة عشر لأن الجزء الأول منه معرب بالاتفاق ثم
كونه غير مضاف فدل على أنه ليس بمركب الثالث أنه لو كان مركبا لامتنع إعادة الضمير
إليه في قوله اشتريت الجارية إلا نصفها لكون الكناية جزء هذا الاسم المركب لكنه لا يمتنع
فدل على أنه ليس بمركب الرابع أن أهل العربية أجمعوا على أن الاستثناء إخراج بعض من كل
فلو كان المراد بعشرة إلا ثلثة سبعة لم يكن فيه إخراج وذلك مخالف لإجماعهم قوله الغرض
أي ولإبطال النصوص ولأنا نسقط الخارج فيعلم أن المستند إليه ما بقي كما تقدم بيانه
قال رحمه الله تعالى قال الأولون لا يستقيم أن يراد بعشرة بكمالها للعلم بأنه ما أقر إلا
بسبعة فيتعين وأجيب بأن الحكم بالإقرار باعتبار الإسناد ولم يسند إلا بعد الإخراج
قالوا لو كان المراد عشرة لامتنع من الصادق مثل قوله إلا خمسين عاما وأجيب بما تقدم أقول
احتج الأكثرون من وجهين أن قول القائل علي عشرة إلا ثلثة إما أن يكون المراد بعشرة عشرة
بكمالها أو سبعة لا يستقيم أن يراد بها عشرة بكمالها للعلم بأنه ما أقر إلا بسبعة فتعين أن
يكون المراد بها سبعة وأجيب عنه بأن الحكم بالإقرار إنما هو باعتبار الإسناد ولم يسند
الخبر الذي هو علي أو عندي إلا بعد إخراج الثلثة من العشرة بالاستثناء الثاني قالوا لو
كان المراد من قوله عشرة إلا ثلثة عشر لامتنع من الصادق في مثل قوله فلبث فيهم ألف سنة إلا
خمسين عاما لوقوع الخلف في كلامه لأنه لو كان المراد بالألف سنة الألف بكمالها حتى
الخمسين المستثناه لكانت الخمسين مرادة ثم أخرجها بالاستثناء فتكون غير مرادة فيلزم
أن الخمسين المستثناه مرادة وغير مرادة وهو محال على الشارع وأجيب عنه بما تقدم من
أن الإسناد إنما هو بعد الإخراج فلم يسنده هنا إلا بعد إخراج لبث الخمسين عن لبث الألف سنة
فكأنه لم يسند اللبث إلا إلى تسعمائة وخمسين قال رحمه الله تعالى القاضي إذا بطل أن
تكون عشرة وبطل أن يكون سبعة تعين أن يكون الجميع لسبعة وأجيب بما تقدم فيتبين
أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص وعلى الأكثر تخصيص وعلى المختار يحتمل أقول
احتج القاضي أبو بكر بأن قال إذا بطل أن يكون المراد عشرة بكمالها لاستلزام الكذب
وبطل أن يكون المراد سبعة لما تقدم من الأدلة تعين أن يكون المجموع المركب من عشرة وإلا
ثلثة اسما بإزاء سبعة وأجيب عنه بما تقدم من أن المراد بعشرة باعتبار الأفراد ثم العرض
منها ثلثة ثم حكم بالإسناد بعد الإخراج

قوله فتبين أن الاستثناء أي تبين بهذا التقرير أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص
لأن المراد بالعشرة عنده ليس بعض مدلولاتها فلا يكون إخراج حتى يكون العام قد قصر على
بعض مسمياته وعلى قول الأكثر تخصيص لأنه قد أطلق لفظ العشرة وأريد بها بعض مدلولاتها
فاللفظ قد قصر على بعض مسمياته فيكون تخصيصا وعلى القول المختار يحتمل أن يكون تخصيصا
ويحتمل أن لا يكون أما كونه تخصيصا فلأن الاستثناء بين أن المسند إليه بعض العشرة
وأما كونه ليس بتخصيص فلأن المراد من العشرة إنما هو العشرة بكمالها والتخصيص لا بد أن
يراد باللفظ العام بعض مدلولاته عند الإطلاق هذا بيان المقدمة وأما المسائل
فأربع المسألة الأولى قال رحمه الله تعالى شرط الاستثناء الاتصال لفظا أو ما في
حكمه كقطعه لتنفس أو سعال ونحوه وعن ابن عباس يصح وإن طال شهرا وقيل يجوز بالنية
كغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس لقربه وقيل يصح في القرآن خاصة أقول اختلفوا
في الاستثناء هل من شرط صحته أن يكون متصلا لفظا أو ما في حكم الاتصال عرفا كالقطعه
لتنفس أو سعال أو طول كلام أو تثاؤب أو بلع ريق ونقل عن ابن عباس أنه يصح أن ينفصل
الاستثناء عن المستثنى منه وإن طال الزمان شهرا وذهب بعض أصحاب مالك إلى أنه يجوز
الاستثناء بالنية وإن لم يتلفظ إلى [illegible] قوله وحمل عليه مذهب ابن عباس
أي هذا الذي نقل عن ابن عباس قد اضطرب الناس فيه فمنهم من حمله على أن ذلك إنما يصح إذا
نوى بقلبه كما ذهب إليه بعض المالكية قال المازري في شرح البرهان إن صح هذا النقل
عن ابن عباس حمل على أنه أضمر الاستثناء بقلبه ثم لفظ بذلك عنه أنه كان أضمره وهذه
مسألة اختلف العلماء فيها واختلاف المالكية مشهور في أن الاستثناء المضمر
بالقلب هل يفيد انحلال اليمين أو لا يفيد حتى ينطق به ومنهم من قدح في النقل
قال القاضي أبو بكر هذه الحكاية عن ابن عباس في غاية البعد وقال إمام الحرمين
هذا النقل عن ابن عباس مشكل والوجه تكذيب الناقل أو حمله على الغلط وقال
الغزالي ولعل هذا النقل لا يصح عن ابن عباس وإن صح فلعله أراد إذا نوى الاستثناء متصلا
ثم أظهره بعد ذلك ومنهم من نقله عن ابن عباس من غير تأويل كأبي الحسين البصري
فإنه صرح بالنقل في المعتمد عن ابن عباس وهو أحق المناهج بن

وذهب بعض الفقهاء إلى أنه يصح أن ينفصل المستثنى عن المستثنى منه في القرآن خاصة
وذهب الحسن وطاوس إلى أنه يصح أن ينفصل عنه ما دام في المجلس . وذهب أحمد بن حنبل
رضي الله عنه فيما رواه أبو الخطاب الحنبلي عنه إلى أنه إذا حلف بالله ثم سكت قليلا ثم
قال إن شاء الله أنه يصح . وذهب قوم إلى أنه يصح إلى سنة . ونقل عن ابن عباس أيضا
أن الاستثناء يصح أن يخصص به أبدا حكاه عنه المازري وغيره . تنبيه الاستثناء لفظ
مشترك بين معنيين أحدهما الإخراج بإلا وأخواتها والثاني التعليق على شرط المشيئة
كقوله عليه السلام من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف فسماه استثناء والخلاف المذكور
مفروض في المعنيين . قال رحمه الله تعالى لنا لو صح لم يقل عليه السلام فليكفر عن يمينه
معينا لأن الاستثناء أسهل وكذلك الإقرارات والطلاق والعتق وأيضا فإنه يؤدي إلى أن
لا يعلم صدق ولا كذب . أقول لما قرر الخلاف شرع بذكر الأدلة . وقد احتج الجمهور
من الأدلة بوجوه الأول ما روي عنه عليه السلام أنه قال من حلف يمينا ورأى غيرها خيرا منها فليكفر
عن يمينه وليأت الذي هو خير . فلو صح الانفصال لم يقل عليه السلام فليكفر عن يمينه
معينا بل كان يرشده إلى الاستثناء لكونه أسهل من التكفير أو كان يخيره بينهما لأنه عليه السلام
إنما كان يقصد التسهيل والتيسير فحيث لم يرشده إلى الاستثناء دل على عدم صحة الانفصال
الثاني أنه لو صح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه لصح في جميع الإقرارات والطلاق
والعتق لكن الإجماع منعقد على أن القائل لو قال لفلان عندي مائة درهم ثم قال بعد شهر
أو سنة إلا عشرة دراهم أو قال لزوجته أنت طالق ثلاثا ثم قال بعد مدة إلا واحدة . أو قال
أعتقت عبيدي ثم قال بعد مدة إلا غانما لم يسمعه الاستثناء بالاتفاق ولا يكون صحيحا لا
شرعا ولا عرفا . الثالث أنه لو صح الاستثناء المنفصل لأدى إلى أنه لا يعلم صدق
أحد ولا كذبه ولا حصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح
ولا بيع ولا إجارة ولا لزوم معاملة أصلا لإمكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين ولا
يخفى ما في ذلك من التلاعب وإبطال النصوص الشرعية وهو محال . قال
رحمه الله تعالى قالوا قال صلى الله عليه وسلم لأغزون قريشا ثم سكت وقال بعده إن شاء الله
قلنا نحمل على السكوت العارض لما تقدم . قالوا سأله اليهود عن لبث أهل الكهف فقال

غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء
الله . فقال إن شاء الله . قلنا يحمل على افعل إن شاء الله . وقول ابن عباس متأول بما تقدم أو بمعنى المأمور به .
أقول إن القائلين بصحة الاستثناء المنفصل عن المستثنى منه احتجوا بوجهين الأول قالوا
روي عنه عليه السلام أنه قال والله لأغزون قريشا ثم سكت وقال بعده إن شاء الله ولولا
صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله عليه السلام . قلنا نحمل سكوته على السكوت العارض
الذي لا يخل بالاتصال الحكمي ويجب الحمل عليه لما تقدم من الأدلة . الثاني قالوا روي عنه
عليه السلام لما سأله اليهود عن لبث أهل الكهف وعن عدتهم فقال غدا أجيبكم ولم
يقل إن شاء الله تعالى فتأخر عنه الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل عليه ما يعلمهم إلا قليل فلا
تمار فيهم إلا مراء ظاهرا ولا تستفت فيهم منهم أحدا ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا
أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت فقال عليه السلام إن شاء الله بطريق الإلحاق بخبره الأول
ولو لم يكن ذلك صحيحا لما فعله . قلنا قوله إن شاء الله ليس عائدا إلى خبره الأول بل يحمل على
فعل الاستثناء في المستقبل كما لو قال قائل لغيره افعل كذا فقال إن شاء الله أي في المستقبل فكأنه
عليه السلام لما أمره تعالى بالاستثناء قال إن شاء الله أفعل إن شاء الله . قوله وقول ابن عباس
متأول أي وقول ابن عباس على تقدير صحة الرواية عنه متأول بما تقدم من أنه قال ذلك
لأنه كان يعتقد صحة إضمار الاستثناء بالنية ويدين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى
وإن كان زمنا متأخرا لفظا ويكون متأولا بمعنى الاستثناء المأمور به أي لو لم
يستثن المكلف منفصلا عن كلامه لتعلقه أمثاله لا يصح والأولى . المسألة الثانية
قال رحمه الله تعالى الاستثناء المستغرق باطل باتفاق والأكثر على جواز المساوي
والأكثر . وقالت الحنابلة والقاضي بمنعهما . وقال بعضهم والقاضي أيضا بمنعه في الأكثر
خاصة وقيل إن كان العدد صريحا لنا إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من
الغاوين والأكثر بدليل وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين والمساوي أولى وأيضا كلكم
جائع إلا من أطعمته . وأيضا فإن فقهاء الأمصار على أنه لو قال عشرة إلا تسعة لم يلزمه إلا
درهم ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة . أقول الاستثناء إما أن يكون مستغرقا
أو مساويا أو أكثر أو أقل أما الاستثناء المستغرق كقوله علي عشرة إلا عشرة فلم يشتهر
بين الأصوليين أنه باطل بالاتفاق . ونقل ابن طلحة في كتابه المسمى بالمدخل

عن قوم أنه صحيح وهو غريب . وأما استثناء المساوي للمستثنى منه كقوله علي عشرة
إلا خمسة . واستثناء الأكثر منه كقوله علي عشرة إلا تسعة اختلفوا فيهما فذهب
الأكثرون من الفقهاء والمتكلمين إلى جوازهما . وقالت الحنابلة والقاضي أبو بكر في أحد
قوليه بمنعهما . وقال بعضهم والقاضي أبو بكر في قوله الآخر بمنع استثناء الأكثر خاصة
وقيل بمنعه في الأكثر إن كان العدد صريحا كقوله له علي عشرة إلا تسعة بخلاف ما إذا لم
يكن صريحا كقوله خذ ما في الكيس من الدراهم إلا الزيوف أو إلا الصحاح فإنه يصح وإن كانت
الزيوف أكثر من العدد . وأما استثناء الأقل فإن كان جزءا واحدا كقوله علي عشرة إلا
درهما فالجمهور على جوازه . ومنهم من منعه وقال إنه خروج عن اللغة وإنما الأحسن أن
يقول علي تسعة وإن لم يكن المستثنى جزءا صحيحا كقوله علي عشرة إلا حبة أو إلا دانق فلا خلاف
بين الكل في جوازه . ونقل عن بعض أهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح فلا يقال
له علي مائة إلا عشرة بل إلا خمسة . والمختار ما ذهب إليه الأكثرون والدليل عليه من ثلاثة
أوجه الأول قوله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين فاستثنى
الغاوين من العباد مع كون الغاوين أكثر بدليل قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
وقوله ولا تجد أكثرهم شاكرين . وقوله وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله
وقوله وقليل من عبادي الشكور . وقوله ولكن أكثرهم لا يعقلون . ولكن أكثرهم لا
يؤمنون . ولقائل أن يقول الاستدلال بهذه الآية ضعيف لأن الغاوين وإن كانوا أكثر من
العباد المؤمنين المخلصين بدليل النصوص المذكورة فلا نسلم أن الآية للاستثناء بل هي
بمعنى لكن . سلمنا أنها للاستثناء لكن لا تدل على محل النزاع لأن النزاع إنما هو فيما إذا كان
المستثنى والمستثنى منه معلوما للمخاطب حصر حاضر وذرية آدم لم يكونوا معلومين
للمخاطب حالة الخطاب حتى يتبين منهم الغاوون والمخلصون . الثاني قوله عليه السلام
حكاية عن الله تعالى يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستثنى الأكثر لأن من الجائع
فيما هو الواقع وهو كلام صحيح بالاتفاق . الثالث إجماع فقهاء الأمصار اتفقوا
على أن من قال لفلان علي عشرة إلا تسعة لم يلزمه إلا درهم ولولا [..] لما اتفقوا
عليه عادة . وإذا ثبت بهذه الأ[..] جواز استثناء

الأكثر فلأن يجوز

وب

الأكثر فلأن يجوز استثناء المساوي بطريق الأولى على أنه قد وقع في قوله تعالى يا أيها المزمل قم
الليل إلا قليلا نصفه فاستثنى النصف وهو مساو . قال رحمه الله تعالى الأقل مقتضى الدليل
منعه إلى العشر وأجيب بالمنع ولو سلم فالدليل متبع قالوا عشرة إلا تسعة ونصفا وثلث درهم
مستقبح ركيك وأجيب بأن استقباحه لا يمنع صحته كعشرة إلا دانقا ودانقا إلى عشرين أقول
احتج القائل بصحة استثناء الأقل دون الأكثر والمساوي من وجهين الأول . قالوا مقتضى الدليل
منعه لأن الاستثناء على خلاف الأصل لكونه إنكارا بعد إقرار وجحدا بعد اعتراف غير أنا
خالفناه في استثناء الأقل لمعنى لم يوجد في المساوي والأكثر فوجب أن يبقى ما عداه على
الأصل . وذلك المعنى هو أن المقر ربما أقر بمال وقد وفى بعضه غير أنه نسيه لقلته وعند
إقراره تذكره فاستثناه فلو لم يصح استثناؤه لتضرر وليس المساوي والأكثر كذلك لأنه قل ما
يتفق الذهول عنه . وأجيب عنه بأنا لا نسلم أن الاستثناء إنكار بعد إقرار لأنه إنما يلزم ذلك
أن لو كان كل واحد من المستثنى والمستثنى منه كلاما تاما مستقلا بنفسه وليس كذلك بل
المستثنى منه والمستثنى منه جملة واحدة لأن الإسناد إنما هو بعد الإخراج كما تقدم سلمنا عدم
الاتحاد لكن لا نسلم أن الاستثناء على خلاف الأصل بل الأصل قبوله لإمكان صدق المتكلم به
للمقر [..] ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبوله في استثناء الأقل على خلاف الأصل . سلمنا
أنه على خلاف الأصل لكن إنما صير إليه بدليل دل عليه والدليل ممتنع . الثاني قالوا لو قال القائل
علي عشرة إلا تسعة ونصف وثلث درهم لكان مستقبحا ركيكا والمستقبح الركيك لا يكون من لغة العرب
وأجيب عنه بأن استقباحه لا يمنع صحته كما لو قال له علي عشرة إلا دانقا ودانقا إلى تمام عشرين
مرة فإنه في غاية الاستقباح والركاكة ومع ذلك فاستقباحه لا يمنع من صحته واستعماله لغة
المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى الاستثناء بعد جمل بالواو يعني الشافعية للجميع والحنفية
إلى الأخيرة والغزالي والقاضي بالوقف والشريف بالاشتراك أبو الحسين إن تبين الإضراب عن الأولى
فللأخيرة مثل أن يختلف نوعا أو اسما وليس الثاني ضميره أو حكما غير مشتركين في غرض وإلا فللجميع
والمختار إن ظهر الانقطاع فللأخيرة والاتصال فللجميع وإلا فالوقف . أقول الاستثناء
المذكور بعد جمل متعاقبة بالواو كقوله أوقفت داري على بني فلان وبني زيد وبني خالد [..]
إلا أن يفسق منهم أحد فلا يعطى من المستثنى شيء فهل يعود إلى الجميع أم لا اختلفوا في ذلك فقال
الشافعي وأصحابه إنه يعود إلى الجميع حتى لو فسق من سائر المذكورين لم

يستحق شيئا من ريع الوقف. وقال أبو حنيفة وأصحابه: إنه يعود إلى الأخيرة. وقال الغزالي
والقاضي أبو بكر وبعض أصحاب الشافعي بالوقف. وقال الشريف المرتضى من الشيعة الامامية
بالاشتراك. وقال أبو الحسين البصري والقاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة: إن تبين أن
الشروع في الجملة الثانية اضراب عن الجملة الأولى فالاستثناء للأخيرة، وذلك على خمسة أقسام
القسم الأول أن يختلف الجملتان نوعا كما لو قال أكرم بني تميم والناس نيام إلا العلي
فإن الجملة الأولى أمر والثانية خبر فيكون الاستثناء عائدا إلى الأخيرة لأن الظاهر من حال المتكلم
أنه لم يسكت عن الجملة الأولى مع استقلالها إلا وقد تم غرضه منها، وهذا معنى قوله: مثل
أن يختلفا نوعا. القسم الثاني أن تختلف الجملتان اسما وإن اتحدا نوعا وحكما كما لو قال
أكرم ربيعة وأكرم بني تميم إلا الطوال فإن الاستثناء أيضا عائد إلى الأخيرة لاختلاف اسم
المأمور بإكرامهم وهو ربيعة وبنو تميم وهذا معنى قوله أو اسما. القسم الثالث
أن لا يكون الاسم الذي في الجملة الثانية ضمير الاسم الذي في الجملة الأولى كالمثالين المذكورين إذ
لو كان الاسم الثاني ضمير الأول كقوله أكرم ربيعة واخلع عليهم إلا الطوال لعاد إلى الجميع ولم يعد
إلى الأخيرة كما سيأتي وهذا معنى قوله وليس الثاني ضميره. القسم الرابع أن تختلف الجملتان
حكما وإن اتحدا نوعا واسما كما لو قال أكرم ربيعة واضرب ربيعة إلا الطوال فإن الاستثناء
يعود إلى الأخيرة لاختلاف حكم الجملتين الذي هو الإكرام والضرب وهذا معنى قوله أو
حكما. القسم الخامس أن تكون الجملتان غير مشتركتين في غرض كما لو قال سلم على ربيعة وسب
ربيعة فإن غرض السلام التعظيم وغرض السب الإهانة. أما لو اشتركا في غرض كقوله أكرم
ربيعة واخلع عليهم إلا الطوال فإن الاستثناء يعود إلى الجميع لاشتراكهما في غرض الإكرام كما
سيأتي وهذا معنى قوله غير مشتركين في غرض. قوله وإلا فللجميع أي وإن لم يتبين أن
الشروع في الجملة الثانية اضراب عن الأول فالاستثناء عائد إلى الجميع وذلك بأن يتحد الجملتان
نوعا واشتركا في غرض واحد كقوله أكرم ربيعة وسلم على ربيعة إلا الطوال فإن الاستثناء
يعود إلى الجميع لاتحاد النوع في الجملتين والاشتراك الإكرام والسلام في غرض الإعظام وكذا
لو اتحد الجملتان نوعا وكان اسم الجملة الثانية ضميرا عائدا إلى اسم الجملة الأولى، أو كان حكم
الجملة الثانية مضمرا غير مصرح به. مثال الاسم الثانية أكرم ربيعة واخلع عليهم إلا الطوال

ومثال اضمار حكم الثانية أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال فإن الاستثناء في مثل ذلك يعود إلى
الجميع. واختار صاحب الأحكام أنه مهما ظهر كون الواو للابتداء فالاستثناء مختص
بالجملة الأخيرة كما في القسم الأول من أقسام أبي الحسين، وإن لم يظهر أنها للابتداء فالواجب
الوقف كما في بقية الأقسام. قال المصنف والمختار أنه إن ظهر الانقطاع والاضراب عن الجملة
الأولى كما في القسم الأول من أقسام أبي الحسين فالاستثناء للجملة الأخيرة. فإن ظهر الاتصال
بين الجمل كما في المثل الذي قال أبو الحسين إن الاستثناء فيها يعود إلى الجميع فالاستثناء عائد إلى
الجميع لأن عود الضمير أو اضمار الحكم والاشتراك في الغرض يجعل الجمل الكثيرة كالشيء الواحد وإن
لم يظهر الانقطاع كالثاني والثالث والرابع والخامس من أقسام أبي الحسين فالوقف المتجه
بين الأمرين. تنبيه: قال الأستاذ أبو بكر بن فورك: النزاع في هذه المسألة إنما هو في الاستثناء
بإلا وأخواتها، وأما الاستثناء بالمشيئة فلا خلاف أنه يعود إلى الجميع. قال
الشافعية: العطف يصير المتعدد كالمفرد، وأجيب بأن ذلك في المفردات. قالوا: لو قال والله
لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله تعالى عاد إلى الجميع. وأجيب بأنه شرط فإن
الجواب بأنه شرط، ولئن سلم فالفرق أن الشرط مقدر تقديمه، وإن سلم فلقرينة الاتصال
وفي التمييز على الجميع. قالوا: لو كرر لكان مستهجنا. قلنا: عند قرينة الاتصال، ولو سلم فللطول
مع إمكان إلا كذا من الجميع. قالوا: صالح فالبعض تحكم كالعام. قلنا: صلاحه لا يوجب
ظهوره فيه كالجمع المنكر. قالوا: لو قال له علي خمسة وخمسة إلا ستة كان للجميع. قلنا: مفرد
وأيضا للاستقامة. أقول: لما قرر الخلاف شرع في ذكر أدلة كل مذهب، وإنما لم
يذكر دليلا للمذهب الذي اختاره على انفراده لأن ذكر أدلة كل مذهب من أدلة المخالفين
والتنبيه على ضعفها يظهر صحة ما ادعاه. وقد بدأ بأدلة الشافعي ومالك وأصحابهما، وقد
احتجوا من خمسة أوجه: الأول قالوا: الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة
لأن العطف يصير المتعدد كالمفرد، ولهذا لا فرق عند أهل اللغة بين قول القائل لغيره: اضرب
الجماعة التي منها زناة وسراق وقتلة إلا من تاب، وبين قوله: اضرب من زنى واقطع من
سرق واقتل من قتل إلا من تاب. فإن الاستثناء يعود في الأول إلى الجميع فكذا في
الثانية. أشار إلى جوابه بأن العطف إنما يصير المتعدد كالمفرد في عطف المفردات

بعضها على بعض كما لو قال رأيت زيدا وعمرا وبكرا، وأما الجمل المعطوف بعضها على بعض
فحكم كل واحد منها مستقل بنفسه كأكرم ربيعة وجاء تميم فتصيير حكم الجميع واحدا محال
وأما ما ذكروه أنه لا فرق بين الكلامين فإن أراد وأبه أنه لا فرق بينهما بوجه
فباطل لأن الكلام الأول جملة واحدة والكلام الثاني جمل متعددة، وإن أراد وأبه
أنهما اشتركا في معنى جامع يوجب اشتراكهما في الحكم فلا بد من بيانه أولا ثم إقامة
الدليل عليه ثانيا وبتقدير تسليمه فهو راجع إلى القياس في اللغة وهو غير جائز
كما تقرر. الثاني قالوا الإجماع منعقد على أنه لو قال والله لا أكلت الطعام ولا
شربت الماء ولا ضربت زيدا ولا دخلت الدار ثم استثنى بقوله إن شاء الله تعالى عاد إلى
الجميع. وأجيب عنه بأن إطلاق الاستثناء على المشيئة إنما هو بطريق المجاز فإن قوله إن
شاء الله شرط فلا يلزم من عوده إلى الجميع عود الاستثناء إلى الجميع فإن ألحق الاستثناء بالشرط
في العود إلى الجميع فهو قياس ولا بد له من جامع مشترك وبتقدير وجود ذلك الجامع فهو
قياس في اللغة وقد تقدم إبطاله. ولئن سلمنا صحة القياس في اللغة فالفرق بينهما ظاهر
وهو أن الشرط وإن كان متأخرا في اللفظ فهو متقدم في التقدير لوجوب تقدم الشرط
على الجزاء، لأن قوله أكرم بني تميم وبني ربيعة إن دخلوا الدار في تقدير قوله إن دخل بنو تميم
وبنو ربيعة الدار فأكرمهم ولو صرح بذلك كان صحيحا بخلاف الاستثناء فإنه لو قال
إلا الذين [illegible] اضرب بني تميم وبني ربيعة لم يكن صحيحا. وإن سلم عدم الفرق فإنما يعود
إلى الجميع في هذه الصورة لقرينة الاتصال وهي اليمين على الجميع بخلاف غيرها من الصور.
الثالث قالوا الحاجة تدعو إلى الاستثناء عن جميع الجمل وأجمع أهل اللغة على أنه
لو تكرر الاستثناء عقيب كل جملة لكان مستقبحا ركيكا كما لو قال إن زنى فاضربه إلا
أن يتوب وإن سرق فاضربه إلا أن يتوب وإن قتل فاضربه إلا أن يتوب وإن قذف فاضربه
إلا أن يتوب، وإذا كان ذلك مستقبحا تعين أن يكون الاستثناء على الجميع عقيب الجملة
الأخيرة. قلنا إنما يكون مستقبحا عند قرينة الاتصال، أما عند قرينة الإضراب
عن الأول فهو مستحسن، وإن سلمنا أنه مستقبح فإنما هو لطول الكلام مع إمكان
ذكر الاستثناء عقيب الأخيرة وتأخيره [illegible]

الجميع بأن يقول أكرم قريشا وربيعة ومضر إلا الجهال من الجميع وهو المراد بقوله
مع إمكان إلا كذا من الجميع أي مع إمكان إلا الجهال من الجميع وهو صحيح. الرابع قالوا
الاستثناء صالح لأن يعود إلى كل واحد من تلك الجمل فتخصيصه بالبعض دون البعض
تحكم كالعام بالنسبة إلى ما تحته فإن تخصيصه بالبعض من أنواعه دون البعض من غير
قرينة دالة عليه يكون تحكما باطلا، وإذا كان كذلك وجب أن يعود إلى الجميع. قلنا صلاحية
الاستثناء لكل جملة إنما يوجب ظهوره في العود إلى الجميع كالجمع المذكر فإنه صالح لكل
جمع مع أن صلاحيته لا توجب ظهوره في الجميع. الخامس قالوا لو قال لفلان علي خمسة
وخمسة إلا ستة لكان الاستثناء عائدا إلى الجميع إذ لو كان مختصا بالأخيرة لما صح لكونه مستغرقا.
قلنا الجواب عن ذلك من وجهين: الأول أن هذا المثال ليس من الجمل المعطوف بعضها على
بعض بالواو بل هي مفردات ولا نزاع فيها، وإنما النزاع في الجمل المتعاقبة. الثاني
أن ذلك إنما هو حمل على العود إلى الجميع لقيام الدليل عليه وهو أنه إذا حمل على العود إلى الجميع
استقام الكلام وإذا حمل على العود إلى الأخيرة لم يستقم لكونه مستغرقا لها والنزاع
إنما هو فيما إذا ورد الاستثناء مقارنا للجملة الأخيرة وعري عن دليل يوجب عوده إلى
[illegible] قال رحمه الله تعالى: المخصص آية القذف لم يرجع إلى الجلد اتفاقا. قلنا
الدليل وهو حق الآدمي ولذلك عاد إلى الغير. قالوا له علي عشرة إلا أربعة إلا اثنين للأخير. قلنا
أين العطف، وأيضا مفردات، وأيضا للتعذر، ولو كان الأقرب أولى ولو تعذر تعين الأول
مثل عشرة إلا اثنين إلا اثنين. قالوا الثانية حائلة كالسكوت. قلنا لو لم يكن الجميع بمثابة
الجملة. قالوا حكم الأول يقين والرفع مشكوك. قلنا لا يقين مع الجواز للجميع، وأيضا فالأخيرة
كذلك الجواز بدليل. قالوا إنما يرجع لعدم استقلاله فيتقيد بالأقل وما الآية فهو المتيقن.
قلنا يجوز أن يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل. أقول احتج الحنفية على
تخصيص الاستثناء بالعود إلى الجملة الأخيرة من خمسة أوجه. الأول قالوا آية القذف
وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا فهذا

فهذا الاستثناء لم يرجع الى الكل بالاتفاق بل هو راجع الى الجملة الاخيرة وهي قوله واولئك
هم الفاسقون ٥ قلنا لا نسلم ان الاستثناء ~~لم يرجع الى الجمل بالاتفاق~~ عايد الى الجملة الاخيرة
بل هو عايد الى الجميع الجمل الا الجلد وحده وانما امتنع عوده اليه لدليل دل عليه وهو المحافظة
على حق الادمي ولذلك عاد الى غير الجلد مما علا الاخيرة وهو عدم قبول الشهادة فان العايد
اذا تاب قبلت شهادته ٥ الثاني قالوا الاستثناء من الجملة اذا تعقبه استثناء اخر منه كقوله
له علي عشرة الا اربعة الا اثنين كان الاستثناء الثاني راجعا الى الجملة الاخيرة ٥ قلنا الجواب عنه عايدا
من وجهين الاول ان هذا المثال خارج عن محل النزاع لان محل النزاع انما هو الجمل المعطوف
بعضها على بعض فان العطف هنا ٥ الثاني ان كل واحد من اجزاء هذا الكلام لم يستقل
بنفسه فان قوله علي عشرة غير مستقل وقوله الا اربعة غير مستقل وقوله الا اثنين غير مستقل واذا
كان كذلك كانت مفردات وكلامنا ليس فيها بل في عطف الجمل ٥ الثالث ان الاستثناء في هذا
المثال انما عاد على الجزء الاخير لتعذر عوده الى الجزء الاول وبيان التعذر ان الاستثناء
الثاني اما ان يعود الى الجملة الاولى الا غير او اليها والى الاستثناء الاول معا لا جايز ان يعود الى
الجملة الاولى وحدها لان الاجماع منعقد على ان الاستثناء الثاني داخل تحت الاستثناء الاول
فقطعه عنه ورده الى الجملة الاولى يكون على خلاف الاجماع ولا جايز ان يعود الى المستثنى
منه والى الاستثناء معا لان المستثنى منه اثبات فالاستثناء منه يكون نفيا لان
الاستثناء من باب الاثبات نفي والاستثناء من باب النفي اثبات وذلك ممتنع لوجهين
الاول انه يلزم منه ان يكون قد اثبت بعوده الى الصدر مثل ما نفاه عن الاخير فيكون
جابرا للنقص بالاثبات ونفي ما كان محققا قبل دخول الاستثناء ٥ والثاني خارجا عن التاثير
وهو خارج عن الاجماع ٥ الوجه الثاني انه يلزم منه ان يكون الاستثناء الثاني يقتضي
الجزء الاخير ويكون قد نفا عنهما ما اثبته الاستثناء الاول فيكون الشي الواحد مقتضيا
لنفيه واثباته معا وهو محال واذا تعذر عوده الى الجزء الاول والى الجزء الثاني
معا وجب عوده الى الجزء الاخير لكونه اقرب كما لو تعذر عوده الى الجزء الاخير فانه
يتعين عوده الى الجزء الاول كما لو قال علي عشرة الا اربعة الا اثنين فانه يتعذر عود الاستثناء
الى الاخير الا فيبطل لكونه مستغرقا له فيجب عوده الى الاول ٥ الرابع قالوا الجملة الثانية
حايلة بين الاستثناء وبين الجملة الثانية كالسكوت ٥ قلنا انما يصح ذلك ان لو لم يكن الكلام كله

٦٧

واما اذا

بمثابة الجملة الواحدة واذا كان كالجملة الواحدة فلا ٥ وللقايل ان يقول هذا الجواب ضعيف لان
المصنف قد قرر في صدر المسالة ان العطف انما يصير الامور المتعددة كالشي الواحد في عطف
المفردات واما عطف الجمل فلا يصيرها كالشي الواحد وقد ادعى هنا انه يصير الجمل اذا عطفت
بالواو كالشي الواحد وهو تناقض بين ٥ الرابع قالوا حكم الجملة الاولى يقين ورفعه بالاستثناء
مشكوك فيه لاحتمال عوده الى الثانية فقط واليقين لا يرتفع بالشك ٥ قلنا لا يقين مع دخول
الاستثناء في الكلام وامكان عوده الى الجميع ٥ وايضا فالجملة الاخيرة كذلك لجواز عوده
الى الجملة الاولى ٥ الخامس قالوا الاستثناء انما يرجع الى ما قبله لعدم استقلاله بنفسه ٥
ودعت الحاجة الى عوده الى غيره والحاجة مندفعة بتقييده بالاقل فوجب الاقتصار على تقييده
بالجملة الواحدة لعدم الحاجة الى الزيادة عليها وما يليه هو المتحقق فوجب العود اليه قلنا
لا نسلم ان الحاجة تندفع بتقييده بالاقل لانه انما يكون كذلك ان لو لم يكن الحاجة داعية الى تقييده
بالجميع وهو ممتنع ٥ سلمنا ان الحاجة تندفع بالاقل لا الاكثر لم قلتم بامتناع عوده الى الجميع
وان لم يكن الحاجة داعية اليه لانه يجوز ان يكون وضع للجميع كما لو قام الدليل على ارادة عوده الى
الجميع فانه يكون عايدا اليه اجماعا وانما الخلاف في كونه حقيقة ام لا ٥ قال رحمه الله وتعلب في الكل
القايل بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته او لرفع الاحتمال فالواضح الاطلاق
والاصل الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك اقول احتج القايلون بالاشتراك من وجهين
الاول حسن الاستفهام من المتكلم عن ارادة عوده الى ما يليه او الى الجميع فلو كان حقيقة في احد
هذين المحامل دون غيره لما حسن ذلك وهو دليل الاشتراك قلنا حسن الاستفهام قد يكون ٥
للجهل بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا كما يقوله الواقفية او لدفع احتمال التغير والحصول على العلم
الثاني قالوا الوضع الاستثناء وارادة عوده الى ما يليه وارادة عوده الى الجميع والى بعض الجمل المتقدمة
دون البعض باجماع اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة والمعاني مختلفة فكان مشتركا قلنا
كما ان الاصل الحقيقة فالاصل عدم الاشتراك ٥ المسالة الرابعة قال رحمه الله تعالى الاستثناء من
الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا النقل وايضا لو لم يكن لم يكن لا اله الا الله توحيدا
اقول الاستثناء من الاثبات نفي بالاتفاق كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
وبالعكس اي الاستثناء من النفي اثبات خلافا لابي حنيفة واصحابه فانهم اثبتوا واسطة بين
النفي والاثبات وهي نفي الحكم ٥ مثال ذلك ان القايل لو قال ما قام القوم الا زيدا فعند
اصحابنا معناه ان القيام المنفي عن القوم قد ثبت لزيد ٥ وعند ابي حنيفة واتباعه

ان زيدا لا يحكم عليه بان القيام ثابت له ولا منتف عنه بل هو مجهول الحال وانفق الفريقان
على ان زيدا في المثال المذكور مخرج من الحكم الذي ثبت للقوم وهو تحقيق القيام واختار صاحب
المحصول في المعالم مذهب الحنفية وفي المحصول مذهب اصحابنا والدليل عليه من وجهين الاول
النقل عن ائمة اللغة فانه قد صح استعمالهم لذلك فان القائل لو قال لا عالم في المدينة الا زيد فهم
منه كل احد ثبوت العلم لزيد بحيث يكون ذلك عندهم من ادل الالفاظ على ثبوت العلم لزيد فلو
كان نافيا للعلم عن زيد من ان يثبته لزيد لما كان كذلك وعلى هذا النحو كلما يرد من هذا القبيل
فان قوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي يفهم منه
كل احد اثبات دعوته لهم الثاني انه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن قول القائل لا
اله الا الله توحيدا لانه على هذا التقدير يكون نافيا للالوهية عما سوى الله تعالى غير مثبت لها
بالنسبة اليه تعالى لكن ذلك توحيد بالاجماع واعترض صاحب المحصول في المعالم عليه بان
قال توحيد الاله تعالى حاصل بالفطرة على ما اخبر به تعالى في قوله ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله
وهذا الاعتراض فاسد لان توحيد الله تعالى لو كان معلوما بالفطرة لما افتقر في اثباته الى
البرهان ولما صنف العلماء الكتب في ذلك قديما وحديثا فان قيل رحمه الله تعالى قالوا لو
كان لزم من لا علم الا بالحياة ولا صلاة الا بطهور ثبوت العلم والصلاة بمجردهما قلنا
ليس مخرجا من العلم والصلاة فان اختار تقدير لا صلاة الا بطهور اطرد ولئن اختار لا صلاة
تثبت بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط وانما الاشكال في النفي الاعم في مثله
وفي مثل ما زيد الا قائم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة واجيب بان من لصحتها
لان الغرض المبالغة بذلك والاعراض الذهاب والقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ
متصل لانه من تمامه وتخصيص بالشروط بالشرط الاول احتج الحنفية بان قالوا لو
كان الاستثناء من النفي اثباتا للزم من قول القائل لا علم الا بالحياة ثبوت العلم بمجرد الحياة
ومن قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ثبوت الصلاة بمجرد الطهارة ومن قوله
لا نكاح الا بولي ثبوت النكاح بمجرد الولي ومن قوله لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء
ثبوت البيع بمجرد المساواة وليس كذلك بالاجماع وذلك يدل على ان الاستثناء من النفي
ليس اثباتا بل الحاصل للمستثنى منه عن دخوله تحت حكم المستثنى منه فقط من غير تعرض
اليه بنفي او اثبات قلنا هذه الصور التي ذكرتموها ليس فيها لان

لان المستثنى ليس مخرجا من المستثنى منه فيها لان الحياة لا تطلق على العلم ولا تصدق
عليه ولذا لا تصدق عليه فلا يكون العلم مخرجا منها وكذلك ايضا لا تصدق الصلاة على الطهارة
ولا النكاح على الولي ولا البيع على المساواة واذا كان المستثنى منه في الصور المذكورة غير صادق ق
على المستثنى لم يكن المستثنى مخرجا من المستثنى منه واذا لم يكن مخرجا من المستثنى منه لم
يكن استثناء واذا كان كذلك فقد خرج الكلام عن حقيقته فلا بد من تقدير شيء يكون المستثنى
بعضه مخرجا من المستثنى منه بحيث تصير الصور المذكورة من الاستثناء المتصل الذي هو محل
النزاع وليس ثم شيء يمكن تقديره الا احد امرين احدهما ان يكون التقدير لا صلاة الا صلاة
بطهور ولا علم الا علم بحياة وثانيهما ان يكون التقدير لا صلاة تثبت بوجه من الوجوه
واذا كان لا بد من احد هذين التقديرين فالخصم لا يخلو اما ان يختار التقدير الاول او الثاني فان
صلاة اختار التقدير الاول وقولنا المراد لا صلاة الا بطهور صح قولنا ان الاستثناء من النفي اثبات
اذ ليس في الحديث المذكور ما يدل على بطلانه فانه ليس معناه ان الصلاة تصح بمجرد الطهارة
رة دون غيرها من الشروط المعتبرة في تحقيق كونها صلاة كاستقبال القبلة وستر العورة
لان معناه ان الصلاة وان اجتمع فيها جميع الصفات المعتبرة في كونها صلاة وفقدت الطهارة
صحة الطهارة لم يكن صلاة معتبرة وان قارنتها الطهارة مع وجود تلك الصفات كانت صلاة
معتبرة فقوله لا صلاة يفيد نفي صحة كل صلاة وقوله الا بطهور يفيد اثبات كل صلاة
قارنتها الطهارة مع وجود الصفات المعتبرة فقد ظهر على هذا التقدير ان الاستثناء
من النفي اثبات وهو المطلوب وهذا معنى قوله فان اختار تقدير لا صلاة الا بطهور اطرد
اي اطرد كون الاستثناء من النفي اثباتا وان اختار التقدير الثاني وهو ان المراد من الحديث
ان الصلاة لا تثبت بوجه من الوجوه الا مع الطهارة صح قولنا ان الاستثناء من النفي
اثبات ايضا اذ ليس في الحديث ما يدل على بطلانه فان معناه يكون على هذا التقدير
ان الصلاة وان وجدت فيها جميع الصفات المعتبرة ووجدت الطهارة صحت وذلك
باطل بالاجماع لان الطهارة شرط في صحة الصلاة فاذا وجدت الطهارة وفقدت الصلاة
المعتبرة في كونها صلاة لم توجد الصلاة لانها لا يلزم من وجود الشرط الذي هو الطهارة
وجود المشروط الذي هو الصلاة لان الحنفا

المعتبرة في تحقيق كونها صلاة قد فقدت وتستحيل وجود الصلاة مع فقد تلك الصفات
وان وجدت الطهارة ٥ قوله وانما الاشكال في المنفي الاعم وفي مثل ما زيد الا قائم الى اخر معناه
ان هذا الدليل الذي احتج به الحنفية وان كان قويا وقد اجبنا عنه ولكن ثمة اشكال اخر اقوى منه
واصعب فلو احتج الحنفية به لكان اولى مما ذكروه وهو الاستثناء عن المنفي الاعم في مثل الحديث
المذكور وما زيد الا قائم ٥ واما وجه الاشكال في الحديث المذكور فلان لا اذا دخلت على النكرة ونفيت
معها كانت لاستغراق النفي فيكون المعنى ان الصلاة لا صفة لها من الصفات الا الطهارة فتنتفي
عنها استقبال القبلة والستارة وغيرهما من الصفات التي لا يتحقق كونها صلاة الا مع وجودها
وهو باطل بالاجماع بل جميع صفاتها معتبرة في تحقق كونها صلاة ولو وجدت الطهارة ٥
وانما وجه الاشكال في المثال الثاني فلان التقدير ان زيدا لا صفة له من الصفات المعتبرة في تحقق
كونه زيدا الا صفة القيام فحيث وجد وصفه بالقيام وجد زيد وان انتفى عنه جميع الصفات
المعتبرة في تحققه كالطول والقصر والشكل واللون والنطق والتفكر وغيرها وذلك غير مستقيم ايضا
بل جميع صفاته معتبرة في تحقق كونه زيدا في حال اتصافه بالقيام ٥ وقد اجاب المصنف عنه بجوابين
احدهما ان الغرض تعميم النفي هنا للمبالغة في اثبات الصفة المذكورة لان الغرض نفي جميع
الصفات فكان قائلا قال ما زيد قائم فقصد المجيب المبالغة في اثبات قيامه بان اتى
بالنفي مبالغة والعرب تفعل ذلك كثيرا ومنه قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فليس
المراد نفي البشرية عنه حقيقة وانما المراد المبالغة في كونه فاق بني نوعه حتى كاد يلحق
بالملائكة ٥ النوع الثاني التخصيص بالشرط ٥ قال رحمه الله تعالى الغزالي الشرط ما لا
يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد انه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل
ما يتوقف تاثير المؤثر عليه واورد على عكسه الحياة في العلم القديم والاولى ما يستلزم نفيه نفي
امر على غير جهة السببية اقول للشرط معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو
العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها ٥ واما في الاصطلاح فقال الغزالي الشرط
ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده ٥ وقد اوردوا عليه شيئين
الاول انه يلزم منه الدور لانه عرف الشرط بالمشروط والمشروط مشتق من الشرط فيتوقف
معرفة الحد على معرفة الشرط لكون المشروط الذي هو جزء الحد مشتقا منه فيتوقف
معرفة الشرط على معرفة الحد لكونه المعرف له فيلزم الدور الممتنع ٥ ولقائل ان يقول
ان

هذا غير وارد على الغزالي فانه قال في شفاء العليل المناسب والمتضمن للمناسب علة وما
ترتب عليه الحكم من غير مناسبة اصالة او تضمنا فهو شرط فلما اعتبر هذا القيد اندفع نحو
الدور لا يقال هذا الحد ذكره في المستصفى وهذا القيد لم يذكره فيه فيرد عليه النقض في
هذا الموضع لانا نقول اذا علم ان ذلك مذهبه في اي كتاب اتفق من تصانيفه جاز ان يذكر الحد
بناء على اصطلاحه الذي قد عرف منه ولا يشترط ان يعيد الاصطلاح في كل كتاب ٥ قوله وقيل
ما يتوقف تاثير المؤثر عليه ٥ اي قال القاضي عبد الوهاب في الافادة الشرط ما يتوقف
عليه تاثير المؤثر وهو باطل بجزء العلة فان تاثير المؤثر يتوقف عليه وليس بشرط وقد
اختاره صاحب المحصول وزاد فيه قيدا ليدفع به النقض المذكور فقال الشرط ما يتوقف عليه
عليه تاثير المؤثر في تاثيره لا في ذاته فخرج بهذا القيد جزء العلة لان الذي يتوقف
انما هو ذات المؤثر لا تاثيره وفي هذا الحد بعد زيادة القيد المذكور نظر من وجهين الاول
انه باطل بذات المؤثر فانه يتوقف عليها تاثيره ضرورة ان تاثير الشيء في غيره بدون ذاته
محال وزيادة القيد المذكور وهو قوله لا في ذاته لا يدفع هذا النقض لان ذات الشيء يستحيل
توقفها على ذات ذلك الشيء بعينه ٥ الثاني ان هذا الحد لا يستقيم على مذهب صاحب المحصول
لانه يرى ان العلل الشرعية امارات معرفات للاحكام فلا تاثير ولا مؤثر على رايه نعم يستقيم
على مذهب المعتزلة والغزالي لان العلل الشرعية عند المعتزلة مؤثرات بذواتها وعند الغزالي
بجعل الشرع لها علامات لا لذواتها ٥ قوله واورد على عكسه الحياة في العلم القديم اي اورد
صاحب الاحكام على عكس الحد الذي ذكره صاحب المحصول الحياة القديمة فانها شرط في
علم الله تعالى وكونه عالما ولا تاثير ولا مؤثر ٥ ولقائل ان يقول هذا غير وارد عليه لان
الذي قصده بالتعريف انما هو الشرط الشرعي وما ذكره من الحياة بالنسبة الى العلم القديم
شرط عقلي فلا يرد نقضا لانه لم يقصد تعريف مطلق الشرط ٥ قال المصنف والاولى ان
يقال في ذلك الشرط ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية وهذا الحد شامل لاقسامه
الشرعي والعقلي واللغوي ويخرج منه شرط الحكم وشرط السبب ويخرج منه السبب وجزؤه
لان كل واحد منهما وان استلزم نفيه نفي المسبب لكن على جهة السببية ٥ ولقائل ان
يقول هذا الحد باطل باللازم فان نفيه يستلزم نفي الملزوم وهو على غير جهة السببية
فيصدق عليه الحد وليس بشرط فلا يكون الحد مطردا ٥ قال رحمه الله تعالى

وهو عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل ان اعطيتني ان دخلت وهو
في السببية اغلب وانما استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه فلذلك يخرج به ما لولاه
لدخل لغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصره الشرط على الداخلين اقول لما اكمل
حد الشرط شرع يتكلم على اقسامه واحكامه ٥ اما اقسامه فانه يعني وقد اخل
المصنف منها بقسم وهو الشرط العادي لان الشروط تنقسم الى عقلي وشرعي ولغوي وعادي
اما الشرط العقلي فكالحياة والعلم والارادة فانه يستحيل في العقل وجود العلم
والارادة بدون الحياة ٥ واما الشرط الشرعي فكالطهارة للصلاة والاحصان للرجم
والحول للزكاة فان الشارع علق صحة الصلاة على وجود الطهارة وعلق وجوب
الرجم على وجود الاحصان ووجوب الزكاة على حلول الحول ٥ واما الشرط اللغوي فمثل
ان طالق ان دخلت الدار وله صيغ كثيرة ومنها ان ومن ومهما وكيف ومتى واذما واذا
وايا واي حين واين واني وحيثما وصيغ الشرط ان وحدها لانها تستعمل في جميع صور
الشرط بخلاف اخواتها على ما هو مبين في كتب النحو ٥ واما الشرط العادي فكالسلم للصعود
للجبال ٥ واما احكامه فاستعمال الشرط اللغوي في السببية اغلب لان الشروط
اللغوية اسباب في الحقيقة لانها يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم بخلاف
الشروط الشرعية والعقلية والعادية فانها ليست باسباب اولا يلزم من وجودها
وجود وانما تستعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه فلذلك يخرج به من الكلام
ما لولاه لدخل فيه لغة وهو ضربان الاول ان يخرج من الكلام ما لا يعلم دخوله قبل الشرط
مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصر الشرط الاكرام على الداخلين دون غيرهم فيكون
مخصصا لهذا العموم لانه لولا الشرط لعم الاكرام جميع بني تميم لغة في جميع الاحوال
الثاني ان يخرج به من العموم ما علمنا خروجه بدليل غير الشرط مثل الزم بني تميم ابدا
ان استطعت فان الشرط يخرج من الكلام حالة عدم الاستطاعة ويقصره على حالة
الاستطاعة وهو تخصيص ايضا ولكن كان ذلك معلوما قبل الشرط لان الشرط يكون مؤكدا
له وعلى الجملة فقد يتحد الشرط وقد يتعدد وتعدده تارة يكون على البدل وتارة يكون على
الجميع فهذه ثلاثة اقسام والجزاء ايضا قد

يتحد وقد يتعدد وتعدده تارة على الجمع وتارة على البدل فهذه ثلاثة اقسام اخرى
فيجعل كل واحد من الثلاثة الاول مع كل واحد من هذه الثلاثة فيكون الجميع تسعة اقسام
الاول اتحاد الشرط واتحاد الجزاء كقوله ان دخل زيد الدار فاعطه درهما فمتى دخل الدار استحق
الدرهم ٥ الثاني اتحاد الشرط وتعدد الجزاء على الجمع كقوله ان دخل زيد الدار فاعطه دينارا ودرهما
فمتى دخل الدار استحق الدينار والدرهم معا ٥ الثالث اتحاد الشرط وتعدد الجزاء على
البدل كقوله ان دخل زيد الدار فاعطه دينارا او درهما فمتى دخل الدار استحق احدهما
لا بعينه ٥ الرابع ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد الجزاء كقوله ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه
درهما فمقتضى ذلك توقف اعطاء الدرهم على اجتماع الشرطين معا ويمتنع الاعطاء باختلالهما
او اختلال احدهما ٥ الخامس ان يتعدد الشرط على الجمع ويتعدد الجزاء على الجمع ايضا
كقوله ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه دينارا ودرهما فمقتضى ذلك توقف اعطاء الامرين
على اجتماع الشرطين معا ويختل الاعطاء باختلالهما او اختلال احدهما ٥ السادس
ان يتعدد الشرط على الجمع ويتعدد الجزاء على البدل كقوله ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه
دينارا او درهما فمقتضى ذلك توقف اعطاء احد الامرين على اجتماع الشرطين معا ويختل
الاعطاء باختلالهما او اختلال احدهما ٥ السابع ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد الجزاء
كقوله ان دخل زيد الدار او السوق فاعطه درهما فيتوقف اعطاء الدرهم على احد الشرطين
لا بعينه ٥ الثامن ان يتعدد الشرط على البدل ويتعدد الجزاء على الجمع كقوله ان دخل زيد
الدار او السوق فاعطه دينارا ودرهما فمقتضى ذلك توقف اعطاء الدينار والدرهم على وجود
احد الشرطين لا بعينه واختلال الاعطاء باختلال مجموع الامرين ٥ التاسع ان يتعدد الشرط
على البدل ويتعدد الجزاء على البدل ايضا كقوله ان دخل زيد الدار او السوق فاعطه دينارا او
درهما فمقتضى ذلك استحقاق احدهما لا بعينه اذا وجد احد الشرطين واختلال الاعطاء
باختلالهما معا ٥ واعلم ان حكم الشرط مع مشروطه حكم العلة مع معلولها فكما ان
العلة العقلية لا يجوز تقدمها على معلولها بالزمان وانما يتقدم عليه بالذات فقط فكذلك
الشرط لا يتقدم على المشروط بالزمان وانما يتقدم عليه بالذات ٥ هذا هو الحق وعن
بعضهم الخلاف في ان الشرط والمشروط هل وجودهما معا او لا بد من الترتيب ٥ قوله
والشرط كالاستثناء اي حكم الشرط في وجوب اتصاله بالجزاء كحكم الاستثناء

في وجوب اتصاله بالمستثنى منه ○ وكذلك أيضا في تعقبه الجمل المعطوف بعضها على
بعض بالواو كقولك اكرم قريشا وربيعة ومضر ان دخلوا الدار فان حكم الشرط حكم الاستثناء
في انه هل يعود الى جميع الجمل او الى الجملة التي تليه وهي الاخيرة ان كان الشرط متاخرا
والاول ان كان متقدما فالخلاف كالخلاف المتقدم والمختار كالمختار الى التابعين الى
ان الشرط يعود الى ما يليه ايماتهم جماعة من النحاة ○ واما ابو حنيفة فانه يوافق اعني انه
واتفق الشافعي ومالك في ان الشرط يعود الى جميع الجمل المتقدمة بخلاف الاستثناء ففرق
ابو حنيفة بين الشرط والاستثناء ولم يفرق الشافعي ومالك بينهما ○ قوله وقولهم في مثل
قولهم اكرمك ان دخلت اي وضع الشرط في اللغة ان يكون متقدما ووضع الجزاء ان يكون متاخرا
عنه ويجوز وقوع كل واحد منهما في غير تينك الاحوال فان تاخر الشرط وتقدم الجزاء عليه كقوله
اكرمك ان دخلت الدار اختلفوا بعد ذلك فذهب قوم الى انه جزاء على ما كان عليه قبل التقديم وذهب
الاكثرون الى ان ما تقدم من الجزاء يكون خبرا وجزاء الشرط المتاخر محذوف وانما قالوا ذلك
مراعاة لتقدم الشرط على الجزاء طبعا فيكون له صدر الكلام كالاستفهام والقسم ○ فان عنوا
بهذا الكلام ان ما تقدم على الشرط ليس جزاء له في اللفظ فمسلم ولئن عنوا به انه ليس
جزاء في اللفظ ولا في المعنى فعناد محض لانا نعلم قطعا ان الاكرام لاجل الدخول في مثل هذه
الصورة قال المصنف ولكن المتقدم على الشرط لما كان جملة مستقلة بنفسها ادعى فيه
الشابهتان شابهة الاخبار لاستقلاله بنفسه وشابهة الجزاء لتعلقه بالشرط اذ هو
مرتب عليه ○ النوع الثالث التخصيص بالوصف قال رحمه الله تعالى التخصيص بالصفة
مثل اكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء في العود على متعدد ○ الغاية مثل اكرم بني تميم
الى ان يدخلوا فيقصره على الداخلين كالصفة وقد يكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين
كالشرط وهي كالاستثناء في العود على المتعدد ○ اقول غاية الشيء نهايته وطرفه ومقطعه
ولها صيغتان الى وحتى اما الى فكقوله اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار فان التقييد بالى يقتضي
قصر الاكرام عليهم الى حين الدخول فاذا دخلوا انقطع حكمه ○ واما حتى فقوله اضرب
العصاة حتى يتوبوا فالتقييد بحتى يقتضي قصر الضرب الى حين التوبة فاذا تابوا فقد انقطع
حكمه ثم ذو الغاية قد يكون حسيا فيكون غايته سطحه وقد يكون فعلا حسيا فتكون
غايته انقضاء تلك المسافة التي هي طرف للفعل المعدى كقوله سرت من البصرة

الى الكوفة وقد يكون فعلا عقليا فتكون غايته عقلية ايضا كقوله ان ترقيت من الملك الى الملكوت
وقد يفرض من الكلام فيما وراء الغاية وفي نفس الغاية ○ اما وراء الغاية فلا خلاف بين الكل
في ان حكمه ابتداء ان يكون مخالفا لحكم ما قبل الغاية والا كانت الغاية وسطا وخرجت عن كونها
غاية ولزم منه ابطال دلالة الى وحتى وهو ممتنع ○ واما نفس الغاية فالخلاف مشهور في
انها هل هي داخلة في حكم ما قبلها او في حكم ما بعدها قال سيبويه الى حرف جر وهو للغاية
فان اقترن بمن اقتضى التحديد ولم يدخل الحد في المحدود كقولك بعتك من هذه الشجرة الى هذه
الشجرة فما ثان الشجرتان لا تدخلان في البيع ○ وان لم يقترن بمن جاز ان يقتضي التحديد وجاز
ان لا تقتضيه وتكون بمعنى مع كقوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وكقوله
وايديكم الى المرافق ○ قوله وقد يكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين اي وقد يكون الغاية
والمقيد بها متحدين وقد يكونان متعددين وقد يكون احدهما متحدا والآخر متعددا والتعدد
تارة يكون على الجمع وتارة يكون على البدل فيكون تسعة اقسام كما تقدم في الشرط مثال
اتحادهما اكرم ربيعة حتى يدخلوا الدار فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى حين الدخول دون ما
بعده ○ ومثال تعددهما على الجمع اكرم ربيعة ومضر حتى يدخلوا الدار والسوق فمقتضى ذلك
استمرار اكرام القبيلتين الى انقضاء الغايتين جميعا دون ما بعدهما ○ ومثال تعددهما على
البدل اكرم ربيعة ومضر حتى يدخلوا الدار او السوق فمقتضى ذلك استمرار اكرام احدى القبيلتين
الى انقضاء احدى الغايتين ايهما كانت دون ما بعدهما ○ ولا تعجز عن تمثيل بقية الاقسام
بعد احاطتك بما تقدم ○ قوله وهي كالاستثناء في العود على المتعدد اي الغاية في عود
على الجمل المتقدمة عليها كالاستثناء في انه هل يعود الى الجميع او الى الاخيرة الخلاف كالخلاف
والمختار كالمختار كما تقدم بيانه ○ مثال ذلك اكرم قريشا واخص الى ربيعة وسلم على مضر
الى ان يدخلوا الدار ○ النوع الخامس التخصيص ببدل البعض وقد اغفل المصنف الكلام عليه
مع تصريحه في اول الباب بانه من المخصصات المتصلة كما لو قال اكرم العلماء قومك فلا اشك
في اختصاص الاكرام بقومك دون غيرهم ولولا هذا البدل لعم الاكرام جميع العلماء من سائر
الطوائف فبدل البعض قصر الاكرام على بعض مدلول العام فيكون مخصصا وحكم بدل
البعض اذا كان مذكورا عقيب جمل كثيرة حكم الاستثناء في انه هل يعود

على الجميع او يعود على الجملة الأخيرة الخلاف كالخلاف والمختار ه مثاله اكرم العلماء واحسن الى الزهاد وقوم ك القسم الثاني في التخصيص بالادلة المنفصلة وهي اما بالحس او العقل او الدليل السمعي او ما انفرع عن بعض منه ويحتوي على مباحث الاول في التخصيص بالحس وقد اغفله المصنف وكان ينبغي ان يذكره اذ هو من المخصصات المنفصلة باتفاق القائلين بتخصيص العموم وكذلك كقوله تعالى ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الجبال ولم تجعلها رميما بدلالة الحس وكقوله تعالى تدمر كل شيء بامر ربها فان الحس يدرك بقاء كثير من الموجود لتلك السماء والارض وكقوله تعالى واوتيت من كل شيء فان الحس يدرك انها لم تؤت ملك سليمان ولا بعض السماء ولا الارض ولا معنى للتخصيص الا ذلك ك البحث الثاني في التخصيص بالعقل يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شيء و ايضا ولله على الناس حج البيت من خروج الاطفال بالعقل قالوا لو كان مخصصا لصحت الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما نسب اليه مانع وهو معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متاخرا لانه بيان قلنا لكان متاخرا بيانه لا ذاته قالوا لو جاز به جاز النسخ قلنا النسخ على التقسيم بن محجوب عن العقل ه قالوا تعارضا قلنا فيجب تاويل المحتمل ه
اقول اختلفوا في التخصيص بالعقل فذهب الجمهور الى ان العقل يخصص العموم كغيره من الادلة ه وذهب شذوذ من المتكلمين الى منعه والحق ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه من وجهين الاول قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى والله على كل شيء قدير فان هذه الالفاظ عامة بمقتضى اللغة فتتناول كل شيء حتى ذات الباري تعالى وصفاته لانها اشياء حقيقة ومع ذلك فضرورة العقل قاضية بخروج ذات الله تعالى وصفاته عن هذا العموم لانه تعالى ليس خالقا لذاته ولا لصفاته ولا قادرا عليهما لاستحالة خلق القديم لذاته وتعلق القدرة بايجاد الخلق وتعلق القدرة لا بتا نيا ان الا في الممكن ه الثاني قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فالاطفال والمجانين داخلون تحت هذا العموم لغة لانهم من الناس حقيقة ومع ذلك فالعقل يخرجهم عن هذا العموم ويقضي بانهم غير مكلفين بالحج لاستحالة تكليف من لا يفهم ه قوله لو كان تخصيصا لصحت الارادة لغة اقول احتج المخالف من اربعة اوجه الاول قالوا لو كان ما ذكرتموه تخصيصا لكان كل واحد من الايات المذكورة مخصصا اذ لا تخصيص في غير العام ولو كان علة الصحة ارادة جميع مدلولاته

لتها

لغة لان دلالات الالفاظ على المعاني ليست لذواتها والا كانت دالة عليها قبل الوضع بل دلالتها تابعة لقصد المتكلم وارادته لكن لا تصح ارادة ذات الباري تعالى وصفاته في الاقتدار والاولى ولا ارادة الاطفال والمجانين في الاية الثانية لانا نعلم بالضرورة ان المتكلم لا يريد بلفظه الدالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون اللفظ دالا عليه فينتفي العموم واذا انتفى العموم فلا تخصيص ه قلنا التخصيص انما هو للفرع بعض مفردات العام من الحكم والاشكال ان قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى على كل شيء قدير عام من حيث الوضع لجميع الاشياء وكل عام قابل للتخصيص وما نسب اليه من كونه مخلوقا لله تعالى او مقدورا له يمنع ارادة بعض مدلولاته عقلا وهو معنى التخصيص اذ لا معنى للتخصيص بالعقل الا ذلك ه الثاني قالوا التخصيص بيان والمخصص مبين والبيان لا يكون الا بعد سابقة الاشكال فيجب ان يكون متاخرا عن المبين فلو كان العقل مخصصا للعام لكان متاخرا عنه لانه بيان لما ذكرناه لكن العقل متقدم على الخطاب فلا يكون مخصصا ه قلنا المبين للشيء شرطه ان يكون متاخرا بيانه لا ان يكون ذاته متاخرة والعقل وان كانت متقدمة على الخطاب فبيانه متاخر عنه ه الثالث قالوا لو جاز التخصيص بالعقل جاز النسخ به لان كل واحد منهما بيان ه قلنا هذا قياس في اللغة وهو غير جائز ه ولئن سلمناه فالفرق بين التخصيص والنسخ ان النسخ اما رفع الحكم او بيان انتهاء امد الحكم وهو على كلا التفسيرين محجوب عن العقل لان رفع الحكم او بيان امده مما يتعلق بنظر الشارع وذلك مما لا سبيل الى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف الاطلاع على استحالة كون ذات الله تعالى مخلوقة له او مقدورة له فان العقل مستقل بذلك ومع هذا الفرق فلا يحسن قياس التخصيص على النسخ الرابع قالوا تعارض دليل الشرع ودليل العقل فابطال مدلول احدهما بالاخر لا يكون اولى من العكس ه قلنا دليل العقل قطعي ودليل الشرع لما ان كان قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا فلا تعارض بينهما لاستحالة التعارض بين قطعيين وان كان ظنيا فيجب تاويله لاستحالة ابطال القطعي بالظني المحتمل تنبيه اختلفوا في النزاع في هذه المسالة هل هو لفظي او معنوي فذهب الاكثرون الى انه لفظي وصرح بذلك الغزالي وصاحب المحصول وغيرهما لان الاجماع منعقد على ان ذات الباري تعالى وصفاته مخرجة عن عموم الايتين بالعقل بالاتفاق وكل من خالف في كون دليل العقل مخصصا قايل بان ذاته تعالى وصفاته خارجة عن عموم الايتين

بالعقل وان كان لا يسميه تخصيصا فالنزاع ليس الا في الاصطلاح وأما المعنى فمتفق
عليه وذهب صاحب التلخيص الى ان النزاع معنوي فان الكلام ليس هنا في مطلق العموم
بل في العمومات الداخلة على الاحكام الشرعية لان الفقهاء والاصوليين لا ينظرون الا في ادلة الشرع
واذا كان كذلك فالعقل لا مجال له في تخصيص هذه العمومات لانه انما ينظر في دليل الشرع
يكون مخصصا فلو فرضنا نصا يقتضي اباحة الفعل فالعقل انما يخصصه بواسطة ادراك المصلحة
اما اذا لم يتمكن من ادراك شيء من الاحكام فكيف تخصص العموم فنزاع المانع من التخصيص
بالعقل على هذا التقدير معنوي وفيه نظر لان للقائل ان يقول لا نسلم ان الاصوليين لا ينظرون
الا في العمومات الدالة على الاحكام الشرعية بل نظرهم في سائر العمومات سواء كانت
دالة على الاحكام الشرعية او العقلية البحث الثالث في التخصيص بدليل السمع وفيه
مسائل المسألة الاولى قال رحمه الله تعالى يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ابو حنيفة
والقاضي والامام ان كان الخاص متأخرا والا فالعام ناسخ فان جهل تساقطا لنا ان واولات
الاحمال مخصص بقوله والذين يتوفون وكذلك والمحصنات من الذين مخصص بقوله ولا تنكحوا المشركات
وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا اذا قال اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب بالكتاب
فذهب الجمهور الى جوازه مطلقا سواء كان المخصص متقدما او متأخرا علم التاريخ او جهل
وذهب بعض اهل الظاهر الى المنع منه وذهب ابو حنيفة والقاضي ابو بكر وامام الحرمين
الى ان الخاص ان كان متأخرا عن العام جاز تخصيص العام به وان كان متقدما عليه فالعام
ناسخ وان جهل تقدم احدهما على الآخر تعارض احتمال النسخ واحتمال التخصيص من غير ترجيح
احدهما على الآخر فيجب التساقط والرجوع الى دليل آخر والمختار ما ذهب اليه الجمهور والدليل
عليه من ثلاثة اوجه الاول قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه قد ورد
مخصصا لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبيان كونه مخصصا ان الآية
الاولى خاصة ببعض المطلقات وهن المتوفى عنهن والآية الثانية عامة في كل مطلقة لانها
بصيغة الجمع محلى بالالف واللام وقد تقدم انه من الفاظ العموم واذا كان كذلك فالجمع بين
الآيتين باجراء الاولى على خصوصها والثانية على عمومها محال لاستلزامه التناقض في
كتاب الله تعالى فتعين التخصيص او النسخ ولا شك ان التخصيص اولى من النسخ لما سنذكره
من قبل ان شاء الله تعالى الثاني قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
قد ورد مخصصا بقوله

ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وبيان التخصيص هنا ان الآية اباحت نساء اهل الكتاب دون
امائهن لان المراد بالمحصنات الحرائر والآية الثانية حرمت نكاح جميع المشركات حرائر كن او
اماء لان المشركات جمع محلى بالالف واللام وهو من الفاظ العموم فيشمل الكتابيات وغيرهن ممن
اتصف بالشرك حرائر كن او اماء فالجمع بين الآيتين محال فتعين التخصيص على ما ذكرناه فان قيل
اما الآية الاولى فلا نسلم ان التخصيص متعين وما ذكرتموه من لزوم التناقض ممنوع وانما يلزم
ان لو كان قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء يقتضي عدة المطلقات بالاقراء في
جميع الاحوال حتى يناقضه بعض المطلقات ليس عدتهن بالاقراء في بعض الاحوال وليس كذلك
لان العمومات عامة في الاشخاص مطلقة في الاحوال والازمان والبقاع فيكون معنى قوله
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء كل مطلقة تتربص بنفسها ثلاثة قروء في حالة ما وهذا
لا ينافي اعتداد كل مطلقة بالاشهر في حالة اخرى فلا تناقض فلا يتعين التخصيص وهكذا
الكلام على الآية الثانية فان قوله ولا تنكحوا المشركات يدل على جواز نكاح الكتابيات في
حالة اخرى وهي حالة الحرية لان المراد من المحصنات الحرائر فلا تناقض فلا يتعين التخصيص
قلنا اما الآية الاولى فلا نسلم انها ليست عامة في الاحوال بل هي عامة فيها لان التربص بالاقراء
مرتب على كونهن مطلقات فيكون الطلاق علة له فيعم جميع الاحوال لعموم علته وكذلك
الكلام في الآية الثانية ولعل التعليل بالشرك اظهر الثالث اذا اجتمع نصان من الكتاب
احدهما عام والآخر خاص وتعذر الجمع بينهما في حكمهما فاما ان يعمل بمقتضاهما وهو
محال لما فيه من الجمع بين المتناقضين او لا يعمل بمقتضاهما فهو باطل بالاجماع فلم يبق الا العمل
باحدهما فيقول العمل بالخاص اولى لان دلالة الخاص اقوى وافضى وايضا فان الخاص المعمول به اما
ان يكون ناسخا لحكم العام في الصورة الخاصة عنه او مخصصا له والتخصيص اولى من النسخ لان
كل من جوز نسخ الكتاب بالكتاب جوز تخصيصه به فالقول بعدم جواز التخصيص مع القول
بجواز النسخ يكون خرقا للاجماع وهو ممتنع وهذا معنى قوله وايضا لا يبطل القاطع
بالمحتمل لان عدم جواز التخصيص محتمل والاجماع دليل قاطع فالقول بعدم جواز التخصيص
يوجب القطع الاجماع وهو غير جائز قال رحمه الله تعالى قالوا اذا قال اقتلوا زيدا
ثم قال ولا تقتلوا المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا فالثاني ناسخ قلنا التخصيص اولى لانه اغلب
ولا دفع فيه وكما لو تأخر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين قلنا تبيانا لكل شيء

لا تقتلوا المشركين

والحق أنه المبين بالكتاب وبالسنة قالوا البيان يستدعي التأخر قلنا استبعاد قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث قلنا نحمل على غير التخصيص جمعا بين الأدلة ش الخصم
لما ذكر أدلة الجمهور شرع بذكر أدلة الخصم وقد احتجوا من أربعة أوجه ش واعلم أن المصنف
لم يرتب أدلة الخصم على ما ينبغي فإن الأول والثالث والرابع هي أدلة من يقول أن العام
الوارد بعد الخاص ناسخ له دون العكس والثاني هو دليل من يمنع تخصيص الكتاب بالكتاب
مطلقا فتأمله ش الدليل الأول من أدلة الخصوم قالوا إذا قال لا تقتل المشركين فإنه قال
لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرا المشرك ولا خالدا المشرك وهلم جرا فإذا قال اقتل زيدا المشرك
ثم قال بعده لا تقتل المشركين فقد ورد العام بنفي القتل عن الجميع فهو نص على المنع من
قتل زيد فكأنه قال اقتل زيدا ولا تقتل زيدا فالنص الثاني ناسخ للأول ش قلنا التخصيص أولى
لثلاثة أوجه الأول أن وقوع التخصيص في الشرع أغلب من وقوع النسخ فالحمل على
التخصيص أولى إدراجا له تحت الأغلب وهذا معنى قوله قلنا التخصيص أولى لأنه أغلب
الثاني أن النسخ وقع بعد الإثبات والتخصيص منع من الإثبات ومنع الإثبات أسهل
من رفعه وهذا معنى قوله ولا رفع فيه ش الثالث أن الخاص عندكم لو تأخر عن العام
لكان مخصصا له فيجب أن يكون كذلك إذا تقدم عليه لأن دلالته على ما تحته بعينه مدلولا في
العام لا يختلف بالتقديم والتأخير ش وهذا معنى قوله وكما لو تأخر الخاص ش الثاني
قالوا لو جاز تخصيص الكتاب بالكتاب لكان مبينا للكتاب فيخرج الرسول عليه السلام عن الكتاب ح
أن يكون مبينا للكتاب وهو على خلاف قوله لتبين للناس ما نزل إليهم وهو ممتنع
لأنه فوض البيان إلى الرسول فوجب أن لا يحصل إلا بقوله ش قلنا هذا معارض بقوله قلنا
بهذا معارض بقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فإنه يقتضي أن يكون الكتاب مبينا
لكل شيء من الكتاب وغيره قال المصنف والحق أن الكل وارد على لسانه عليه السلام وأنه
المبين للأشياء تارة بالكتاب وتارة بالسنة ش الثالث قالوا التخصيص بيان والبيان
يستدعي أن يكون متأخرا عن المبين فالخاص إذا تقدم على العام خرج عن كونه بيانا فلا
يكون مخصصا للعموم ش قلنا الخاص وإن كان وروده متقدما على ورود العام فبيانه
متأخر عن ورود العموم ش ثم ما ذكرتموه إنما هو استبعاد واستبعاد الشيء لا يدل
على امتناعه ش الرابع قالوا قال ابن عباس

كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث والخاص العام المتأخر أحدث فوجب الأخذ به ش قلنا ما
ذكرتموه قول واحد من الصحابة فيجب حمله على الصور التي لا تخصيص فيها أو على ما
إذا كان الأحدث هو الخاص جمعا بين قول ابن عباس وبين ما ذكرناه من الأدلة ش المسألة
الثانية قال رحمه الله تعالى يجوز تخصيص السنة بالسنة لنا التخصيص فيما دون خمسة أوسق
صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر وهي كالتي قبلها ش أقول يجوز تخصيص السنة
بالسنة خلافا لقوم لنا أن قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص لقوله
عليه السلام فيما سقت السماء العشر لأنه عام للنصاب وما دونه والوقوع دليل له
الجواز ش قوله وهذه المسألة كالمسألة التي قبلها أي حكم تخصيص السنة بالسنة حكم
تخصيص الكتاب بالكتاب فعليك بنقل كل ما قيل ثم إليها هنا من دليل وجواب ش المسألة
الثالثة قال رحمه الله تعالى يجوز تخصيص السنة بالقرآن لنا تبيانا لكل شيء وأيضا لا يبطل عموم ح
القاطع بالمحتمل قالوا لتبين للناس وقد تقدم ش أقول يجوز تخصيص السنة بخصوص القرآن
عندنا وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين ومنع قوم من ذلك ودليلنا من وجهين الأول قوله
تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وسنته عليه السلام من الأشياء حقيقة وكانت
داخلة تحت هذا العموم فيكون الكتاب مبينا لها ش الثاني القرآن قاطع في متنه ودلالته
والسنة ظنية فلو لم تخص السنة بالقرآن لكانت السنة ناسخة للقرآن فيلزم إبطال القاطع
بالمحتمل وهو محال عقلا ش احتجوا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم فجعل النبي صلى الله
عليه وسلم هو المبين للكتاب المنزل وذلك إنما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة
لكان المبين للسنة مبينا بها فيلزم الدور الممتنع ش والجواب عن ذلك بما تقدم من أن
كل واحد من الكتاب والسنة وارد على لسانه ومنزل عليه من عند الله تعالى على ما قال تعالى وما
ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى إلا أن الوحي منه ما يتلى فيسمى قرآنا ومنه ما لا يتلى فيسمى
سنة وبيان أحد المنزلين بالآخر غير ممتنع ش المسألة الرابعة قال رحمه الله تعالى يجوز تخصيص
القرآن بخبر الواحد وقال به الأئمة الأربعة ومنع قوم وقال ابن أبان إن كان خص بقطعي
والكرخي إن كان خص بمنفصل القاضي بالوقف لنا أنهم خصوا وأحل لكم بقوله لا تنكح المرأة
على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله بقوله لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم
من الكافر ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وأيدك إن كانوا

له

اجمعوا فالمخصص الاجماع والا فلا دليل د قلنا اجمعوا على التخصيص بها د اقول
يجوز تخصيص عموم القرآن بخصوص السنة المتواترة بالاتفاق من الكل واختلفوا
في جواز تخصيصه باخبار الآحاد فذهب الائمة الاربعة الشافعي واحمد ومالك وابو حنيفة
الى جوازه مطلقا وهو اختيار جميع المعتبرين ممن صنف في اصول الفقه من سائر الطوائف
وذهب قوم الى منعه مطلقا وفصل قوم واختلف المفصلون فقال عيسى بن ابان ان
كان العام خص بدليل قطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا د وقال ابو الحسن الكرخي
ان كان العام قد خص بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا د وقال
القاضي ابو بكر بالوقف والمختار ما ذهب اليه الجمهور د والدليل الذي اعتمدوا عليه ان
الصحابة اجمعوا على تخصيص قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بما رواه ابو هريرة من قوله
عليه السلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت اخيها ولا على بنت اختها وخصوا
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عليه السلم لا يرث
القاتل وبقوله لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم بما رواه ابو بكر من قوله عليه
السلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة د وخصوا قوله تعالى اقتلوا
المشركين باخراج المجوس منه بما رواه عبد الرحمن بن عوف من قوله عليه السلم سنوا بهم سنة
اهل الكتاب د وخصوا قوله تعالى واحل الله البيع بما رواه ابو سعيد الخدري من نهيه
عليه السلم عن بيع الدرهم بالدرهمين د وخصوا قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما واخرجوا منه سرقة ما دون النصاب بقوله عليه السلم لا قطع الا
في ربع دينار فصاعدا الى غير ذلك من الصور المتعددة ولم يوجد نكير فكان
ذلك اجماعا منهم د قوله واورد اي اورد صاحب المحصول على هذا الدليل ان الصحابة ان
كانوا اجمعوا على تخصيص العمومات في هذه الصور فالمخصص لها الاجماع لا خبر الواحد وان
لم يكونوا اجمعوا على التخصيص بها فلا دليل د قلنا الجواب عنه انهم اجمعوا على
تخصيص تلك العمومات باخبار الآحاد وكيف حيث اضافوا التخصيص اليها من غير نكير
قال رحمه الله تعالى قالوا رد عمر حديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا
نفقة لما كان مخصصا لقوله اسكنوهن ولذلك قال كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة د قلنا
لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت
ام كذبت د ولو العام

كتابه

قطعي والخبر ظني وزاد ابن ابان والكرخي لم يضعف بالتجوز قلنا التخصيص بالدلالة وهي
ظنية فيلزم الجمع اولى د القاضي كلاهما قطعي من وجه فوجب التوقف قلنا الجمع اولى د اقول
احتج المانعون مطلقا من وجهين الاول قالوا لا نسلم ان خبر الواحد يجوز ان يكون مخصصا
للكتاب ويدل عليه ما روي عن عمر انه رد خبر فاطمة بنت قيس وهو ما روته عنه عليه السلم
انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة وما ذاك الا لكونه مخصصا لقوله اسكنوهن من حيث سكنتم
ولذلك قال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت فلو كان
تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائزا لما رد عمر هذا الخبر د قلنا الاخبار التي ندعي جواز التخصيص للقرآن
بها انما هي الاخبار التي لا تردد في صدقها ولا ينتهي رواتها الى الكذب وخبر فاطمة بنت قيس ليس كذلك
فانه متردد في صدقه وكذبه ولذلك قال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا
ندري اصدقت ام كذبت د الثاني قالوا عموم القرآن قطعي وخبر الواحد ظني ولا يجوز
ابطال القطعي بالظني قلنا وان كان القرآن قطعيا في متنه فلا نسلم ان دلالة العموم على
الآحاد الداخلة فيه قطعية لاحتمال تخصيص كل واحد منها فرضا وسواء كان قد خص او لم
يخصص د قوله وزاد ابن ابان والكرخي لم يضعف بالتجوز اي احتج عيسى بن ابان بان عموم
القرآن قطعي وخبر الواحد ظني ولا يجوز ابطال القطعي بالظني فان خص عموم القرآن
بدليل قطعي صار مجازا في الباقي كما تقدم فتضعف دلالته عليه لكونها صارت بطريق المجاز
فحينئذ يجوز تخصيصه بخبر الواحد الظني لضعف دلالته بالتجوز د اما اذا لم يكن عموم القرآن
مخصوصا بدليل قطعي لم تضعف دلالته على افراده لكونه حقيقة فيها فلا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد لاجل بانه لا يترك القطعي لاجل الظني وكذا احتجاج الكرخي ايضا فانه قال
عموم القرآن قطعي فان خص بدليل منفصل صار مجازا في الباقي فتضعف دلالته عليه فيجوز تخصيصه
تخصيصه بخبر الواحد د اما اذا لم يخصه دليل منفصل لم تضعف دلالته بالتجوز فلا يجوز
لما ذكرناه د قلنا عموم القرآن وان كان قطعيا في متنه فهو ظني في دلالته لجواز تطرق
التخصيص اليه فان صورة التخصيص لو كانت مرادة من العموم قطعا لكان الراوي لله
للخبر المخصص كاذبا قطعا ولا شك في امكان صدقه وخبر الواحد وان كان متنه ظنيا فدلالته
على صورة التخصيص قطعية ففي كل واحد منهما ضعف من وجه وقوة من وجه د اما ضعف احتمال
عموم القرآن فلاحتمال تخصيصه د واما ضعف خبر الواحد فلا

كذب راويه واذا كان كل واحد منهما ضعيفا من وجه وقويا من وجه تعادلا ووجب الترجيح
فنقول لا شك ان النظر الى الدليل من خبر الواحد ارجح لان احتمال الكذب في خبر الواحد العدل ابعد
وقوعا من احتمال تخصيص العموم بدليل ان اكثر العمومات مخصصة وليس اكثر اخبار الاحاد كذبا
وايضا لو عمل بعموم العام لزم ابطال العمل بالخبر الخاص مطلقا ولو عمل بالخبر الخاص لم يلزم
منه ابطال العمل بالعام مطلقا لامكان العمل به فيما سوى صورة التخصيص والجمع بين
الدليلين ولو من وجه اولى من تعطيل احدهما بالكلية ه وايضا العمل بالعام ابطال للخاص
والعمل بالخاص بيان للعام لا ابطال له ولا شك ان البيان اولى من الابطال ه ولقايل
ان يقول لا نسلم ان خبر الواحد قطعي الدلالة بل هو ظني الدلالة كما انه ظني المتن غاية ما يقال
انه قطعي الدلالة انه لا يحتمل التخصيص وذلك غير مفيد لاحتمال تطرق المجاز اليه اذ ليس من كونه
لوازم خبر الواحد ان يكون نصا واذا كان ظني الدلالة كما هو ظني المتن فلا يجوز تخصيص عموم
القران به لكون عموم القران قطعيا في متنه ه قوله القاضي لانهما قطعي من وجه فوجب
التوقف اي احتج القاضي ابو بكر بان قال عموم القران قطعي المتن وخبر الواحد قطعي الدلالة
فكل واحد منهما قطعي من وجه فتساويا فوجب التوقف اذ ليس العمل باحد المتساويين باولى
من العمل بالاخر ه قلنا الجمع بينهما بجهة التخصيص اولى من تعطيلهما بالكلية ومن العمل باحدهما وتعطيل
الاخر ه المسالة الخامسة قال رحمه الله تعالى الاجماع يخصص القران والسنة كتنصيف اية
القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخا ه اقول لا اعرف خلافا بين القايلين
بالعموم وتخصيصه في ان القران والسنة يخصص بالاجماع والدليل عليه المنقول والمعقول ه اما الاجماع يخصص
المنقول فهو ان اجماع الامة قد خصص اية القذف بتنصيف الجلد على العبد وذلك ان قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة عام في
الاحرار والعبيد لان الذين يتناول الجميع حقيقة ثم ان الامة اجمعوا على ان العبد لا يجلد
في القذف الا اربعين جلدة فقد خصص الاجماع الكتاب واذا خصص الكتاب فلان يخصص
السنة بطريق الاولى ه واما المعقول فهو ان الاجماع دليل قاطع والعام غير قاطع في
احاده مستباينة كما تقدم فاذا راينا اهل الاجماع قد اتفقوا على العمل بما يخالف العموم
في بعض الصور علمنا انهم ما حكموا بذلك الحكم واتفقوا عليه الا وقد اطلعوا على دليل مخصص له
نفيا للخطاء عنهم فالمخصص في الحقيقة هو ذلك الدليل الذي اطلعوا عليه وان اطلقنا ان
الاجماع يخصص النص فانما هو بمعنى ان الاجماع

معرف لذلك الدليل

معرف لذلك الدليل المخصص لان نفس الاجماع هو المخصص ه وكذا لو راينا الصحابة واهل
الاجماع عملوا بما يخالف النص الخاص فانه يتضمن الاطلاع منهم على ناسخ لذلك النص ويكون الاجماع ايضا
معرفا لذلك الناسخ لا ان الاجماع هو نفس الناسخ لان النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع والاجماع ليس
خطابا للشارع وانما هو دليل على الخطاب الناسخ ه المسالة السادسة قال رحمه الله تعالى العلم
يخصص بالمفهوم ان قيل به ومثل في الانعام الزكاة ليس في الغنم المعلوفة زكاة للجمع بين الدليلين فان
قيل العام اقوى فلا معارضة قلنا الجمع اولى كغيره ه اقول ان قلنا ان المفهوم ليس بحجة
فلا يجوز تخصيص العموم به اتفاقا فان ما ليس بدليل يكون خارجا عن الاعتبار فلا يخصص به وان
قلنا انه حجة فلا خلاف بين القايلين بالعموم انه يخصص به وسواء كان مفهوم موافقة او
مفهوم مخالفة مثال مفهوم الموافقة ما لو قال السيد لعبده كل من دخل داري فاضربه ثم قال له
ان دخل زيد داري فلا تقل له اف فان ذلك يدل على تحريم ضرب زيد واخراجه عن العموم بمفهوم
الموافقة وسواء قيل ان تحريم الضرب مستفاد من دلالة اللفظ او من القياس الجلي على اختلاف
المذاهب في ذلك كما سياتي ومثال مفهوم المخالفة ما لو قال الشارع في الانعام الزكاة ثم
قال في الغنم السايمة زكاة فانه يكون تخصيصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب
الزكاة بمفهومه وانما كان كذلك لان كل واحد من المفهومين دليل شرعي وهو خاص في مورده ان
فيجب ان يكون مخصصا للعموم لترجيح دلالة الخاص على دلالة العام من حيث العمل بالعام
يقتضي ابطال الخاص بالكلية والعمل بالخاص لا يقتضي ابطال العام بالكلية لامكان العمل بالعام
فيما سوى صورة التخصيص والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من تعطيل احدهما كما تقدم
قوله فان قيل العام اقوى فلا معارضة هذا سؤال اورده صاحب المحصول في معرض الاشكال
اي انما رجحنا الخاص على العام لكون دلالة الخاص على مدلوله اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص
والاقوى راجح فاما هاهنا فلا نسلم ان دلالة المفهوم على مدلوله اقوى من دلالة الخاص على العام بل
دلالة العام اقوى لانه منطوق به والمنطوق اقوى من المفهوم لكون المفهوم يتوقف على المنطوق
والمنطوق لا يتوقف على المفهوم واذا كان العام اقوى فلا معارضة بين الاقوى والاضعف ه
قلنا الجواب عنه ان المنطوق وان كان اقوى غير ان المفهوم خاص والعمل به لا يلزم منه ابطال العمل
بالكلية بخلاف العكس ولا شك ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل باحدهما وابطال الاخر
كما تقدم في غير المفهوم ه المسالة السابعة قال رحمه الله تعالى فعله صلى الله عليه وسلم
يخصص العموم كما لو قال الوصال او الاستقبال للحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم

ثم فعل فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ وان ثبت بعام فالمختار تخصيصه بالاول وقيل العمل
بموافق الفعل وقيل بالوقف لنا ان التخصيص اولى للجمع قالوا الفعل اولى لخصوصه قلنا الكلام
في العمومين اقول اختلف القايلون بكون فعل الرسول عليه السلم حجة على غيره هل
يجوز تخصيص العموم به ام لا فذهب المالكية والحنابلة والشافعية والحنفية الى انه يخصص
العموم وذهب الكرخي وجماعة الى انه لا يجوز التخصيص به والحق التفصيل وهو ان العموم اما
ان يكون خاصا بالامة دون الرسول عليه السلم او متناولا للامة وللرسول فان كان خاصا بالامة دونه
عليه السلم كما لو قال الوصال حرام على امتي او كشف الفخذ حرام على امتي ثم واصل او كشف فخذه
ففعله لا يكون مخصصا بالنسبة اليه لعدم دخوله في العموم واما بالنسبة الى الامة فان وجب
عليهم اتباعه في فعله بدليل منفصل كان فعله نسخا عنهم لا تخصيصا لان الحكم الذي كان ثابتا عليهم
قد ارتفع وان لم يجب عليهم اتباعه فلا يكون فعله مخصصا للعموم لا في حقه لعدم دخوله فيه
ولا في حقهم لعدم وجوب اتباعه عليهم وان كان متناولا للامة وللرسول كما لو قال عليه السلم
الوصال حرام على كل مسلم او استقبال القبلة في قضاء الحاجة حرام على كل مسلم ثم واصل واستقبل
القبلة في قضاء الحاجة وكشف فخذه اما بالنسبة اليه فلا خلاف في انه يدل على اباحة الفعل في حقه
ويكون مخرجا له عن العموم ومخصصا واما بالنسبة الى الامة فان ثبت وجوب اتباعه والتاسي
به بدليل خاص بذلك الفعل فهو ناسخ للعموم لانه رفع حكمه عن الرسول وعن الامة وان ثبت
اتباعه بدليل عام في كل فعل فقد اختلفوا فيه على ثلثة اقوال الاول اختيار المصنف وغيره
وهو ان العموم الثاني وهو الدليل الدال على اتباعه يخصص بالعموم الاول وهو الدليل المتناول
للرسول وللامة الثاني ان العمل بالدليل الاول وهو المتناول للرسول وللامة لانه موافق
لفعله عليه السلم فيكون على هذا ناسخا للدليل الدال على وجوب اتباعه في كل فعل الثالث
الوقف عن التخصيص والنسخ لان فعل الرسول الدال على وجوب اتباع الامة له فيبقى العام
الاول على ما كان عليه والدليل الدال على وجوب الاتباع عام وليس العمل باحد العمومين
وابطال الاخر اولى من العكس فيجب الوقف والدليل على المختار ان التخصيص اولى من النسخ لان
دليل وجوب اتباعه في افعاله اعم من العام الاخر فلو جعلناه ناسخا له لزم تعطيل احدهما
ولو جعلنا الاخر مخصصا له لم يلزم تعطيل الصريح بالكلية فالجمع بينهما اولى ولمعرفة وجه
احتجوا بان قالوا الفعل اخص فالعمل به اولى لخصوصه

لان الخاص مقدم على العام قلنا الكلام انما هو في العمومين لان الفعل ليس دليلا بنفسه
على لزوم الحكم في حق الامة بل بدليل عام موجب على الامة لزوم الاتباع فان قيل ما الذي تعني
بالعمومين فان عنيت بهما ان كل واحد منهما في قوة عموم الاخر فلا يكون احدهما مخصصا للاخر
بل المتاخر منهما ناسخ للمتقدم وان عنيت بهما ان عموم احدهما اخص من الاخر وقد جوزت ان
يكون الاخص منهما مخصصا للاعم لخصوصه فلم لا يجوز ان يكون فعله عليه السلم مخصصا لخصوصه
قلنا لا نسلم ان الفعل لو دل على اتباعه عليه السلم فيه بوجه من الوجوه بل الموجب لاتباعه
شيء اخر وهو متناول للعام الاخر في عمومه وسوا كان الفعل خاصا او عاما ولذلك الموجب
للاتباع غير متاخر عن العام حتى يقال انه ناسخ له بل يحتمل ان يكون متقدما عليه ومتاخرا
عنه من غير ترجيح لاحد الاحتمالين المسالة الثامنة قال رحمه الله تعالى الجمهور اذا
علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى حمل عليه
موافقه بالقياس او بحكمي على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين فالمختار لا
لتعذر دليله اقول ذهب الجمهور الى ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل مخالف
للعموم بفعله واحد من امته بين يديه ولم ينكره عليه مع القدرة على انكاره وعدم الذهول
والغفلة عنه فان ذلك يكون مخصصا لذلك الفاعل ومخرجا له عن العموم خلافا لطايفة شاذة
ودليلنا ان سكوته عليه السلم عنه وتقريره له على ذلك الفعل مع علمه به والقدرة على انكاره
وعدم المانع من الانكار دليل على الجواز في حق ذلك الفاعل اذ لو كان فعله منكرا لاستحال من
النبي عليه السلم سكوته عنه وعدم النكير عليه واذا كان سكوته دليل الجواز وان امكن نسخ
ذلك الفعل مطلقا او في حق ذلك الواحد من العموم اولى واقرب فان قيل السكوت والتقرير لا صيغة
لهما فلا تعم فيما يتناوله صيغة فلا يكون مخصصا لذلك الفاعل ولا مخرجا له عن العموم
قلنا وان كان السكوت والتقرير لا صيغة له غير انه حجة قاطعة في جواز الفعل نفيا للخطا
عنه عليه السلم بخلاف العام فانه ظني الدلالة من حيث انه يحتمل التخصيص فكان ذلك موجبا
لتخصيص ذلك الواحد ولهذا ابن لان سكوته وتقريره مخرج لذلك الفاعل عن العموم قوله فان
تبين معنى اي فان تبين معنى يدل على ان السكوت وعدم الانكار كان لاجل ذلك المعنى ثم
وجد ذلك المعنى في شخص اخر من امته حمل عليه ذلك الشخص الذي يوافقه في ذلك المعنى ويكون

ملحقا به في التخصيص اه ابا القياس عند من يرى جواز التخصيص بالقياس على محل التخصيص
او بقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والدليل ما ذكرناه ان سكوته عليه
السلام انما يدل على الجواز في حق الواحد خاصة واما غيره ممن يشاركه في المعنى الذي فهم
ان السكوت لاجله فيما ذكرناه فانما هو بالقياس او الحديث المذكور وان لم يتبين معنى توجب حوله
مخالفة ذلك العموم فالمختار ان التخصيص لا يتعدى من ذلك الفاعل الا غيره لتعذر دليله
المتقرب الذي هو القياس فان قيل فان تعذر القياس فقوله عليه السلام حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة لا يتعذر فينبغي ان يتعدى الحكم به الى غيره دونه فلو تعدى الى غيره للزم
منه نسخ ذلك العموم وقد تقدم ان التخصيص اولى من النسخ فان قيل لو لم يلحق بذلك الفاعل غيره
من الامة لصرح عليه السلام بتخصيص ذلك الفاعل دفعا لمحذور التلبيس عن الامة باعتقادهم
المشاركة لذلك التخصيص الوارد في حكمه لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وحيث لم يصرح بتخصيصه
دل على انه عام للجميع قلنا انما يكون ذلك موهما للمشاركة الجماعة لذلك الواحد ان لو كان قوله
حكمي عام في كل حكم وهو غير مسلم واذا لم يكن عاما في كل حكم وهو غير مسلم واذا لم يكن
عاما في كل حكم فلا يلتبس ه المسالة التاسعة قال رحمه الله تعالى الجمهور ان مذهب
الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافا للحنفية والحنابلة ه لنا انه ليس بحجة قالوا ان سلم
دليله والا كان فاسقا فيجب الجمع قلنا استلزم دليلا في ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا
لو كان ظنيا لبينه قلنا ولو كان قطعيا لبينه وايضا لم يخف عن غيره وايضا لم يجز للصحابي مخالفته
وهو اتفاق ه اقول اختلفوا في مذهب الصحابي هل يكون مخصصا للعموم ام لا
كقوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فان ابن عمر وهو راوي هذا الخبر وقد حمله على
التفرق بالابدان ه وكقوله عليه السلام اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا فان
راوي الحديث ابو هريرة كان يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا ه وكقوله عليه السلام خمس
رضعات يحرمن فان راوي الحديث عائشة وكانت لا ترى التحريم باقل من عشر رضعات ه
وكقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فالحديث عام في كل من بدل دينه من الرجال والنساء
وابن عباس هو راوي الحديث وقد حمله على الرجال خاصة اختلفوا في ذلك فمذهب الجمهور من
الفقهاء والمتكلمين وهو قول الشافعي في الجديد ان مذهب الصحابي اذا كان على خلاف
ظاهر العموم لا يكون مخصصا له مطلقا

ومنهم من فصل فقال ان كان مذهب الراوي عدولا عن ظاهر الحديث لحديث ابن عمر في ولوغ
الكلب فالخبر اولى وان كان قد حمله على احد معنييه كحديث ابن عمر في تفرق المتبايعين فالحمل
على مذهب الراوي اولى ه ويحكى هذا التفصيل عن الشافعي ايضا والمختار ما ذهب اليه الجمهور
من انه لا يجوز تخصيص العموم به مطلقا والدليل عليه ان مذهب الصحابي ليس بحجة على غيره
كما سنذكره وظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم ولا يجوز ترك
ما هو حجة لما ليس بحجة ه قوله قالوا ان سلم دليلا اي احتج الخصم من قبل الاول قالوا
مخالفة الصحابي للعموم اما ان يكون لدليل او لا لدليل لا جائز ان يكون لغير دليل والا كان مخالفا
لما هو واجب ان اطلع عليه فيكون فاسقا خارجا عن العدالة وهو خلاف الاجماع فتعين
ان يكون لدليل فيجب ان يكون الدليل مخصصا للعموم جمعا بين الدليلين اذ هو اولى من تعطيل
احدهما كما علم ذلك فيما تقدم ه قلنا مذهب الصحابي يستلزم دليلا في ظنه وظنه ولا ذلك
لم يحكم بفسقه سواء كان مخطئا فيه او مصيبا اذ الواجب عليه ما ادى اليه اجتهاده وما
كان دليلا في ظنه فلا يجب على غيره اتباعه فيه ولذلك يجوز لصحابي اخر مخالفته واذا
كان كذلك فلا يصلح معارضا للعموم المحتج به على غيره فلا يكون مخصصا له ه الثاني قالوا لو
كان دليله ظنيا لوجب عليه ان يبينه ولو بينه لاشتهر ونقل الينا ه قلنا هذا معارض بانه
لو كان قطعيا لبينه وايضا لو كان قطعيا لم يخف على غيره ولاطلع عليه احد ه وايضا لو كان
قطعيا لم يجز لصحابي اخر مخالفته فيه ولا كان يجوز لصحابي اخر ان يخالفه فيه بالاتفاق ه
المسالة العاشرة قال رحمه الله تعالى الجمهور ان العادة في تناول بعض خاص ليس
بمخصص خلافا للحنفية مثل حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البر لنا ان اللفظ عام
لغة وعرفا ولا مخصص قالوا يختص به كتخصيص الدابة بالعرف والنقد بالغالب ه قلنا
ان غلب الاسم عليه كالدابة اختص به بخلاف غلبة تناوله والفرض فيه قالوا لو قال اشتر
لي لحما والعادة تناول الضان لم يفهم سواه ه قلنا تلك قرينة في المطلق والكلام في العموم
اقول اختلفوا في تخصيص العموم بالعادة والحق ان العادة على ضربين عادة من
طريق تخصيص التخاطب في استعمال العموم في بعض مسمياته وعادة من طريق تخصيص
الفعل اما العادة التي من طريق تخصيص التخاطب واستعمال العموم في بعض

مستبينا به فالواجب حمل الخطاب فيه على العادة لأنه يجوز أن يكون اللفظ مستغرقا
في اللغة ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الأشياء فقط كلفظ الدابة فإنه
مستغرق في اللغة لكل ما يدب على الأرض وفي العرف مقصور على ذوات الأربع ولو عرف
الشارع في الدابة بحكم كما لو قال أحل لكم أو حرمت عليكم لحم الدابة وجب حمله على ذوات
الأربع دون غيرها ٥ وأما العادة التي من طريق تخصيص الفعل فمثل أن تحمل الناس الطعين
فذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه إذا ورد خطاب عام وكان من عادة المخا
تناول بعض خاص من ذلك العام فلا تكون عادتهم مخصصة لذلك العام حتى يكون الحكم مقصورا
على المعتاد دون غيره بل يجب إجراء الخطاب على عمومه ٥ وذهبت الحنفية إلى أنها تخصص
مثال ذلك ما لو قال الشارع لطائفة من أمته حرمت عليكم الربا في الطعام وكان من
عادة تلك الطائفة تناول البر خاصة دون غيره من أنواع المطعومات فإن عادتهم
لا تخصص تحريم الربا بالبر خاصة دون غيره بل يجب إجراء الطعام على عمومه بحيث
يحرم عليهم الربا في كل نوع من أنواعه ٥ والصحيح ما ذهب إليه الجمهور والدليل عليه
أن الحجة إنما هي في لفظ الشارع وعادة الناس لا تؤثر في لفظ الشارع وإنما تؤثر في تعريف
مرادهم ولفظ الشارع عام لكل طائفة لغة وعرفا ولا مخصص له فوجب أن يبقى
على عمومه أما عمومه لغة فظاهر وأما عمومه عرفا فلأن لفظ العام كما يطلق على
البر يطلق على غيره من الأطعمة ٥ وأما أنه لا مخصص فلأن الأصل عدمه ٥ قوله قالوا
احتج الحنفية من وجهين الأول قالوا لا نسلم أن العموم لا يخصص بالعادة في محل
النزاع بل يخصص بها كما يخصص اسم الدابة بذوات الأربع في العرف مع كونه عاما
للدب على الأرض وكما يخصص اسم الثمن بالنقد الغالب في البلد ٥ قلنا إنه غلب اسم البيع
الطعام على البر في العرف كما غلب اسم الدابة على ذوات الأربع وهذا خلاف تناول
الطعام الخاص فإن الغالب فيه ليس اسم الطعام بل تناوله واختصاص تناول الطعام
لا يوجب اختصاص اسم الطعام ٥ الثاني قالوا لو قال القائل لغيره اشتر لي لحما
وكانت العادة تناول لحم الضأن لم يتناول إلا لحم الضأن خاصة ٥ قلنا ذلك قرينة في
المطلق والكلام إنما هو في العموم ٥ المسألة الحادية عشر قال رحمه الله تعالى الجمهور
إذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لأبي ثور مثاله أيما إهاب

دبغ فقد طهر وقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا أنه لا تعارض فلا يتعطل به قالوا
المفهوم تخصيص العموم قلنا مفهوم اللقب مردود ٥ أقول اتفق الجمهور على أنه
إذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما دل عليه العام الأول لا يكون الخاص مخصصا
للعام خلافا لأبي ثور وذلك مثل قوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر فإنه عام في كل إهاب
وقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فإنه خاص يدل على بعض ما دل عليه العام الأول
والصحيح هو الأول والدليل عليه أن مخصص العام لا بد وأن يكون بينه وبين العام تعارض
بمعنى أنه لا يمكن الجمع بينهما في إجراء كل واحد منهما على ظاهره ولا تعارض بينهما فيما نحن فيه
فوجب إجراء كل على ظاهره ٥ احتج أبو ثور بأن قال قد قلتم إن المفهوم يخصص العموم عند
القائلين بكونه حجة وتخصيص شاة ميمونة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما سوى جلد
الشاة من جلود سائر الحيوان فيكون هذا المفهوم مخصصا للعموم الوارد بتطهير جميع الجلود ٥
قلنا أما من يقول إن المفهوم ليس بحجة فليس بمخصص عنده للعموم فلا يرد عليه هذا الإلزام
وأما من يقول إنه حجة في مفهوم الموافقة ومفهوم الصفة كما تقدم لا في مفهوم اللقب
وتخصيص شاة ميمونة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ في سائر جلود الحيوان كالإبل
والبقر ونحوها إلا بطريق مفهوم اللقب وهو مردود عند ... وإلا لكان قول القائل عيسى
رسول الله نفيا للرسالة عن محمد صلى الله عليه وسلم ولكان قوله الحادث موجود نفيا للوجود
عن الله تعالى فيكون كفرا وليس الأمر كذلك ٥ المسألة الثالثة عشر قال رحمه الله تعالى رجوع
الضمير إلى البعض ليس بتخصيص ٥ الإمام وأبو الحسين تخصيص ٥ وقيل بالوقف مثل والمطلقات
ثم وبعولتهن ٥ لنا لفظان فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر قالوا يلزم مخالفة الضمير وأجيب
بأنه كإعادة الظاهر ٥ الوقف لعدم الترجيح وأجيب بظهور العموم فيهما فلو خصصنا الأول
خصصناهما ولو سلم فالظاهر أقوى ٥ اختلفوا في اللفظ العام إذا أعقب بما فيه ضمير
عائد إلى بعض العام المتقدم هل يكون رجوع الضمير إلى العام مخصصا له أم لا ٥ فذهب
الأكثرون منا وأكثر المعتزلة إلى أن رجوع الضمير إلى البعض المتقدم ليس بمخصص
له وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصري يكون مخصصا
لا يكون وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فإنه
عام في جميع المطلقات بوائن كن أو رجعيات ثم

قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير فيه عايد الى الرجعيات دون البوائن والمختار هو
الاول والدليل عليه انهما لفظان متباينان مقتضى الاول منهما اجراوه على ظاهره من العموم
ومقتضى الثاني عود الضمير منه الى البعض مما دل عليه الاول لان عود الضمير الى البعض ليس
اولى من عوده الى البعض الاخر فاذا دل الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق وخولف
ظاهر عمومه لم يلزم منه مخالفة ظاهر العموم الاول الا ان يدل الدليل على تخصيصه وهذا
معنى قوله فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر اي لا يلزم من قصر احد اللفظين على بعض مدلوله
حتى صار مجازا فيه قصر اللفظ الاخر على بعض مدلولاته حتى يصير مجازا فيه قوله قالوا يلزم
مخالفة الضمير اي احتج امام الحرمين وابو الحسين البصري ومن وافقهما بان قالوا اذا
اجريت اللفظ الاول على عمومه لزم منه مخالفة ظاهره لاقتضاء الضمير من العود الى البعض
واذا خصصنا ظاهر الاول ببعض مدلولاته ليعود الضمير اليه لم يلزم مخالفة ظاهر
العموم فكان تخصيص الاول اولى واجيب عنه بان اعادة الضمير كاعادة الظاهر وكما
ان اعادة الظاهر لا يلزم منه تخصيصه كذلك اعادة الضمير لا يوجب تخصيص ما قبله ايضا
الانوي انه لو قال والمطلقات يتربصن ثم كل الدليل على ان المطلقات الرجعيات
المراد
لم يكن مخصصا لقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن بالاتفاق فكذا اذا قال وبعولتهن قوله
الوقف لعدم الترجيح اي احتج القايلون بالوقف بان قالوا لو خصصنا ظاهر الاول ببعض مدلولاته
ليعود الضمير اليه لزم مخالفة ظاهر العموم الاول ولو اجريناه على ظاهره من العموم لزم
مخالفة الضمير الذي في الثاني ولا ترجيح لاحدهما على الاخر اذ ليس التزام احدى المخالفتين اولى من
التزام الاخرى واجيب عند بطلان العموم فيهما اي في الاول وفي الضمير فلو خصصنا الاول خصصنا
لتساويهما ولا يجب التوقف ولو سلمنا جواز تخصيصهما معا فالاول اقوى لانه مظهر والثاني
لان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر وكان راجحا واذا كان راجحا فلا يجب التوقف
المسالة الثالثة قال الائمة الاربعة والاشعري وابو هاشم وابو الحسين
جواز تخصيص العموم بالقياس ابن سريج ان كان جليا ابن ابان ان كان العام مخصصا وقيل ان كان
الاصل مخرجا والجبائي يقدم العام مطلقا والقاضي والامام بالوقف والمختار ان ثبتت العلة
بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا خص به والا فالمعتبر القراين في الوقايع فان ظهر ترجيح
خاص القياس والا فعموم الخبر لنا انها لذلك كالنص الخاص

يخصص بهما للجمع بين الدليلين واستدل بان المستنبطة اما راجحة او مرجوحة او مساوية
والمرجوح والمساوي لا يخصص ووقوع احتمال من اثنين اقرب من واحد معين واجيب بجريه
على تخصيص وقد رجح بالجمع قوله القايلون بلغني العموم والقياس حجة اختلفوا اهل
يجوز تخصيص العموم بالقياس ام لا على تسعة اقوال اولها ذهب اليه الائمة الاربعة مالك
والشافعي واحمد وابو حنيفة والاشعري واكثر اصحابه وابو هاشم وابو الحسين البصري وكثير
من المعتزلة الى جواز تخصيص العموم بالقياس مطلقا وثانيها قال ابن سريج وغيره من
اصحاب الشافعي ان كان القياس جليا جاز تخصيص العموم به وان كان خفيا لم يجز وثالثها
قال ابن ابان ان كان العام مخصصا كيف كان التخصيص جاز تخصيصه بالقياس والا فلا وكان
ينبغي ان يقيد كونه مخصصا بدليل قطعي حتى يضعف دلالته كما عرف من مذهبه
ورابعها قال الكرخي ان كان العام قد خص بدليل منفصل جاز تخصيصه بالقياس والا
فلا وخامسها ان كان اصل القياس من العموم التي قد اخرجت عن العموم بالتخصيص جاز
تخصيص العموم به والا فلا وسادسها قال الجبائي وجماعة من المعتزلة لا يجوز تخصيص
العموم به مطلقا وسابعها قال القاضي ابو بكر وامام الحرمين بالوقف وثامنها قال
صاحب الاحكام المختار ان علة القياس ان كانت ثابتة بالنص او الاجماع جاز تخصيص العموم
به والا فلا وتاسعها قال المصنف المختار انه ان ثبتت العلة الجامعة في القياس
بنص او اجماع او كان اصل القياس مخصصا بنص او اجماع جاز تخصيص العموم به والا فالمعتبر القراين
في الوقايع فان ظهر بها ترجيح خاص القياس خص به والا فعموم الخبر مقدم والدليل
على اختيار المصنف ان العلة الجامعة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع كانت منزلة منزلة
النص الخاص فيخصص العموم بها كما يخصص النص بالنص للجمع بين الدليلين كما تقدم وكذلك
اذا كان اصل القياس مخصصا بنص او اجماع فانه يكون بمنزلة النص قوله
واستدل اي واستدل صاحب الاحكام على ان العلة الجامعة في القياس اذا كانت مستنبطة
فلا يجوز تخصيص العموم بها فان تلك العلة اما ان تكون راجحة على العموم او مرجوحة
او مساوية فان كانت مرجوحة امتنع تخصيص العموم بها للعلم بانه لا يجوز ترك الراجح
والاخذ بالمرجوح وان كانت مساوية امتنع ايضا التخصيص بها اذ ليس العمل باحد
المتساويين اولى من الاخر فاذا لا يمكن التخصيص

مخصص

بالقياس الا بتقدير ان يكون علته راجحة فعلى تقدير كون العلة مرجوحة او مساوية لا يخصص

بها وعلى تقدير كونها راجحة يخصص بها ولا شك ان وقوع احتمال من احتمالين اقرب من وقوعه

من احتمال واحد بعينه اجاب المصنف عن ذلك بان هذا باطل لان هذا الدليل بعينه جار في

كل تخصيص من تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة فقد رجح التخصيص

في هذه الصور بمقابلة الدليل فكذلك ههنا قال رحمه الله تعالى الجبائي لو خص به

لزم تقديم الاضعف بما تقدم في خبر الواحد من ان الخبر يجتهد فيه في امرين الخ واجيب بما تقدم

وبان ذلك عند ابطال احدهما وهذا اعمال لهما وبالزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لتمام

واستدل المتاخرون في حديث معاذ وتصويبه واجيب بانه اخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع

اقول احتج الجبائي على المنع من تخصيص العموم بالقياس مطلقا بان قال لو خص العموم

بالقياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى لما تقدم في خبر الواحد المخالف للقياس من ان

الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالته على الحكم والقياس يجتهد فيه في ستة

امور ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالوصف الفلاني وكون ذلك الوصف صالحا للتعليل ووجود

ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل وان كان الاصل خبرا اجتهد فيه في الامرين

فيكون احتمال الخطا في القياس اغلب من احتماله في الخبر فيكون القياس اضعف من العموم فلا يجوز

تخصيصه به واجيب عنه من ثلثة اوجه الاول ما تقدم من ان الخبر يحتمل الصدق والكذب

والكفر والفسق والخطا والتجوز والنسخ ومثل الاحتمالات اقوى من الاحتمالات المذكورة في القياس

فيكون القياس اقوى منه لضعف احتمالاته فيجوز تخصيص العموم به وهذا معنى قوله واجيب بما

تقدم الثاني ان تقديم الاضعف على الاقوى انما يكون ممتنعا عند ابطال احدهما بالكلية وتخصيص

العموم بالقياس ليس ابطالا لاحدهما بالكلية بل هو اعمال لهما وقد تقدم ان الجمع بين الدليلين

بقدر الامكان واجب وهذا معنى قوله وبان ذلك عند ابطال احدهما الثالث انه لو لم يجز

تخصيص العموم بالقياس بتقدير كونه اضعف منه لم يجز منه المنع من تخصيص الكتاب بالسنة

فانها اضعف منه والمنع من تخصيص العموم بهما اي الكتاب والسنة فان المفهوم اضعف منهما

بعد تقليل ان ذلك غير ممتنع فلا يمتنع تخصيص العموم بالقياس وان كان اضعف منه قيل

واستدل المتاخرون من حديث معاذ رضي واستدل الجبائي ايضا على امتناع تخصيص العموم بالقياس مطلقا

بتاخير القياس في حديث معاذ

عن الكتاب والسنة حين قال له عليه السلام لما بعثه الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد

قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما

يرضي رسول الله وذلك يدل على انه لا يجوز الاجتهاد في حكم من الاحكام الا بعد فقد النص على ذلك

الحكم في الكتاب والسنة وذلك يقتضي منع تخصيص عموم النص بالقياس واجيب عن ذلك

بانه لا يلزم من تاخير القياس عن الكتاب والسنة امتناع تخصيصهما به لان التاخير لو كان مانعا

لامتنع تخصيص عموم القران بالسنة فانه اخرها عنه وحينئذ يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة

مع كونها مؤخرة عنه علمنا ان التاخير لا يكون مانعا للتخصيص قال رحمه الله تعالى

واستدل بان دليل القياس الاجماع ولا اجماع عند مخالفة العموم واجيب بان المؤثرة ومحل

التخصيص يرجعان الى النص لقوله حكمي على الواحد وما سواهما ان ترجح الخاص وجب اعتباره

لانه المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني ومنه ونحوها قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بحكم

بالعمل بالراجح من الامارات الظنية عند قوم لان الدليل الخاص بها ظني اقول واستدل الجبائي

ايضا على المنع من تخصيص العموم بالقياس مطلقا بان قال دليل العمل بالقياس انما هو الاجماع

والاجماع عند مخالفة عموم النص فلا يصلح ان يكون القياس مخصصا للعموم واجيب عن ذلك بان

القياس الذي يدعي جواز تخصيص العموم به انما هو الذي تكون علته مؤثرة اي ثابتة بنص او اجماع او

يكون اصله مخصصا بنص او اجماع كما تقدم في المختار والعلة المؤثرة ومحل التخصيص الذي هو

الاصل يرجعان الى النص لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما سوى هاتين

الصورتين فان ترجح خاص القياس على العموم بحسب ما يظهر للمجتهد من القراين والترجيحات الموجبة

لغلبة الظن وجب اعتباره وتخصيص العموم لان ذلك هو المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني من

انه اذا ثبت الاجماع بخبر الواحد افاد غلبة الظن فيجب العمل به اذ العمل بالظني واجب وان

ترجح العموم على القياس بالقراين فهو المعتبر ويمتنع تخصيصه بالقياس وان تساويا

في القراين وجب الوقف في قوله وهذه ونحوها قطعية اي هذه المسالة ونحوها من المسايل

قطعية عند القاضي ابي بكر لما ثبت من القطع بوجوب العمل بالراجح من الامارات وظنية عند

صاحب الاحكام وغيره لان الدليل الخاص بها نفيا واثباتا ظني غير قطعي

الفصل السادس في المطلق والمقيد قال رحمه الله تعالى المطلق ما دل على شايع في جنسه

فتخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما اخرج من

بشايع بوجه كرقبة مؤمنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف
جاء رقبة وبزيد ن اقول المطلق ما دل على مدلول شايع في جنسه فقوله ما دل
كالجنس للمطلق وغيره وفيه احتراز عن المهمل د وقوله على مدلول يشمل الوجود والعدم
وقوله شايع في جنسه ليخرج المعارف كزيد وعمرو وهذا الرجل وليخرج ما مدلوله
مستغرق نحو كل رجل والنكرة المنفية كلا رجل في الدار وما جاءني من احد د قوله
والمقيد بخلافه اي حد المقيد خلاف حد المطلق وهو ما دل على مدلول معين غير شايع
في جنسه لا يقال هذا الحد غير مانع لدخول المهملات فيه لانا نقول ليس المراد بقوله
والمقيد بخلافه مخالفة المطلق في الدلالة بل المراد مخالفته له في الشياع د قوله
ويطلق المقيد اي ويطلق المقيد باعتبار ثان الاول انه يطلق على ما اخرج من شياع
بوجه ما كرقبة مؤمنة وكفارة مجزية ود مهمي مكي ود ينار رمضي د وهذا
النوع من المقيد وان كان مطلقا في كل رقبة مؤمنة وفي كل كفارة مجزية غير انه مقيد
بالنسبة الى مطلق الرقاب والمطلق الكفارات فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه
الثاني ان المقيد يطلق على ما كان مدلوله معينا كزيد وعمرو د قوله وما ذكر في
التخصيص من متفق ومختلف اي اذا عرف معنى المطلق والمقيد فكل ما دل في مخصصات
العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو جار في تقييد المطلق
فعليك باعتباره ونقله الى هنا د قوله ويزيد بمسالة اي ويزيد تقييد المطلق على
مخصص العموم مسالة اخرى وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما ان
يختلف حكمهما او لا يختلف فان اختلف حكمهما مثل اكس واطعم البر فلا يحمل احدهما على
الاخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة واضح فان لم
يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا
وقيل نسخ ان تاخر المقيد لنا انه جمع بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وايضا يخرج بتقييد
وليس بنسخ لانه لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص وايضا لكان تاخر المطلق نسخا د
اقول قوله اكس مطلق في كل ما يصلح للكسوة وقوله اطعم البر مقيد باطعام البر
دون غيره من انواع ما يطعم وحكمهما مختلف فان حكم المطلق الامر بالكسوة وحكم المقيد
الامر بالطعام فهذا القسم لا يحمل فيه المطلق على المقيد بوجه من الوجوه

قال سعد الله تعالى ...

لعدم المنافاة في الجمع بينهما ويستثنى من هذا القسم صورة واحدة فان المطلق فيها يحمل على المقيد
بالاجماع وهي ما لو قال الشارع للمكلف ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم قال له لا تملك رقبة كافرة
فقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مطلق في كل فرد من افراد الرقاب مؤمنا وكافرا د وقوله
لا تملك رقبة كافرة مقيد بوصف الكفر وحكمهما مختلف فان حكم المطلق الامر بالعتق وحكم
المقيد النهي عن ملك الكافرة من الرقاب فلا خلاف بين الكل في ان المطلق يحمل على المقيد في هذه
الصورة بحيث انه لا يجوز ان يعتق في كفارة الظهار الا الرقبة المؤمنة وقد غلط الذي لم يستثن
هذه الصورة من هذا القسم كصاحب المحصول وغيره ومع هذا قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة
مع ان لا تملك رقبة كافرة واضح د اي واضح في المطلق يحمل على المقيد في هذه الصورة لتحقق المنافاة
في الجمع بينهما لاستحالة الامر بعتق الرقبة الكافرة مع النهي عن ملكها لان العتق يستدعي تقدم
الملك قطعا وان لم يختلف حكمهما فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد موجبهما فاما ان يكونا ثبوتيين
او نفيين فان كانا مثبتين كما لو قال في الظهار اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف
في حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة لا العكس وهو ان المطلق اذا حمل على المقيد فهل يكون بيانا له
او نسخا فالمختار انه بيان لا نسخ سواء تقدم او تاخر وقيل ان تاخر المقيد عن المطلق فهو
نسخ والا فبيان على المختار اما انه يكون بيانا اذا تاخر فلو جهين الاول ان حمل المطلق على
المقيد جمع بينهما لان المطلق جزء المقيد ومن اتى بالكل فقد اتى بالجزء لا محالة فالعمل بالمقيد
يكون عملا بالمطلق بخلاف العكس فان من اتى بالجزء لا يكون اتيا بالكل فالعمل بالمطلق يكون تركا
للمقيد وقد علم ان الجمع بين الدليلين بقدر الامكان واجب وهذا معنى قوله لنا انه
جمع بينهما د الثاني ان حمل المطلق على المقيد اذا اتى المكلف بالمقيد يخرج به عن العهدة بيقين
لان الاتي بالمقيد ات بالمطلق بخلاف العكس فلو انه اتى بالمطلق لم يكن اتيا بالمقيد فلا يخرج
عن العهدة د وهذا معنى قوله وايضا يخرج بيقين د واما انه ليس بنسخ لوجهين الاول
ان تاخير المقيد عن المطلق لو كان نسخا للزم ان يكون تاخير المخصص عن المخصص نسخا اذ لا
فرق بين التخصيص والتقييد لان حقيقة كل واحد منهما قصر اللفظ على بعض ما صدق عليه
لكن تاخير التخصيص ليس نسخا بالاتفاق فكذلك تاخير المقيد وهذا معنى قوله لو كان التقييد
نسخا لكان التخصيص نسخا د الثاني لو كان تاخر المقيد نسخا لكان تاخر المطلق عن المقيد
نسخا واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان المقيد كما يكون رافعا لحكم

المطلق اذا تأخر فكذلك المطلق يكون رافعا لحكم المقيد اذا تأخر عنه فيتأخر كل واحد منهما يكون
رافعا لحكم الآخر واما بيان بطلان اللازم فبالاجماع وهذا معنى قوله وايضا لو كان
تأخر المقيد نسخا لكان تأخر المطلق نسخا قال رحمه الله تعالى قالوا لو كان تقييدا
لوجب دلالة رقبة مؤمنة مجازا واجيب بانه لازم لهم اذا تقدم المقيد وفي التقييد بالسلامة
والتحقيق ان المعنى رقبة من الرقاب فيرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا فان كان اثباتين
عمل بهما مثل ان اعتق مكاتبا كافرا فان اختلف موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعي حمل المطلق
على المقيد قيل بجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص وشذ عنه
بغير جامع وابو حنيفة لا حمل اقول احتج القايلون بان تأخر المقيد يكون نسخا للمطلق
بان قالوا لو كان تأخر المقيد عن المطلق بيانا لا ناسخا لوجب ان يكون دلالة المطلق الذي هو قوله
رقبة على المقيد الذي هو قوله رقبة مؤمنة مجازا لان لفظ الرقبة غير موضوع بازاء هذا
المقيد لانه ليس بمجاز لان دلالة رقبة على رقبة مؤمنة ورقبة كافرة حقيقة بالاتفاق واجيب
عنه بان ذلك لازم لهم في موضعين احدهما فيما اذا تقدم المقيد على المطلق فانه يكون بيانا
لا ناسخا فما هو جوابكم فهو جوابنا بعينه وهذا معنى قوله واجيب بانه لازم لهم اذا
تقدم المقيد وثانيهما التقييد الرقبة بالسلامة عن العيوب فكل ما هو جوابهم ايضا عن
هذا الالزام فهو بعينه جوابنا عما ذكروه قال المصنف والتحقيق ان لفظ الرقبة شامل
بطريق الحقيقة وكل رقبة مؤمنة كانت او كافرة سليمة كانت او معيبة فاذا خص الشارع
بعض افراد الرقاب بالحكم كان ذلك تخصيصا لذلك الفرد دون ما سواه من الافراد الداخلة
تحت اللفظ فاذا قال اعتقوا رقبة فمعناه اعتقوا رقبة من افراد الرقاب الداخلة
تحت هذا اللفظ واذا قال اعتقوا رقبة مؤمنة فقد خص الرقبة المامور بعتقها عن ساير
افراد الرقاب بالمؤمنة فقد رجع التقييد الى نوع من انواع التخصيص يسمى تقييدا وهذا
التحقيق واضح لان المطلق اذا كان نوعا من انواع العام على ما صرح به صاحب المحصول
وغيره من حيث ان معنى العموم الذي هو الشمول متحقق في المطلق لان المطلق شامل
لجميع افراد الماهية وانما الفرق بينه وبين غيره من انواع العموم ان شمول المطلق بدلي
وشمول غيره من انواع العموم استغراقي واذا كان المطلق نوعا من انواع العام وجب
ان يكون المقيد نوعا من انواع الخاص فيكون التقييد نوعا من انواع التخصيص وانما سمي
تقييدا ليفرق بينه وبين غيره من انواع التخصيص وهذا التحقيق

لمشركين
الذي ذكره المصنف يندفع كثير من الشكوك الواردة على العموم كقول من قال ان قوله تعالى اقتلوا ا
عام في الاشخاص مطلق في الاحوال فيلزم من عمومه قتل مشرك في حال من الاحوال على عموم
في الاشخاص فلا يتحقق العموم وهذا آخر الكلام على ما اذا كان المطلق والمقيد قد اتحد موجبهما
وهما مثبتين وهذا معنى قوله فيرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا واما ان اتحد موجبهما
وهما نفيين فلا خلاف في وجوب العمل بهما اذ لا يتعذر الجمع بينهما كما لو قال الشارع
في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فان امتناع عتق المكاتب مطلقا لا ينافي
امتناع عتق المكاتب الكافر من حيث ان المكاتب الكافر بعض المكاتب المطلق ولا منافاة بين
النهي عن البعض والنهي عن الكل وهذا معنى قوله عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا
كافرا واما ان اختلف موجبهما كما في كفارة الظهار والقتل فان الرقبة في كفارة الظهار مطلقة
وهي قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وفي كفارة قتل
الخطاء مقيدة بالايمان وهي قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فقد اختلفوا
في مثل هذه الصورة هل يحمل المطلق فيها على المقيد ام لا فنقل عن الشافعي حمل المطلق على
المقيد فيها واختلف اصحابه في تاويل الحمل فمنهم من قال انما حمل المطلق على المقيد لعلة
جامعة بينهما وهو المختار فيصير كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص كما تقدم من تفصيله
من ان العلة الجامعة ان كانت ثابتة بنص او اجماع وجب العمل بالمقيد وان كانت مستنبطة
فالمعتبر الترجيح بالقراين في الوقايع وهذا معنى قوله فقيل بجامع وهو المختار ومن
اصحابه من قال انما حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة من غير جامع بينهما وهذا معنى قوله
وشذ عنه بغير جامع واحتجوا على انه لا يفتقر في حمل المطلق على المقيد الى الجامع بان قال
كلام الله تعالى واحد في ذاته لا تعدد فيه فاذا نص على اشتراط الايمان في كفارة القتل فقد
نص على اشتراطه في كفارة الظهار ولهذا حمل قوله تعالى والذاكرات على قوله في اول الآية
والذاكرين الله كثيرا من غير افتقار الى دليل وهذا باطل لان المراد من كلام الله تعالى
اما المعنى القايم بالنفس او الالفاظ الدالة عليه فان كان المراد منه المعنى القايم بالنفس فهو
وان كان واحدا في ذاته ولا تعدد فيه غير ان تعلقه يختلف باختلاف المتعلقات ولا يلزم
من تعلقه باحد المختلفين بالاطلاق او التقييد او العموم او الخصوص تعلقه بالآخر كذلك والا
كان امرا ونهيا ببعض المختلفات امرا ونهيا في المختلفات وهو نقض محال وان
كان المراد به الالفاظ الدالة عليه فلا شك في تعددها واما قوله فلا

نسلم أن والذاكرات محمول على الذاكرين من غير دليل بل إنما حمل عليه لدليل وهو كونه معطوفا
عليه وهو غير مستقل بنفسه . وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يحمل المطلق على المقيد في هذه
الصورة إلا أن يدل دليل من كتاب أو سنة أو قياس والدليل من الكتاب والسنة والقياس يصح
أن يحمل به أحدهما على الآخر لأنه يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الخروج عن العهدة بأي
شيء كان مما هو داخل تحت اللفظ المطلق فيكون نسخا ونسخ النص بالقياس غير جائز . قلنا لا نسلم
أنه يلزم من القياس نسخ النص المطلق بل الذي يلزم منه تقييده ببعض مسمياته فيكون من باب
تخصيص العموم بالقياس وهو غير جائز عندهم . الفصل السابع في المجمل وهو يحتوي
على مقدمة ومسائل أما المقدمة ففي تعريفه قال رحمه الله تعالى المجمل المجموع وفي الاصطلاح
ما لم تتضح دلالته وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق ولا يطرد للمهمل والمستحيل و
ينعكس لجواز فهم أحد المحامل والفعل كقيامه من الركعة لاحتمال الجواز والسهو أبو الحسين ما لا يمكن
معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز المراد بين أو لم يبين . أقول للمجمل معنيان لغوي
واصطلاحي أما معناه اللغوي فقيل هو مأخوذ من الجمل بمعنى الجمع فالمجمل هو المجموع ومنه
قولهم أجملت الحساب إذا جمعته ورفعت تفاصيله . وقيل مأخوذ من الجمل بمعنى التحصيل
فالمجمل المحصل ومنه قولهم أجملت الشيء إذا حصلته . وقيل هو مأخوذ من الجمل بمعنى الخلط
فالمجمل المخلوط ومنه قولهم أجملت الطعام إذا خلطت بعضه ببعض . وأما معناه في اصطلاح
المتشرعة فقال المصنف ما لم تتضح دلالته وإنما لم يقيده باللفظ ليعم الإجمال الواقع في
الألفاظ والأفعال وفيه نظر لأن الاتضاح ليس بأمر مضبوط ويجب أن تصان الحدود عن مثل ذلك
قوله وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء . أي قال بعض أصحابنا المجمل هو اللفظ الذي
لا يفهم منه عند الإطلاق شيء وهذا الحد فاسد لأنه ليس بمطرد ولا منعكس . أما أنه ليس بمطرد
فلأنه يدخل فيه اللفظ المهمل لأنه لا يفهم منه عند الإطلاق شيء وليس بمجمل لأن الإجمال والبيان من
صفات الألفاظ الدالة ولا دلالة للمهمل ويدخل فيه قولنا مستحيل فإنه لا يفهم منه عند
الإطلاق شيء لأن مدلوله ليس بشيء بالاتفاق وليس بمجمل . وأما أنه ليس بمنعكس فلأنه يخرج منه
المجمل المتردد بين محامل فإنه قد يفهم منه شيء وهو انحصار المراد منه في بعضها ويخرج منه
الفعل المجمل فإن الإجمال كما يكون في دلالات الألفاظ يكون في دلالات الأفعال كما لو قام النبي
عليه السلام في الركعة الثانية ولم يجلس جلسة التشهد الوسط فإنه متردد بين العمد الذي يدل على
جواز ترك الجلسة الوسطى وبين السهو الذي لا يدل على جواز تركها

٨٤

وبهذا أيضا يبطل الحد الذي ذكره الغزالي حيث قال المجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي
يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال . قوله أبو الحسين أي وقال أبو الحسين البصري
المجمل ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد عليه المهمل فإنه لا يمكن معرفة المراد منه وليس
بمجمل قال المصنف ويرد عليه المشترك المبين قبل بيانه فإنه مجمل وقد أمكن معرفة المراد منه
بعد البيان . ويرد عليه اللفظ الذي له حقيقة في شيء ومجاز في شيء آخر إذا أريد به جهة مجازه
وسواء بين أو لم يبين . وعرفه بعض أصحابنا بأن قال المجمل ما تردد بين محتملين فصاعدا وأورد عليه
أنه يلزم أن لا يكون مجملا إلا المشترك أو ما له مجازات متساوية وهو غير وارد فإن التعريف
المذكور متناول لما هو أعم من هذين . وقال صاحب الأحكام المجمل ما له دلالة على
أحد الأمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه وفيه نظر لأنه استعمل لفظ الأمر في التعريف
وهو إما مشترك أو مجاز في هذا الموضع ويجب أن تصان الحدود عن مثل ذلك وقال صاحب المحصول
المجمل في عرف الفقهاء ما أفاد شيئا من جملة أشياء وهو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه
وهذا الحد قد ذكره أبو الحسين البصري في المعتمد ويرد عليه أن فيه إشعارا بأن الإجمال لا يكون إلا
في الألفاظ حيث قال واللفظ لا يعينه فلا يكون الحد جامعا لخروج الإجمال الواقع في دلالات
الأفعال كما تقدم . نعم يصح التقييد باللفظ لو أريد تحديد المجمل اللفظي خاصة . قال
رحمه الله تعالى وقد يكون في مفرد بالأصالة وبالإعلال كالمختار وفي مركب مثل أو يعفو وفي
مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب ماهر وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة . أقول
لما عرف المجمل لغة واصطلاحا شرع يعرفك في المواضع التي يكون فيها الإجمال ويعرفك سبب
وقوع الإجمال وذلك الإجمال فيما . والإجمال قد يكون في اللفظ المفرد بسبب الاشتراك والاشتراك
إما بسبب الأصالة كالقرء للحيض والطهر والعين للذهب والفوارة والباصرة . فسبب الاشتراك
في مثل هذا أصالة الوضع فإن الواضع كما وضع لفظ القرء للطهر وضعه للحيض . وأما بسبب الإعلال
دون الأصالة كالمختار للفاعل والمفعول فإن أصله إذا كان للفاعل مختير بكسر الياء وإذا
كان للمفعول مختير بفتحها فقلبت الياء في الموضعين ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصار
مختارا فإذا أطلق اللفظ به وقيل مثلا جاء المختار فلا يعلم هل المراد به الفاعل أو المفعول فالإجمال
هو بسبب الاشتراك . وقد يكون الإجمال في المركب كقوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح
فإنه متردد بين الزوج والولي وقد يكون الإجمال في مرجع الضمير فهو متردد بين العود
كقولك كل ما علمه الفقيه فهو كما علمه لأن الضمير في هو متردد
إلى الفقيه وبين العود إلى المعلوم والمعنى مختلف حتى أنه إذا قيل بعوده

الى الفقيه كان معناه ان الفقيه مثل معلومه واذا قيل يعود به الى معلوم الفقيه كان معناه ان
معلوم الفقيه على الوجه الذي علمه وقد يكون الاجمال في مرجع الصفة كما لو كان زيد طبيبا وهو
غير ماهر في الطب وهو ماهر في غيره فاذا قيل زيد طبيب ماهر فقوله ماهر متردد
بين ان يكون راجعا الى الطب فيكون كاذبا وبين ان يكون راجعا الى غيره فيكون صادقا وقد يكون
الاجمال في تعدد المجازات فقد منع استعمال اللفظ في حقيقته اما بسبب تخصيص
العموم بصور مجهولة كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال بعد ذلك مراد بي من لفظي بعضهم فان
قوله اقتلوا المشركين بعد ذلك يكون مجملا غير معلوم واما بسبب صفة مجهولة كقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل بما
هو الاحصان موجب للاجمال فيما احل واما بسبب استثناء مجهول كقوله تعالى احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم فانه متى كان المستثنى مجملا فالمستثنى منه كذلك وقد يكون الاجمال
بسبب اخراج اللفظ في عرف الشارع عما وضع له في اللغة عند القائلين بذلك قبل بيانه كقوله
تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة ولله على الناس حج البيت فانه يكون مجملا لعدم اشعار اللفظ
بما هو المراد منه لتعينه من الافعال المخصوصة الا انه مجمل بالنسبة الى الوجوب هذا كله بيان الاجمال
في الاقوال وقد يكون الاجمال في الافعال كما تقدم واما المسائل فتسع المسالة الاولى قال
رحمه الله تعالى لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وامهاتكم خلافا للبصري والكرخي لنا القطع
بالاستقراء ان العرف المقصود منه قالوا اما وجب للضرورة تقييد بقدرها فلا يضمر الجميع والبعض
غير متضح بما تقدم اقول اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان هل
يوجب الاجمال في المضاف اليه ام لا وذلك كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم
امهاتكم فذهب اصحابنا وجماعة من المعتزلة كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وابي الحسين
البصري الى ان ذلك لا يقتضي الاجمال وذهب ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي الى ان
ذلك مجمل والصحيح هو الاول والدليل عليه القطع بان من استقرا عرف اللغة ومارس الفاظ
العرب لم يتبادر الى فهمه عند قول القائل حرمت عليك الطعام والشراب والنساء سوى الفعل
المقصود من هذه الاعيان وهو تحريم الاكل من الطعام وتحريم الشرب من الشراب وتحريم الوطء من
النساء والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة في المتبادر اليه دون غيره اما بالوضع
الاصلي او بعرف الاستعمال وكل واحد منهما دليل الظهور ومع الظهور فلا اجمال قوله
قالوا انما وجب للضرورة تقييد بقدرها اي احتج البصري والكرخي ومن وافقهما بان قالوا

التحليل والتحريم انما يتعلق بالافعال المقدورة والاعيان التي اضيف التحريم اليها في قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم غير مقدورة لنا فلا تكون هي متعلق التحريم فلا
بد من اضمار فعل من الافعال المقدورة لنا تكون هو متعلق التحريم حذرا من اهمال الخطاب
بالكلية وكل ما يضمر للضرورة يجب ان يتقدر بقدر ما تندفع به تلك الضرورة تقليلا للاضمار المخالف
للاصل فعلى هذا لا يصح اضمار جميع ما يمكن تعلقه بالعين المحرمة من الافعال ولتعين البعض اولى من
البعض لانه غير متضح لعدم الدلالة على تعيينه فيتحقق الاجمال قلنا بل البعض متضح بما تقدم
من ان المتبادر الى الفهم من تحريم النساء انما هو من باب الوطء ومن تحريم الطعام انما هو
الاكل سلمنا ان البعض غير متضح ولكن اضمار البعض ليس اولى من البعض لكن النزاع محذور اضمار
الجميع اشهر من النزاع محذور الاجمال لثلاثة اوجه الاول ان استعمال الاضمار في اللغة اكثر من
استعمال الالفاظ المجملة فلولا ان محذور الاضمار اقل لما كان استعماله اكثر الثاني ان الاجماع
منعقد على وقوع الاضمار في اللغة والقران واختلف في وجود الاجمال فيهما وذلك يدل على
ان محذور الاضمار اقل الثالث انه عليه السلام قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم
فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها وذلك يدل على اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم والا
لما حقهم اللعن ببيعها المسالة الثانية قال رحمه الله تعالى لا اجمال في نحو وامسحوا
برءوسكم لنا ان لم يثبت عرف في مثله في بعض كمالك والقاضي وابن جني فلا اجمال وان ثبت
كالشافعي وعبد الجبار وابي الحسين فلا اجمال قالوا العرف في نحو مسحت بالمنديل البعض قلنا
لانه الة بخلاف مسحت بوجهي واما الباء للتبعيض فضعيف اقول ذهب بعض
الحنفية الى قوله تعالى وامسحوا برءوسكم مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ويحتمل مسح بعضه وليس
احد الاحتمالين اولى من الاخر فيلزم الاجمال قالوا وما روي عنه عليه السلام من انه مسح
بناصيته بيان لمجمل الاية واتفق الجمهور على انه لا اجمال في مثل ذلك ثم اختلفت طرقهم في نفي الاجمال
كما سنذكره والمختار ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه انه اما ان لا يثبت عرف في استعمال
اسم الراس في بعضه او يثبت في ذلك عرف فان لم يثبت في ذلك عرف كما ذهب اليه مالك
والقاضي ابو بكر وابن جني من ان اسم الراس لا يطلق الا على كله ولا يصح اطلاقه على بعضه فلا
اجمال لان الباء عند هؤلاء للالصاق والراس اسم لجميع العضو ولا فرق عندهم بين قول القائل
مسحت بالراس وبين قوله مسحت الراس والواجب عندهم بمقتضى اللغة مسح جميع الراس
ولا يجوز الاقتصار على بعضه وان ثبت في ذلك عرف كما ذهب اليه الشافعي والقاضي

عبد الجبار وابو الحسين البصري من ان اسم الراس يطلق على بعضه كما يطلق على كله فيقال مسحت
يدي براس اليتيم وكان الممسوح جميع الراس ومسحت يدي بالمنديل وكان الممسوح كل اليد
فقد صح في عرف اللغة عند هولاء اطلاق اسم الراس على البعض وعلى الكل والاصل عدم الاشتراك
والمجاز فوجب جعله حقيقة للقدر المشترك بين البعض والكل وهو مطلق المسح وحينئذ يكفي
في الخروج عن العهدة مسح اقل جزء من الراس فلا اجمال ايضا ٥ قوله قالوا العرف في نحو
مسحت بالمنديل البعض ٥ اي احتج بعض اصحاب الشافعي على نفي الاجمال بان قالوا العرف في
نحو مسحت يدي بالمنديل انما هو مسح بعض اليد لا كلها قلنا هذا الاستدلال ليس بشي لانه
خارج عن محل النزاع لان المنديل الة للمسح والباء الداخلة عليه للاستعانة به والعرف في الالة ما
ذكرته بخلاف محل النزاع الذي هو مسحت براسي وبوجهي فانه الممسوح لا الالة والباء الداخلة   خ الالة
عليه ليست للاستعانة بل هي للالصاق ٥ قوله واما الباء للتبعيض فاضعف اي احتج بعض
الشافعية ايضا على نفي الاجمال بان قال الباء في وضع اللغة تكون للتبعيض واذا كانت في
وضع اللغة للتبعيض فلا اجمال ٥ قلنا هذا الاستدلال اضعف من الذي قبله لكونه تحكما على ما
قررناه في مبادي اللغة ٥ المسالة الثالثة قال رحمه الله تعالى لا اجمال في نحو رفع عن امتي
الخطا والنسيان خلافا لابي الحسين البصري لنا العرف في مثله قبل الشرع المواخذة والعقاب
ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب او تخصيصا للعموم فلا اجمال ٥ قالوا لا بد من اضمار
لمتعلق الرفع واجيب بما تقدم في الميتة ٥ اقول ذهب الجمهور الى انه لا اجمال في نحو
قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وذهب ابو الحسين البصري وابو عبد الله البصري
الى ان مثل ذلك مجمل والحق هو الاول والدليل عليه انه قد عرف استعمال اللغة في مثل ذلك قبل ورود
الشرع وتعارفهم نفي المواخذة والعقاب فان من اطلع على عرف اللغة اذا سمع قول السيد لعبده
رفعت عنك الخطا والنسيان لم يتبادر الى فهمه الا رفع المواخذة والعقاب عنه والاصل
في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة في المتبادر دون غيره اما بالوضع الاصلي او بعرف
الاستعمال وذلك ما لا اجمال فيه والا تردد ٥ قوله لم يسقط الضمان هو جواب عن
سوال مقدر كان قايلا يقول لو كان عرف الاستعمال كما ذكرتم لسقط عن الامة الضمان
لكونه من جملة العقوبات ٥ قلنا الجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان ضمان المتلفات
عقوبة وانما هو جبر للمال المتلف على صاحبه ولهذا وجب في مال الصبي والمجنون اذا اتلفا
مالا للغير مع ان كل واحد منهما ليس من اهل العقوبة وكذلك ايضا يجب على

المضطر في المخمصة اكل مال غيره مع ان الاكل واجب عليه حفظا لنفسه والواجب لا عقوبة
فيه فظهر ان وجوب الضمان ليس لكونه عقوبة ٥ الثاني سلمنا ان الضمان عقاب لكنه
مخصص باخراجه من عموم الخبر الدال على نفي كل مواخذة وعقاب عن الامة لاجل جبر المتلف
على صاحبه كما ذكرناه وما شك ان التخصيص اسهل من الاجمال ٥ قوله قالوا واجيب بما تقدم
في الميتة ٥ اي احتج الخصم بان قال قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا يقتضي بوضع اللغة رفع
ذات الخطا والنسيان عن الامة وهو محال لكثرة صدوره منهم فيجب اضمار شي صيانة لوقوع
الخلف في كلام الشارع ٥ واذا وجب اضمار شي يتعلق به الرفع فاما ان نضمر جميع احكام
الخطا والنسيان او بعضها لا سبيل الى اضمار الجميع لان ما يوجب للضرورة يتقيد بقدر   ضار
ما يندفع به تلك الضرورة والبعض كاف في ذلك فلا نضمر جميع احكام الخطا تقليلا للا
المخالف فتعين اضمار البعض ثم ذلك البعض الذي نضمر غير متعين ولا دليل عليه وليس اضمار
البعض اولى من البعض فلزم الاجمال واجيب بان اضمار البعض الذي دل عليه العرف اولى من
اضمار البعض الذي لا دلالة للعرف عليه بما تقدم في هذه المسالة وفي مسالة حرمت عليكم الميتة
المسالة الرابعة قال رحمه الله تعالى لا اجمال في نحو قوله لا صلاة الا بطهور خلافا للقاضي
لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف في مثله نفي الفايدة مثل لا علم الا ما
نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاوهما فالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقة   المجاز خ
المتعذرة فان قيل اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله ٥ قالوا العرف   ٥١
شرع مختلف في الكمال والصحة قلنا مختلف للاختلاف ولو سلم فلا استواء لترجحه بما ذكرنا
اقول اختلفوا في نحو قوله عليه السلم لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا
نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل
فذهب الجمهور الى انه لا اجمال في جميع ذلك ٥ وذهب القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري الى
ان جميع ذلك مجمل ٥ قالوا لانه اما ان نضمر جميع الاحكام او بعضها لا جايز ان نضمر جميعها
لما ذكر في المسالة التي قبل هذه واذا امتنع اضمار الجميع تعين اضمار البعض وذلك البعض
الذي هو غير معين اذ ليس اضمار البعض اولى من البعض فيلزم الاجمال ٥ ومنهم من فصل
وقال ان دخل النفي على مسمى شرعي فلا اجمال لان الشارع اخبر عن انتفا ذلك المسمى عند انتفا
المخصوص وان دخل على مسمى لغوي ثبت الاجمال ٥ والمختار ما ذهب اليه الجمهور من نفي
الاجمال في جميع ذلك مطلقا ٥ والدليل عليه ان الشارع اما ان يثبت له

عرف شرعي في هذه الأسماء أو لا يثبت له فيها عرف شرعي وهو أن كل واحد من الشارع
الصلاة والصوم والنكاح لا يطلق في عرفه إلا على الصحيح منها دون الفاسد وجب تنزيل كلام
الشارع فيكون لفظه منزلا على نفي الحقيقة الشرعية ونفي الحقيقة الشرعية ممكن والأصل
حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه وإذا حمل كلام الشارع على عرفه كان النفي محمولا
على نفي الصحة فلا إجمال فيه وإن كان مسمى هذه الألفاظ في الوضع اللغوي غير منتف وإن
لم يثبت له في ذلك عرف شرعي وجب صرف النفي إلى العرف اللغوي قبل ورود الشرع
نفي كل فعل كان متحقق الوجود إنما هو نفي الفائدة والجدوى وذلك مثل قولهم لا علم إلا ما
نفع ولا كلام إلا ما أفاد ولا حكم إلا لله وطاعة إلا له ولا بلد إلا بسلطان إلى غير ذلك وإذا
كان اللفظ محمولا على نفي الفائدة والجدوى فلا إجمال فيه لأنه متعين ولو قدر انتفاء العرف
الشرعي واللغوي في ذلك وأنه لا بد من الإضمار فالإجماع منعقد على أن الذي يمكن إضماره ههنا
إما الصحة أو الكمال أو الفضيلة أو إضمار الصحة أولى فيجب حمل النفي على نفي الصحة وإنما
قلنا إن إضمار نفي الصحة أولى لأن الفعل بنفي الصحة يصير وجوده كالعدم كان نفي الصحة أقرب
إلى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الفعل فإن قيل يلزم مما ذكرتم هو إثبات اللغة بالترجيح
وهو غير جائز قلنا ليس كذلك إثبات اللغة بالترجيح بل هو إثبات المجاز بالعرف وإثبات
المجاز بالعرف في مثل ذلك جائز وإنما قلنا إنه إثبات المجاز بالعرف لأن قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلاة إلا بكذا يدل على نفي أصل الفعل بالمطابقة وعلى نفي صفاته بالالتزام فنفي حقيقة
الفعل الذي دل عليه اللفظ بالمطابقة ملزوم ونفي الصحة الذي دل عليه بالالتزام لازم
وإطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز والعرف اللغوي جار بذلك وإنما قلنا إن إثبات المجاز بالعرف
في مثل ذلك جائز لأن المجازات إذا تعارضت وجب حمل اللفظ على ما هو أقرب إلى الحقيقة ولا
شك أن إضمار نفي الصحة أقرب إلى نفي الحقيقة من نفي الكمال والفضيلة لأن نفي الصحة يصير
وجود الفعل كعدمه لكونه غير معتبر بخلاف نفي الكمال والفضيلة فإن الفعل مع نفيهما
معتبر فلا يصير وجود الفعل كالعدم قوله قالوا العرف شرعا إلى آخره احتج الخصم بأن
قال العرف شرعا مختلف في الكمال والصحة ولهذا فإن النية في الصوم من كماله ويصح
الصوم بدونها وعند الشافعي لا يصح الصوم بدونها وكذا النية في الوضوء فإنها من كماله عند
أبي حنيفة ويصح الوضوء بدونها وإذا كان عرف الشارع مختلفا ثبت الإجمال

٨٧

قلنا إنما كان العرف مختلفا لاختلاف العلماء ولا نسلم أن اختلافهم يوجب الإجمال ولو سلم أن
اختلافهم يوجب الإجمال ولكن إنما يوجبه عند استواء الطرفين ولا استواء فيهما لترجيح
نفي الصحة على نفي الكمال والفضيلة بما ذكرنا من أن نفي الصحة أقرب إلى نفي حقيقة الفعل من نفي
الكمال والفضيلة المسألة الخامسة قال رحمه الله تعالى لا إجمال في نحو قوله والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما لأن اليد إلى المنكب حقيقة فيصح بعض اليد المأذونة والقطع إبانة
المتصل فلا إجمال أقول اختلفوا في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
فذهب الجمهور إلى أنه ليس بمجمل وهو المختار خلافا لجماعة من الأصوليين لنا أن لفظ اليد إذا
استعمل في تمام العضو إلى المنكب كان حقيقة فيه وإذا استعمل فيه إلى المرفقين أو الكوع كان
مجازا والدليل عليه من وجهين الأول أنه يصح إطلاق بعض اليد على ما دون المنكب لأن اليد
إذا استعمل من المرفق أو من الكوع قيل هذا بعض اليد وذلك يدل على أنه ليس حقيقة لأن
مسمى اليد حقيقة لا يصدق عليه أنه بعض اليد الثاني أنه يصح أن يقال ليس هذا كل اليد
فلو كان مسمى اليد حقيقة فيه لما صح نفيه ولفظ القطع حقيقة في إبانة الشيء عما كان متصلا
به فإذا أضيف القطع إلى اليد وكان مسمى اليد حقيقة في جملتها وجب حمله على مسمى اليد
وهو جملتها إلى المنكب فلا إجمال وإطلاق قطع اليد على إبانتها من الكوع أو من المرفق إنما
هو بطريق المجاز فإن قيل لو كان الأمر على ما ذكرتم لما وجب الاقتصار في قطع يد
السارق على قطعها من الكوع لما فيه من مخالفة الظاهر قلنا إنما قطعت يد السارق من
الكوع لبيان الإرادة جهة التجوز ودليله من وجهين الأول أن المجاز وإن لزم منه مخالفة
الظاهر لكنه أولى من الإجمال لأن وقوع المجاز في كلام الشارع أغلب من وقوع الإجمال
فيه وكان إدراج ما نحن فيه تحت الأغلب أولى الثاني أن القول بالإجمال يقتضي تعطيل
إعمال اللفظ في الحال إلى أن يرد البيان وليس كذلك المجاز فإنه إن لم يظهر دليل التجوز عمل
باللفظ في حقيقته وإن ظهر دليل التجوز عمل به في مجازه من غير تعطيل اللفظ في الحال ولا
في ثاني الحال قال رحمه الله تعالى واستدل لو كان مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب لزم
الإجمال وأجيب بأنه لو لم يكن لزم المجاز واستدل باحتمال الاشتراك والتواطؤ وحقيقة أحدهما
دون وقوع واحد من اثنين أقرب من واحد معين وأجيب إثبات اللغة بالترجيح وبأنه لا يكون
مجمل أبدا قالوا انطلق اليد على الثلاث والقطع على الإبانة وعلى الجرح فثبت الإجمال قلنا لا إجمال

واستدل ... لو ... المنكب

أقول استدل ايضا على نفي الاجمال بأن لفظ اليد كان مشتركا بين تمام العضو الى المنكب
والى المرفق والى الكوع لزم الاجمال وهو على خلاف الأصل واجيب عنه بان لفظ اليد قد
أطلق على هذه المعاني الثلثة مع اختلافها فلو لم يكن مشتركا بينها لزم المجاز وهو على خلاف
الاصل ايضا وللقايل ان يقول هذا الجواب ضعيف لما تقدم من ان المجاز خير من الاشتراك
الموجب للاجمال قوله واستدل على الاشتراك اي واستدل ايضا على نفي الاجمال بان لفظ
اليد قد اطلق على هذه المحامل فاما ان يكون حقيقة في الكل او حقيقة في البعض ومجازا
في البعض فان كان حقيقة في الكل فاما ان يكون مشتركا او متواطيا فان كان مشتركا لزم
الاجمال وان متواطيا او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر لم يلزم الاجمال فعلى احتمال
الاشتراك يلزم الاجمال وعلى احتمال التواطي او كونه حقيقة في البعض ومجازا في البعض
لا يلزم الاجمال ومعلوم ان وقوع احتمال واحد من احتمالين اغلب من وقوع احتمال
واحد معين واجيب عنه بمثل ما مر في الاول ان ذلك اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز
الثاني انه يلزم من ذلك ان لا يوجد مجمل ابدا الا نادرا اذ ما من لفظ يفرض كونه مجملا الا ويتركب فيه هذا
الدليل عليه لكن الاجمال واقع باتفاق الخصم قوله قالوا اطلق اليد على الثلاث اي احتج
القايلون بالاجمال بان قالوا اليد تطلق على المحامل الثلاث على تمام العضو الى المنكب وعليه
الى المرفق وعليه الى الكوع ولفظ القطع يطلق على ابانة العضو من العضو وعلى الجرح
الذي هو شق الجلد كما يقال بري قلمه فقطع يده فلفظ اليد مجمل ولفظ القطع مجمل وقد اضيف
احد المجملين الى الاخر والاضافة لا تزيل ذلك الاجمال فثبت ان الاية مجملة قلنا لا اجمال مع
ظهور كون اليد حقيقة في تمام العضو الى المنكب وكون القطع حقيقة في الابانة والجرح الذي
هو الشق للجلد اذا اطلق القطع عليه كان حقيقة لان الابانة قد حصلت في اجزاء الجلد عند رقة — شق الجلد
المسالة السادسة قال رحمه الله تعالى المختار ان اللفظ تارة للمعنى وللمعنيين اخرى — لمعنى تارة
من غير ظهور مجمل لنا انه معناه قالوا يظهر في المعنيين لتكثير الفايدة قلنا اثبات
للغة بالترجيح ولو سلم فمعارض بان الحقايق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر قالوا يحتمل الثلاثة
كالسارق اقول اذا ورد من الشارع لفظ يطلق لمعنى واحد تارة وللمعنيين اخرى
وتعذر الجمع بين المعنى الواحد والمعنيين ولم يظهر انه حقيقة في المعنيين ولا في المعنى
الاخر ولا مجاز في احدهما فالمختار انه مجمل وقال بعض الاصوليين

انه ليس بمجمل

ح ٨٨

انه ليس بمجمل وهو اختيار صاحب الاحكام لنا ان معنى الاجمال موجود فيه لانه لما
تردد بين احتمالين من غير ظهور دلالته على احد المعنيين وهو معنى الاجمال الا ذلك قوله
قالوا يظهر في المعنيين اي احتج القايلون بنفي الاجمال بوجهين الاول قالوا حمل اللفظ على
المعنيين اظهر من حمله على المعنى الواحد وعند الظهور ينتفي الاجمال بيان ظهوره في المعنيين — بدة
ان الكلام انما وضع للافادة ولا سيما كلام الشارع ولا شك ان ما يفيد معنيين اكثر في الفا
فيجب اعتقاد كون اللفظ مرادا فيه تكثير الفايدة قلنا هذا ممنوع لانه اثبات اللغة
بالترجيح وهو غير جائز ولو سلم جواز اثبات اللغة بالترجيح لكنه معارض بان الالفاظ
الموضوعة للحقايق المفيدة لمعنى واحد اكثر واغلب من الالفاظ المفيدة لمعنيين فكان
احمله على ما نحن فيه تحت الاكثر الاغلب اظهر الثاني قالوا هذا اللفظ يطلق على المعنيين تارة
وعلى المعنى الواحد اخرى فهو محتمل للمحامل الثلاث وهي احتمال الاشتراك واحتمال
التواطي واحتمال كونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر كما تقدم في اية السرقة فعلى احتمال
الاشتراك يلزم الاجمال وعلى احتمال التواطي واحتمال كونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر
لا يلزم الاجمال ومعلوم ان وقوع احتمال واحد من احتمالين اقرب من وقوع
احتمال واحد بعينه واجيب بما تقدم من ذلك اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز وبانه
يلزم من ذلك ان لا يوجد مجمل ابدا لامكان تركيب هذا الدليل من لفظ نفرض انه مجمل لكن
المجمل واقع في الشرع بالاتفاق كما تقدم المسالة السابعة قال رحمه الله تعالى
ما له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل لنا عرف الشارع — كبناه
تعريف الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة قالوا يصلح لهما ولم يتضح قلنا متضح بما
اقول اللفظ الوارد من جهة الشارع اذا كان له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي هل
يكون مجملا ام لا اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور الى انه ليس بمجمل وهو المختار خلافا
للغزالي وذلك مثل قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل انه اراد به ان الطواف
كالصلاة التي هي الدعاء في اللغة من حيث انه مشتمل على الدعاء ويحتمل انه اراد به انه
كالصلاة الشرعية في الحكم من حيث لا يصح الا بالوضوء وكذا قوله عليه السلام الاثنان فما — عة
فوقهما جماعة فانه يحتمل انه اراد به انهما جماعة حقيقة ويحتمل انه اراد به انعقاد الجماعة
بهما وحصول الفضيلة وانما قلنا انه ظاهر في المحمل الشرعي لان عرف الشارع الذي بعث لاجله
انما هو تعريف الاحكام التي لا تعرف الا من جهته ولم يبعث لتعريف اللغة لانها معلومة لهم

قبل البعثة فوجب حمل اللفظ على عرفه لما فيه من موافقة مقصود البعثة ❊ فإن قيل ما ذكرتموه
معارض بترجيح آخر وهو أن حمل اللفظ على الحكم الشرعي المتجدد مخالف للنفي الأصلي وحمله
على المعنى اللغوي موافق وما كان موافقا للنفي الأصلي كان راجحا على ما هو مخالف له ❊ قلنا
وإن كان الأمر كذلك لكن لو حملنا الألفاظ على تعريف المعنى اللغوي كانت فائدة كلام الشارع
التأكيد وتعريف ما هو معروف عندهم ولو حملناه على الحكم الشرعي كانت فائدته التأسيس وتعريف
ما ليس معروفا عندهم ولا شك أن فائدة التأسيس أصل وفائدة التأكيد فرع فكان حمله على
التأسيس أولى ❊ قوله ❊ قالوا يصلح لهما أي احتج القائلون بالإجمال بأن قالوا اللفظ يصلح للأحكام
ولم تتضح دلالته على واحد منهما إذ الرسول عليه السلام لم يبين أنه أراد الحكم الشرعي
المعنى اللغوي فيلزم الإجمال ❊ قلنا بل متضح أنه أراد الحكم الشرعي دون المعنى اللغوي
لما ذكرناه من أنه عليه السلام إنما بعث لتعريف الأحكام الشرعية لا الأسماء اللغوية التي معلومة
لهم قبل بعثته عليه السلام ❊ المسألة الثامنة ❊ قال رحمه الله تعالى الخامسة ما له مسمى لغوي
ومسمى في حكم شرعي وثالثها الغزالي في الإثبات الشرعي وفي النهي مجمل ورابعها في النهي
اللغوي مثل أي إذا الصائم ❊ لنا أن عرفه قد يقضي بظهوره فيه ❊ الإجمال يصلح لهما ❊ قوله
إذا ورد من الشارع خطاب وله مسمى لغوي ومسمى شرعي عند المعترف بالأسماء الشرعية
فهل يحمل على المسمى اللغوي أو على المسمى الشرعي اختلفوا في ذلك على أربعة أقوال الأول قال
الأكثرون من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة أنه محمول على المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي مطلقا
ولا إجمال فيه ❊ الثاني قال القاضي أبو بكر تفريعا على القول بالأسماء الشرعية أنه مجمل
مطلقا ❊ الثالث فصل الغزالي في الإثبات والنهي فقال ما ورد في الإثبات فهو
محمول على المعنى الشرعي ولا إجمال فيه وما ورد في النهي فهو مجمل كقوله لا تصوموا يوم النحر
ودعي الصلاة أيام أقرائك وهو المراد بقوله وثالثها للغزالي في الإثبات وفي النهي مجمل أي
للنفي ❊ القول الرابع وهو اختيار صاحب الأحكام أن ما ورد في النهي فهو محمول
على المعنى اللغوي ولا إجمال فيه كقوله لا تصوموا يوم النحر فإنه يحمل على الصوم اللغوي حتى
لا يصح صوم يوم النحر شرعا بوجه وما ورد في الإثبات فهو محمول على المعنى الشرعي
ولا إجمال فيه أيضا كما روي عنه عليه السلام أنه دخل على عائشة فقال أعندك شيء فقالت لا
فقال إني إذا لصائم فهذا محمول على المعنى الشرعي حتى أنه يدل على صحة الصوم بنية من النهار
والمختار هو الأول والدليل عليه أن عرف الشارع [illegible]

بين عادته في تعريف الأحكام الشرعية يقتضي ظهوره في المعنى الشرعي دون اللغوي لما ذكرناه
من أنه عليه السلام إنما بعث لتعريف الأحكام الشرعية لا الأحكام اللغوية ❊ ومع الظهور في المعنى
الشرعي فلا إجمال ❊ قوله الإجمال يصلح لهما أي احتج القاضي أبو بكر على الإجمال مطلقا بأن
قال الخطاب الوارد من الشارع يصلح لأن يكون المراد به المعنى الشرعي ولأن يكون المراد به المعنى
اللغوي لأن الشارع كما يخاطب العرب بعرف شرعه يخاطبهم بعرف لغتهم فيكون مجملا ❊ قلنا
وإن كان الأمر كذلك لكن الغالب منه مخاطبته لهم بعرف شرعه في كل موضع له فيه عرف والغلبة
دليل الظهور فينتفي الإجمال ❊ قوله الغزالي في النهي يتعذر الشرعي ❊ أي احتج الغزالي بأن
ما ورد في الإثبات فيجب حمله على المعنى الشرعي لأن عرف الشارع يقضي بظهوره
فيه كما قدمناه ومع الظهور فلا إجمال ❊ وأما ما ورد في النهي كقوله لا تصوموا يوم النحر
فإن حمله على المعنى الشرعي متعذر إذ لو حمل عليه لزم انعقاد صوم يوم النحر وصحته لاستحالة
النهي عما لا يمكن تصوره ووقوعه إذ لا يقال للأعمى لا تبصر ولو حمل على المعنى اللغوي لم يلزم
انعقاده وصحته إنما يكون بشروط وهي مقارنة النية من أول النهار إلى الغروب فلو قلنا حمله
على المعنى اللغوي وهو إمساك لحظة لم ينعقد بذلك صوم يوم النحر فهو متردد بينهما فيكون مجملا
وأجيب عنه بأنه ليس معنى الشرعي الصحيح بل معناه الهيئة المخصوصة ولا يلزم من وقوع الإجمال
في قوله دعي الصلاة أيام أقرائك والإجمال فيه وللقائل أن يقول لا نسلم أنه لا إجمال فيه بل
صرح الغزالي في المستصفى أنه مجمل ❊ قوله الرابع في النهي يتعذر الشرعي ❊ أي احتج أرباب
القول الرابع بأن قالوا ما ورد في النهي فيتعذر حمله على المعنى الشرعي للزوم صحته وانعقاده
في بيع الحر والخمر والخنزير والملاقيح والمضامين وحبل الحبلة فإن جميع هذه منهي عنها فلو
حمل النهي فيها على المعنى الشرعي لزم انعقاده وصحته لما ذكرناه من أن النهي عما لا يمكن وقوعه
مستحيل وإذا تعذر حمل النهي على المعنى الشرعي وجب حمله على المعنى اللغوي صيانة لكلام
الشارع عن الإهمال وإذا كان حمله على المعنى اللغوي صيانة لكلام الشارع عن الإهمال وإذا
كان حمله على المعنى اللغوي متعين فلا إجمال ❊ وأما ما ورد في الإثبات فلا يتعذر حمله على
المعنى الشرعي وهو ظاهر فيه فيجب الحمل عليه إذ لا إجمال مع الظهور ❊ وأجيب عنه بما تقدم
من أنه ليس معنى الشرعي الصحيح بل معناه الهيئة المخصوصة كيف كانت صحيحة أو فاسدة
وبأنه يلزم من ذلك أن يكون قوله دعي الصلاة أيام أقرائك محمولا على المعنى اللغوي وهو
بالإمساك وقطعا لأن الدعاء جائز من الحائض

الفصل الثامن في البيان والمبين ويحتوي على مقدمة ومسايل د اما المقدمة ففي
تعريفهما د اما البيان فقال رحمه الله تعالى يطلق البيان على فعل المبين قال
رحمه الله تعالى وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال القفي هو في اخراج الشي من حيز الاشكال
الى حيز التجلي والوضوح واورد البيان ابتداء والتجوز بالحيز وتكلم في الوضوح وقال
القاضي والاكثر الدليل وقال البصري العلم عن الدليل د اقول البيان مصدر بين يقال بين
بيانا وتبيينا وتبيانا والحق انه اسم للمصدر وليس بمصدر حقيقي ويطلق في اللغة على ثلثة
امور اولها التبيين وهو فعل المبين وثانيها ما تحصل منه العلم وهو الدليل وثالثها
المدلول وهو العلم او الظن الحاصلان عن الدليل ولما كانت معاني البيان في اللغة غير
خارجة عن هذه الثلاثة لاجرم اختلف الناس في حقيقته في الاصطلاح على فرق ثلثة حذو
التعريف الاول قال الصيرفي وغيره البيان اخراج الشي من حيز الاشكال الى حيز التجلي
والوضوح وقد اوردوا عليه ثلثة ايرادات اولها ان هذا الحد غير جامع لان البيان قد يكون
ابتداء من غير سابقة اشكال وهو غير داخل في الحد فلا يكون جامعا وثانيها انه قد تجوز بلفظ
الحيز فيه فان لفظ الحيز حقيقة في الجوهر والجسم دون غيرهما وقد اطلقه هنا على المعاني
فيكون تجوزا ويجب ان تصان الحدود عن مثل ذلك وثالثها ان في الحد زيادة غير محتاج
اليها لان التجلي والوضوح لفظان مترادفان على معنى واحد فالجمع بينهما تكرار من غير
فايدة د التعريف الثاني قال القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا وابو علي وابو هاشم وابو الحسين
البصري واكثر المعتزلة ان البيان هو الدليل وهو المختار والدليل على صحة هذا التفسير ان من
ذكر دليلا لغيره واوضحه لا غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وقد
بينه بيانا حسنا اشارة منه الى الدليل المذكور فعلى هذا كل ما يصير دليلا على غيره فهو بيان
سوا كان قطعيا او ظنيا عقليا كان او حسيا او شرعيا او عرفيا او قولا او سكوتا او
تنبيها على علة الحكم او استنباطا او فعلا او ترك فعل او غير ذلك التعريف الثالث قال
ابو عبد الله البصري وغيره د البيان هو العلم الحاصل من الدليل وفيه نظر لان الحاصل من الدليل
قد يكون علما وقد يكون ظنا فتخصيص اسم البيان بالعلم دون الظن لا معنى له مع كون اسم
البيان يعم الكل د واما المبين فقال رحمه الله تعالى المبين نقيض المجمل ويكون في مفرد
وفي مركب وفي الفعل وان لم يسبق اجمال د اقول المبين نقيض المجمل وهو ما اتضحت
دلالته على معناه وقد يكون في مفرد وقد يكون في مركب

وقد يكون في فعل وقد يكون من غير سابقة اجمال كالخطاب المستغني بنفسه عن البيان وقد
يكون بعد سابقة اجمال وورد عليه بيانه كالمجمل اذا تبين المراد منه والعام اذا خص والمطلق
اذا قيد والفعل الذي اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه وما اشبه ذلك د واما المسايل
ففي المسالة الاولى قال رحمه الله تعالى الجمهور الفعل يكون بيانا لنا انه صلى الله عليه و
بين الصلاة والحج بالفعل وقوله خذوا عني وصلوا يدل عليه د وايضا فان المشاهدة
ادل وليس الخبر كالمعاينة قالوا يطول فيتاخر البيان قلنا وقد يطول بالقول ولو سلم فما
تاخر الشروع فيه ولو سلم فلسلوك اقوى البيانين ولو سلم فما تاخر عن وقت الحاجة
اقول ذهب الجمهور الى ان الفعل يكون بيانا خلافا لطايفة شاذة د ودليلنا المنقول
والمعقول اما المنقول فما روي انه عليه السلم بين الصلاة والحج بفعله حيث قال صلوا
كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وذلك يدل على ان فعله بيان لتفاصيل الصلاة والحج
فان قيل لا نسلم ان البيان في تفاصيل الصلاة والحج انما وقع بالفعل بل بالقول وهو قوله عليه
السلم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم قلنا هذا ممنوع لان غاية ما ذكرتموه
تعريف ان الفعل هو البيان لتلك التفاصيل د واما المعقول فلان الاتيان بالفعل للبيان
يكون مشاهدا بالحس والمشاهدة لتلك التفاصيل بالحس ادل على معرفتها من الاخبار عنها
بالقول فانه ليس الخبر كالمعاينة ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار ادل على معرفة كونه في
الدار من الاخبار بذلك د قوله قالوا يطول فيتاخر اي احتج الخصم على ان الفعل لا يكون بيانا
بان قال البيان بالفعل قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جايز د
ولين سلمنا انه جايز لكن الاصل ان لا يكون الفعل بيانا في هذا الموضع لامكان البيان بما هو اقصر
منه وهو القول قلنا هذا ممنوع لان البيان بالقول قد يكون اطول من البيان بالفعل فان بيان
اركان ركعة من الصلاة بالقول على الاستقصاء اطول من بيانها بالفعل ولو سلم ان البيان
بالفعل اطول لكن كل حرف من حروف القول لا يصلح ان يكون بيانا لجزء المبين بخلاف
الفعل فان كل جزء منه يصلح ان يكون بيانا لجزء من المبين فما تاخر منه فهو للشروع في
بيان الجزء الاول فلا يكون فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو سلم ان ذلك تاخير للبيان
عن وقت الحاجة لكن البيان بالفعل اقوى من البيان بالقول لما في الفعل من المشاهدة لجزئيات
تلك التفاصيل وجواز التاخير لسلوك اقوى البيانين جايز اذ هو مما يستحسن عقلا ولو سلم
ان تاخيره ... بل لعدم الغنى من البيان بالقول فلا ...

سلم
قرر كما احسنا بسبع وشرحا ثمانية وفي الاصل ابدلها ثمانية فاعلم ذلك

للبيان عن وقت الحاجة بل هو تأخير الى وقت الحاجة وذلك جائز كما سيأتي ه تنبيه يعلم كون
الفعل بيانا للمجمل باحد ثلثة امور احدها ان يعلم بالضرورة انه عليه السلم قصد بذلك الفعل بيان
ذلك المجمل ه وثانيها ان يعلم بالدليل القولي انه بيان له كما لو قال هذا الفعل بيان لهذا المجمل ذكره
او يقول اقوالا يلزم من مجموعها ذلك ه وثالثها ان يعلم بالدليل العقلي وهو ان يكون المجمل
لم يرد له بيان قبل وقت العمل به فلما حضر وقت الحاجة الى العمل به فعل فعلا يصلح ان يكون
بيانا له فيعلم ان ذلك الفعل بيانا لذلك المجمل والا فقد خرج البيان عن وقت الحاجة وهو غير
جائز ه المسألة الثانية قال رحمه الله تعالى اذا ورد بعد المجمل قول او فعل فان
اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تأكيد فان جهل فاحدهما وقيل يتعين غير الارجح
بالتقديم لان المرجوح لا يكون تأكيدا ه واجيب بان المستقل لا يلزم فيه ذلك فان لم يتفقا
كما لو طاف بعد اية الحج طوافين وامر بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب او واجب
متقدما او متأخرا الا ان الجمع اولى ه ابو الحسين المتقدم بيان ويلزمه نسخ الفعل متقدما مع
امكان الجمع ه اقول اذا ورد الخطاب المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح للبيان بعده
لذلك المجمل فاما ان يتفقا في البيان او يختلف فان اتفقا في البيان وعرف المتقدم منهما
فهو البيان لحصول المقصود به والثاني تأكيد وان جهل المتقدم منهما فان تساويا او يكون فاما
احدهما ارجح من الاخر فان تساويا في الدلالة حكم بان احدهما هو البيان والاخر تأكيد
من غير تعيين وان كان احدهما ارجح على الاخر فذهب المصنف الى ان احدهما هو البيان والاخر
تأكيد من غير تعيين كما لو تساويا وقال صاحب الاحكام الاشبه ان غير الارجح يتعين
بالتقديم لان المرجوح لو فرض متأخرا لامتنع ان يكون هو البيان الراجح اذ الشيء لا
يؤكد بما هو دونه في الدلالة والبيان قد حصل بغيره فيكون الاتيان به غير مفيد ومنصب
الشارع منزه عن الاتيان بما لا يفيد وهذا بخلاف ما اذا جعلنا المرجوح متقدما فان
الاتيان بالراجح بعده يفيد التوكيد ه واجيب عنه بان المرجوح انما يمتنع ان يكون توكيدا
اذا لم يكن مستقلا بنفسه في البيان ه واما اذا كان مستقلا بنفسه فلا يمتنع فيه ذلك
لكونه يصلح للتوكيد والتقدير ان كل واحد منهما صالح للبيان باستقلاله ه واما ان لم يتفقا
في البيان كما روي عنه عليه السلم انه قرن بعد اية الحج وطاف طوافين وسعى سعيين
... بعد ما قرن الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا اختلفوا في
ذلك ... هو البيان وسواء تقدم على الفعل او تأخر عنه وفعله ندب

٩١

في حقه ان كان الفعل متقدما او واجب عليه ان كان القول متأخرا الا ان معه ان كان متقدما على
فعله فقد حصل به البيان ويكون فعله للطواف الثاني محمولا على الندب في حقه دون الوجوب
اذ لو حمل على الوجوب لكان ناسخا لحكم القول ولا شك ان الجمع بينهما اولى من تعطيل احدهما
وفعله للطواف الاول يكون تأكيدا للقول وان كان فعله متقدما فلا يمكن ابطال القول به
والا لزم ان يكون الفعل المتقدم ناسخا للقول المتأخر عنه وهو باطل واذا كان كذلك وجب
حمل فعله على بيان وجوب الطواف الثاني في حقه عليه السلم دون امته وحمل القول على
وجوب بيان الطواف الاول في حقه وحق امته دون الطواف الثاني جمعا بين البيانين
وان جهل تقدم احدهما على الاخر وجب تقدير تقدم القول على الفعل لوجهين الاول ان القول
مستقل بنفسه في الدلالة بخلاف الفعل فانه لا يكون بيانا الا بغيره لئن يقترن به احد الامور الثلثة
التي ذكرناها ان الفعل لا يعلم كونه بيانا الا بالاخر ه الثاني انه اذا قدر تقدم القول امكن
حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني في حقه كما تقدم بيانه ولو قدر تقدم الفعل لزم منه
ابطال دلالة القول او كونه ناسخا للفعل وقد ذكرنا ان الجمع بينهما اولى ه وقول ابو الحسين في
لحيته ابو الحسين البصري على ان المتقدم منهما هو البيان بان تقدم الفعل كان هو البيان ويكون
الطواف الثاني واجب كما ان الطواف الاول واجب ايضا لان كل واحد من الطوافين واجب اذ
البيان قد حصل بهما معا وان تقدم القول كان الطواف الثاني غير واجب لان البيان انما حصل
بالقول والطواف الاول مطابق للقول فيكون هو الواجب والطواف الثاني ليس بواجب
ويلزمه نسخ الفعل اذا كان متقدما للقول المتأخر عنه مع امكان الجمع بينهما على الوجه
الذي ذكرناه ولا شك ان الجمع بين الدليلين اولى من تعطيل احدهما ه المسألة الثالثة قال
رحمه الله تعالى المختار ان البيان اقوى والكرخي يلزم المساواة ابو الحسين يجوز الادنى لنا
لو كان مرجوحا لغى الاقوى في العام اذا خصص والمطلق اذا قيد وفي التساوي التحكم ه
اقول اختلفوا هل من شرط البيان ان يكون مساويا للمبين في القوة والضعف ام لا
والمساواة اما بالنظر الى الدلالة او اما بالنظر الى الحكم ه اما بالنظر الى الدلالة فالمختار ان
من شرط البيان ان يكون اقوى من المبين ه وقال الكرخي يلزم ان يكون البيان مساويا
للمبين ه وقال ابو الحسين البصري يجوز ان يكون البيان ادنى من المبين ه والدليل على المختار
ان البيان لو لم يكن اقوى من المبين ...

الى الأقوى في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد وهو غير جايز وان كان مساويا لزم
التحكم وهو غير جايز او الوقف فلا بيان معه فوجب ان يكون البيان اقوى من المبين ه واما
بالنظر الى الحكم فذهب قوم الى انه لا بد من المساواة بينهما قال الهندي وهو غير لازم
لان ما دل عليه البيان من الحكم لو كان هو الحكم الذي دل عليه المبين لم يكن جعل احدهما
بيانا للاخر اولى من العكس لان احد الامرين انما يكون اصلهما بيانا للاخر اذا كان دالا على كيفية مدلول الاخر
لا على مدلوله ومعلوم انه لا اتحاد بين حكم البيان والمبين وفي هذا نظر لان للقايل ان يقول
المراد من قولهم ان البيان يجب ان يكون مساويا للمبين في الحكم على ما صرح به الغزالي وهو
ان المبين ان كان واجبا كان البيان واجبا وان كان مندوبا كان البيان مندوبا وان كان
مباحا كان البيان مباحا ه قال الغزالي رحمه الله تعالى ويلزمهم ان يكون بيان المحرم
محرما وهو باطل بالاجماع وما ذكره غير لازم لهم ه المسالة الرابعة قال رحمه الله
تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق والى وقت الحاجة جايز
والصيرفي والغزالي ممتنع والكرخي ممتنع في غير المجمل وابو الحسين مثله وفي الاجمال الا التفصيل
مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ والجبائي ممتنع في غير النسخ اقول
تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق وذلك لان تاخيره عن
وقت الحاجة او عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ه فاما تاخيره عن وقت الحاجة فاتفق
الكل على امتناعه الا من جوز التكليف بما لا يطاق فانه جوزه وذلك فيما كان وجوبه على الفور
كبيان الايمان ورد المغصوب والودايع ه واما تاخيره عن وقت الخطاب الى الوقت الحاجة
فاختلفوا فيه فذهب الجمهور من اصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة واصحاب مالك الى
جوازه ه وذهب الصيرفي والغزالي وابو اسحاق الشيرازي وبعض اصحاب ابي حنيفة وجميع
اهل الظاهر الى منعه ه وذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك ممتنع في غير المجمل جايز
في المجمل ه وذهب ابو الحسين البصري الى جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر يمكن استعماله
فيه كالمجمل ومنع من تاخير البيان الاجمالي في كل ما له ظاهر يمكن استعماله فيه فقد استعمل في
غيره كالعام والمطلق والمنسوخ ونحوه ولم يمنع من تاخير بيانه التفصيلي ه ومثال البيان
الاجمالي ان يقول الشارع عند ورود الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد
وهذا الحكم [illegible] ه وذهب الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار الى ان تاخير البيان ممتنع
الا في [illegible] فانه جايز ه وذهب بعضهم الى جواز تاخير بيان الامر دون الخبر والمختار

هو الاول وهو جواز تاخير البيان مطلقا ه قال رحمه الله تعالى لنا فان لله خمسه
الى القربي ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما واما براي الامام وان بني القربي بنو هاشم
دون بني امية وبني نوفل ولم ينقل اقتران العام به مع ان الاصل عدمه وايضا اقيموا الصلاة
ثم بين جبريل والرسول وكذلك الزكاة وكذلك السرقة ثم بين على التدريج وايضا فان جبريل
قال اقرا قال وما اقرا ثم قال اقرا باسم ربك واعترض بانه متروك الظاهر لان الفور
يمتنع تاخيره والتراخي يفيد جوازه في الزمن الثاني فيمتنع تاخيره واجيب بان الفور قبل البيان
لا يجب به شي وذلك كثير ه اقول لما فرغ من الخلاف في المسالة شرع يذكر دليل
للمذهب الذي اختاره وذلك من ثلثة اوجه الاول ه قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان
لله خمسه وللرسول ولذي القربي واليتامى الى الاية ثم بين بعد ذلك ان السلب للقاتل
بقوله عليه السلم من قتل قتيلا فله سلبه كما هو مذهب مالك والشافعي ه واما
براي الامام كما هو مذهب ابي حنيفة وبين ان ذوي القربي بنو هاشم وبنو المطلب دون
بني امية وبني نوفل بمنعه لهم من ذلك حتى انه لما سيل عن ذلك قال انا بنو هاشم وبنو المطلب
لم يفترق في جاهلية ولا اسلام ولم يزال هكذا وشبك بين اصابعه ه قوله ولم ينقل اقتران
الاجمالي هو جواب عن سؤال مقدر كان قايلا يقول المتاخر في هذه الصورة انما هو
البيان التفصيلي ونحن نسلم جواز ذلك ولكن لم قلتم ان البيان الاجمالي متاخر ه قلنا
الجواب عنه انكم اذا سلمتم علم اقتران البيان التفصيلي فهو حجة على من نازع فيه وهو
حجة ايضا على من نازع في تاخير البيان الاجمالي حيث انها ظاهرة في العموم لكل ذوي القربي
ولم ينقل احد من ارباب النقل وارباب الاخبار انه اقترن بها بيان اجمالي فلو كان
البيان الاجمالي مقترنا بها لما اهملوا نقله لشدة بحثهم واجتهادهم في تبليغ الاحكام مع
ان النبي عليه ه الثاني قوله تعالى اقيموا الصلاة فان هذه الاية لما نزلت لم يبين لها
مطلق الادعية اجماعا ولم يقترن بها بل الغرض بيان افعال الصلاة واوقاتها الى ان بينها بعد ذلك
جبريل للرسول عليهما السلام والبركات والرحمة وبين الرسول ذلك لغيره بعد بيان جبريل له ه
وكذلك لما نزل قوله تعالى واتوا الزكاة نزل مطلقا من غير بيان ثم بين عليه السلم بعد ذلك
مقدار الواجب وصفته في النقدين والمواشي وغيرها من اموال الزكاة على التدريج
شيا فشيا وكذلك لما نزل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما نزل مطلقا ثم بين
عليه السلم بعد ذلك ما يجب القطع به من قيمته ومقداره وصفته على [illegible] على

بعينه الآيات ما ورد على الآية الأولى من أن المؤخر في جميع من الصور إنما هو البيان
التفصيلي فلم قلتم إن البيان الإجمالي متأخر وجوابه كما تقدم د الثالث أنه روي
أن جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقرأ فقال وما أقرأ وكرر ذلك عليه ثلاث مرات
ثم قال اقرأ باسم ربك الذي خلق فقد أخر جبريل بيان ما أمره الله تعالى به مع إجماله إلى ما
بعد ثلاث مرات من أمر جبريل وسؤال الرسول له مع إمكان بيانه أولا وذلك يدل على
جواز التأخير د واعترض بأنه متروك الظاهر أي اعترض الخصم على الدليل المذكور بأن قال
هو متروك الظاهر واعترض الخصم على الدليل المذكور بأن قال هو متروك الظاهر لأنه
لو أمر بالقراءة مطلقا فإما أن يكون مقتضى الأمر الوجوب على الفور أو على التراخي فإن كان مقتضاه
الوجوب على الفور فقد لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع عندنا وعندكم وإن كان مقتضاه
الوجوب على التراخي فلا شك في إمكانه جواز الفعل في الزمن الثاني من زمان الأمر فتأخير
البيان عنه تأخير له عن وقت الحاجة وذلك ممتنع عندنا وعندكم أيضا فيلزم
لنا ولكم د وأجيب عنه بأن الأمر قبل البيان لا يجب به شيء لا على الفور ولا على التراخي
فإن السيد إذا قال لعبده افعل مطلقا لا يجب على العبد بمجرد هذا اللفظ شيء البتة لا على الفور
ولا على التراخي ومثل ذلك كثير ولو سلم أن مقتضى الأمر التراخي وأنه يفيد الجواز في الزمن
الثاني فلا نسلم أن الزمن الثاني هو وقت الحاجة إلى البيان مع قطع النظر عن وجوب
وعلم المؤاخذة على تركه بدليل ما قيل في الأمر د قال رحمه الله تعالى واستدل بقوله
تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل تعيينها بسؤالهم مؤخرا وبدليل
أنه لم يؤمر بمتجدد وبدليل المطابقة لما ذبح د وأجيب بمنع التعيين فلم يتأخر بيان
بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس لو ذبحوا البقرة ما لأجزأتهم وبدليل وما كادوا
يفعلون د أقول لما ذكر الأدلة المعول عليها شرع يذكر أدلة أخرى احتج الأصحاب
بها منها قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فأمر بني إسرائيل بذبح بقرة معينة غير
مطلقة لأنه تعالى لم يعينها لهم وبين لهم صفاتها عند الأمر بل بينها لهم بعد تكرر
سؤاله لهم مرة بعد أخرى وذلك يدل على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة د وإنما
قلنا إن البقرة المأمور بذبحها معينة قبله أو حين [illegible] أن تعيينها إنما كان بسؤالهم تعيينها
لتعيينها [illegible] تأخر عن ورود الأمر بالذبح فلو كانت غير معينة لما احتاجوا إلى السؤال
لخروجهم [illegible] بذبح أي بقرة كانت [illegible] الثاني أن جميع الصفات المذكورة في الجواب

عن السؤال الأول وهي كونها لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وجميع الصفات المذكورة
في الجواب عن السؤال الثالث وهي كونها لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة
لا شية فيها موجودة في البقرة التي أمروا بذبحها أولا بدليل أنهم لم يؤمروا بذبح
متجدد عن الأمر الأول إذ لو أمروا بأمر متجدد لكان المتجدد ناسخا للأمر الأول
وكان يجب عليهم بكل سؤال ذبح بقرة على الصفات المذكورة في جوابه فيجب عليهم ذبح
ثلاث بقرات وهو خلاف الإجماع الثالث أن المأمور به كان متصفا بجميع الصفات
المذكورة في جميع الأجوبة بدليل مطابقتها لما ذبح وأجيب عن هذا الدليل بأنا لا
نسلم أن البقرة المأمور بذبحها كانت معينة في نفس الأمر بل كانت مطلقة فلم يتأخر
[illegible] بعدم الحاجة إليه إذ الخروج عن العهدة ممكن بأي بقرة ذبحت والدليل عليه
من ثلاثة أوجه الأول أن قوله تذبحوا بقرة ظاهر في أي بقرة اتفق ذبحها لأنه نكرة
في سياق الإثبات مطلق والمطلق يكفي في الخروج عن عهدة الأمر به الإتيان بأي
فرد كان من أفراده د ولقائل أن يقول وإن كان ظاهر الآية يدل على خروجهم عن العهدة
بذبح أي بقرة كانت لكنه متروك الظاهر لما تقدم د الثاني روي عن ابن عباس أنه
قال لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى
عليهم د ولقائل أن يقول ما روي عن ابن عباس من أخبار الآحاد فلا تثبت به المسألة
العلمية وينقد برصيته فلا يصلح معارضا للنص الكتاب د الثالث أن الله تعالى عنفهم
على طلب البيان حيث قال وما كادوا يفعلون فلو كانت معينة لما عنفهم على ذلك ولحمدهم
بعد عليه د ولقائل أن يقول لا نسلم أنه عنفهم على البيان بل عنفهم على التواني
في الإتيان بالمأمور به بعده د قال رحمه الله تعالى واستدل بقوله تعالى إنكم وما
تعبدون من دون الله فقال ابن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح فنزل إن الذين سبقت لهم
منا الحسنى د وأجيب بأن ما لما لا يعقل ومن والذين سبقت زيادة في البيان لجهل
المعترض مع كونه خبرا أقول هذا دليل آخر ذكره بعض الأصحاب وهو قوله تعالى
إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون فإن هذه الآية لما نزلت قال
عبد الله بن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فتأخر بيان ذلك إلى أن
نزلت إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون وذلك يدل على جواز التأخير

واجيب عنه بانا لا نسلم ان الاية محتاجة الى البيان حتى يقال ان بيانها قد تأخر
وبيانه ان كلمة ما موضوعة لما لا يعقل فلا تتناول المسيح والملائكة لا يقال لو
كان كذلك لما احتيج الى نزول قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لانا نقول انما
انزلت تاكيدا للبيان لجهل المعترض مع كون ما ذكره من اعتراض ابن الزبعرى وكونه سببا
لنزول الاية من اخبار الاحاد وهو غير معمول به في بيان المسائل العلمية ٥ فان قيل
لا نسلم صحة هذا الجواب فان كلمة ما تتناول العقلاء ايضا والدليل عليه النص
والاطلاق والمعقول اما النص فقوله تعالى وما خلق الذكر والانثى ٥ وقوله تعالى والسما
وما بناها وقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد ٥ واما الاطلاق فمن وجهين الاول
ما قد نطق بمعنى الذي باتفاق اهل اللغة والذي تتناول العقلا قطعا باتفاق فيهم
كقولك الذي جاءني زيد ٥ الثاني انه يصح ان يقال ما في الدار من عبيدي احرار [illegible]
المعنى فمن وجهين الاول ان ابن الزبعرى كان من فصحاء العرب وقد فهم تناول ما لمن
يعقل واقره النبي عليه السلم على فهمه ولم ينكره عليه ٥ الثاني ان ما لو كانت مختصة
بما لا يعقل لما احتيج الى قوله من دون الله وحيث كانت ما بعمومها شاملة لله تعالى
احتيج الى التقييد بقوله من دون الله ٥ واما ما ذكرتموه من ان اعتراض ابن الزبعرى وكون
الاية نزلت بسببه من اخبار الاحاد فممنوع لاتفاق جميع المفسرين على نقله في سبب
نزول هذه الاية ٥ قلنا اما النص والاطلاق فغايته الدلالة على جواز اطلاق ما على
من يعقل ولا يلزم من الجواز ان يكون ظاهرة فيما لا يعقل ٥ والدليل عليه انه لو كانت
ظاهرة فيما لا يعقل لما انكر النبي عليه السلم على ابن الزبعرى حتى ذكر ما ذكر فانه قال له ما
اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل ٥ واما قولكم في الوجه
الاول من المعقول انه لم ينكر على ابن الزبعرى فممنوع لما ذكرناه من انكاره عليه
واما الوجه الثاني من المعقول وهو قولهم لزم من نفي الله تخصيص لعمومها فممنوع
لانه انما يلزم ذلك لو لم يكن له فائدة غير التخصيص اما اذا كانت له فائدة اخرى
وهي التوكيد فلا يلزم ذلك لا يقال فائدة التخصيص اصل وفائدة التوكيد فرع ولا شك
ان فائدة الاصل اولى من فائدة الفرع لانا نقول هب ان كان الامر كذلك الا انه يلزم
من حمله على فائدة التخصيص مخالفة

قوله عليه السلم ولا شك ان الجمع بين الدليلين اولى من تعطيل احدهما ولئن سلمنا ان
ما حقيقة في من يعقل فلا نسلم ان البيان متاخر عن نزول الاية بل هو مقارن
لان العقل مما يصح التخصيص به كما تقدم وقد دل العقل على امتناع تعذيب احد
بالجرم الصادر من غيره ٥ اللهم الا ان يكون راضيا بجرم ذلك الغير ولم يخطر بباب
احد من العقلا ان الملائكة والمسيح راضون بعبادة من عبدهم لا يقال لو كان العقل
مخصصا لما احتيج الى نزول ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لانا نقول تاكيد البيان بهذا التخصيص
العقلي لانه مستقل بالبيان ٥ قال رحمه الله تعالى واستدل بانه لو كان ممتنعا
لكان لذاته او لغيره بضرورة او نظر وهما منتفيان وعورض لو كان جائزا الى الغرض ٥ اقول
[illegible] بعض [illegible] ايضا على هذا المطلوب بان قال لو كان تاخير البيان ممتنعا فامتناعه
اما ان يكون لذاته او لغيره لا جائز ان يكون امتناعه لذاته لانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه
محال لذاته ولا جائز ان يكون امتناعه لغيره لان ذلك الغير الذي يمنع التاخير لاجله اما
ان يكون معلوما بضرورة العقل او بنظره وكل واحد من الامرين منتف فيثبت الجواز
قوله وعورض اي وعورض هذا الدليل بانه يمكن تركيبه في الجواز فيقال لو كان تاخير
البيان جائزا فجوازه اما ان يكون لذاته او لغيره لا جائز ان يكون لذاته لانه لو فرض
امتناعه لم يلزم منه محال والجائز ان يكون لغيره لان ذلك الغير اما ان يكون معلوما بعل
بضرورة العقل او بنظره وكلا الامرين منتف فلا جواز ٥ قال رحمه الله تعالى
المانعون بيان الظاهر لو جاز لكان الى مدة معينة عند الله وهو وقت التكليف قالوا
لو جاز لكان مفهما لانه مخاطب فيستلزم مدة وظاهره جهالة والباطن متعذر ٥ واجيب
بجريانه في النسخ لطعون في التعليم وبانه يفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند اقول
الحاجة فلا جهالة ولا احالة ٥ احتج القائلون بمنع تاخير بيان ما له ظاهر يمكن
استعماله في غير مراده من وجهين الاول لو كان الخطاب بمثل ذلك من غير بيان له في الحال فاما
ان يقال بجواز تاخير بيانه الى مدة معينة وهو تحكم لم يقل به احد من الذين بعض
فتخصيص بعضها بالبيان دون البعض ترجيح لاحد
الازمان ليس اولى من البعض او بجوازه الى الابد فيلزم منه المحذور
الجائز على الغير بلا مرجح وهو محال وهو بقاء المكلف عاملا ابدا

بعموم اريد به الخصوص وهو في غاية الجهالة والقبح ٥ واجيب عنه بانه يجوز
تاخيره الي مدة معينة عند الله تعلى وهو وقت التكليف وتلك المدة المعينة يجوز ان
تكون معلومة للرسول باعلام الله تعلى له وحينئذ فاي وقت وجب علي المكلف العمل
بمدلول الارسل فهو وقت الحاجة الي البيان ولا يجوز التاخير عنه والا كان متاخرا عن
وقت الحاجة فلا يحمل للمكلف حتي يقال انه عمل بعموم اريد به الخصوص بل غاية ما انه اعتقد
ذلك ولا امتناع فيه كما لو امر الشارع بعبادة مكررة في كل يوم فانه لا يمتنع اعتقاد
المكلف لعموم ذلك الخطاب في جميع الايام مع جواز نسخها في المستقبل وان لم يرد بذلك
بيان وكما نعتقد به في النسخ فهو عذر لنا ها هنا الثاني قالوا لو جاز ان يخاطبنا الشارع
بعموم اريد به غير ظاهره فاما ان يكون مخاطبا لنا به في الحال او يكون مخاطبا لنا به فيه لا
جايز ان يكون مخاطبا لنا به في الحال لانه خلاف فوجب ان يكون مخاطبا لنا به فيه واذا تعين
ان يكون مخاطبا لنا به في الحال فلا بد وان يكون قاصدا لتفهيمنا بخطابه حال الامر لانه خاطب
فيستلزم الافهام اذ المعقول من قول القايل خاطب فلان فلانا انه قصد تفهيمه
بكلامه له واذا كان قاصدا للتفهيم في الحال فان قصد تفهيمه ما هو الظاهر من كلامه
مع كونه مريدا غيره فقد قصد تجهيلنا وهو قبيح ٥ وان قصد تفهيمه ما هو المراد من كلامه
بالطبع مع كون الكلام لا يدل عليه فقد قصد ما لا سبيل اليه مما هو متعذر وحق البيان
وهو قبيح ايضا ٥ واجيب عنه من وجهين الاول ان الدليل بتمامه يجري في النسخ لان
الخطاب الذي سينسخ ظاهره الدوام فان قصد افهام ظاهره فقد قصد التجهيل وان
قصد افهام غير ظاهره فهو مما لا سبيل اليه لتعذر الاطلاع على المراد منه ومع جوازه
في النسخ فالخطاب الذي سينسخ جايز باتفاق الخصم مع كون بيانه متاخرا عن وقت
وروده ٥ الثاني ان الجهالة انما تلزم لو فهم الظاهر من غير تجويز التخصيص لنا
اذا فهم الظاهر مع تجويز التخصيص عند وقت الحاجة فلا جهالة ولا احالة في ذلك
قال رحمه الله تعلى عبد الجبار تاخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة في وقتها للجهل
بصفتها بخلاف النسخ واجيب بان وقتها وقت بيانها قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل لكان
الخطاب بالمهمل ثم يبين مراده ٥ واجيب بانه يفيد انه مخاطب باحد مدلولاته فيطيع
ويعصي بالعزم بخلاف المهمل قالوا تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص
بخلاف النسخ واجيب بان ذلك على البدل وان النسخ يوجب الشك في الجميع وكان اجدر
القول احتج القاضي عبد الجبار

على انه لا يجوز تاخير بيان النسخ بان قال الفرق بين المجمل والنسخ ان تاخير بيان المجمل يخل بفعل
العبادة في وقتها للجهل بصفتها مع الاجمال بخلاف تاخير بيان النسخ فانه لا يخل بالتمكن من
الفعل في وقته فالتاخير ممتنع في المجمل جايز في النسخ قوله قالوا اي احتج القاضي عبد الجبار
والجبائي وابو هاشم ايضا على انه لا يجوز تاخير بيان المجمل بان قالوا لا فرق بين الخطاب بالمجمل
الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان وبين الخطاب بالمهمل فلو جاز تاخير بيان المجمل مع علم
انا كنا في الحال على ان يبين مراده منه بعد مدة لجاز الخطاب بالمهمل الذي لم يوضع لمعنى
في لغة من اللغات على ان يبين المراد منه ايضا في مدة لكن حصول مقصود الخطاب الذي
هو التفاهم منفود في الصورتين لكن لا يجوز الخطاب بالمهمل بالاتفاق فلا يجوز الخطاب
بالمجمل ٥ واجيب عنه بالفرق وهو ان المجمل وان لم يعلم المراد منه بعينه لا انه يفيد
المكلف انه مخاطب باحد مدلولاته المعينة المفهومة له وبذلك يتحقق اعتقاده للوجوب
فيطيع بالعزم على الامتثال عند البيان ويعصي بالعزم على الترك فكان المجمل مفيدا معتدا
للاعتبار بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيئا اصلا ومع هذا الفرق فلا يجمع قياس احدهما
على الاخر ٥ قوله قالوا تاخير بيان التخصيص اي احتج القاضي عبد الجبار ايضا على انه
لا يجوز تاخير بيان التخصيص ويجوز تاخير بيان النسخ بان قال تاخير بيان تخصيص العموم مما
يوجب الشك في كل شخص من اشخاص المكلفين هل هو المراد من ذلك الخطاب ام لا بخلاف
تاخير بيان النسخ ٥ واجيب عنه بان التاخير والتخصيص يوجب الشك في كل شخص هل هو
مراد من الخطاب او غيره على البدل والتاخير في النسخ يوجب الشك في جميع الاشخاص
هل حكم الخطاب مرتفع عنه في الزمن الثاني ام لا فكان تاخير بيان النسخ اجدر بالمنع من تاخير
بيان التخصيص ٥ تنبيه كان الاولى بالمصنف ان يذكر الفرق بين التخصيص والنسخ بعد
الفرق بين المجمل والنسخ اذ الفرقان شبهة واحدة في المسالة الخامسة قال رحمه الله تعلى
المختار على المنع يجوز ان يسمع المخصص الموجود لنا ان الله اقرب من تاخيره مع العلم وايضا
فان فاطمة رضي الله عنها سمعت يوصيكم الله ولم تسمع نحن معاشر الانبياء
وسمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين ٥
اقول هذه المسالة والتي بعدها كل واحدة منها فرع على المنع من تاخير البيان عن وقت
الخطاب الي وقت الحاجة ٥ فنقول الذين منعوا من تاخير البيان عن وقت الخطاب

اختلفوا اهل يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام دون اسماع الدليل المخصص له
مع كون ذلك الدليل المخصص موجودا ام لا فذهب الجبائي وابو الهذيل الى امتناع
ذلك في العام المخصوص بدليل السمع والا لان اسماعه يدل على اسماع تخصيصه اغراء
بالجهل بالعموم والدال على المراد وجوزا ان يسمعه العام المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم
السامع دلالة العقل على تخصيصه وذهب النظام وابو هاشم وابو الحسين البصري
وعامة الفقهاء الى جواز اسماع العام دون اسماع المخصص الموجود مطلقا سواء
كان المخصص سمعيا او عقليا وهو المختار والدليل عليه من وجهين الاول ان تاخير
اسماع المخصص الموجود اقرب من تاخير اسماعه وهو معدوم وقد بيّنا في المسألة
التي قبل هذه انه يجوز تاخير البيان السمعي الى وقت الحاجة بما ذكرناه من الادلة
واذا جاز تاخيره وهو معدوم في نفسه فلان يجوز تاخير اسماعه كما هو موجود
في نفسه بطريق الاولى الثاني انه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع فدل على انه جائز بيان
الوقوع ان فاطمة رضوان الله وصلى عليها سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر
مثل حظ الانثيين ولم تسمع الدليل المخصص وهو قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة الا بعد حين وكذلك سمع الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى
اقتلوا المشركين ولم يسمع اكثرهم الدليل المخصص للمجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم
سنة اهل الكتاب الا بعد حين الى غير ذلك من المخصصات التي لا تحصى كثرة وكما
تستدل به الخصوم على المنع فغير خارج عما تقدم من شبههم في المسألة المتقدمة من وجوه ابا
تاسق مع كون ما ذهبوا اليه منقوضا بجواز اسماع المكلف العام مع عدم معرفته بالدليل
المخصص اذا كان عقليا فان قيل ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها فان البيان
في كل واحدة منهما قد تاخر عن وقت الخطاب فيكون ذكر هذه تكرارا والا فما الفرق بينهما
قلنا الفرق بينهما ان هذه المسألة في اسماع التخصيص فيما للبعض من حيث الجملة والتاخير
انما هو بحسب البعض الآخر والمسألة الاولى انما هي في تاخير البيان عن الكل فظهر الفرق
المسألة السادسة قال رحمه الله تعالى المختار على المنع جواز تأخيره صلى الله عليه
وسلم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة قالوا بلّغ
ما انزل اليك واجيب بان ظاهره للوجوب والفور انه للقرآن ذا قول الذين منعوا من

ثم تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا هل يجوز للنبي عليه السلام تاخير تبليغ ما اوحي
اليه من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة ام لا فذهب المحققون الى جواز التاخير خلافا
لقوم لنا القطع بانه لو امتنع التاخير فاما ان يمتنع لذاته او لغيره لا جائز ان يمتنع لذاته لانه
لو فرض لم يلزم من فرض وقوعه محال ولا جائز ان يمتنع لغيره لان الاصل عدمه وذلك الغير كيف
ولعل تاخير التبليغ مصلحة للمكلفين يعلمها الله تعالى ولا احتمال ان يكون في التاخير مفسدة لا يكون لكن ليس
احد الاحتمالين اولى من الآخر قوله قالوا بلّغ ما انزل اليك اي احتجوا على انه لا يجوز التا خير
بان قالوا امتناع التاخير ليس لذاته بل هو لمعنى خارج عنه وهو قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وظاهر الامر الوجوب والفور
واجيب عنه بانا لا نسلم ان الوجوب على الفور بما تقدم بيانه سلمنا انه للوجوب لكن
لا نسلم ان الوجوب على الفور بما تقدم بيانه سلمنا انه للفور لكن لا نسلم انه يتناول
تبليغ الاحكام التي وقع النزاع فيها بل هو دال على تبليغ ما انزل اليه من لفظ القرآن اذ هو
المفهوم من لفظ المنزل فاين معنى قوله تعالى وان لم تفعل فما بلغت رسالاته اي لم
تفعل بمقتضى الرسالة فانت في حكم من لم يبلغ لان ثمرة الرسالة العمل بها او العرب مع الحقيقة
لتفي بها كقوله تعالى فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم فنفى تعالى ايمانهم مع تقدير
عدوانهم وكقول الشاعر ولن حلفت لا ينقض النأي عهدها فليس لمخضوب البنان
والا فلا يستقيم ان يقال ان لم تفعل التبليغ فما بلغت لانه كلام لا فائدة فيه وكلام
الشارع مصون عن مثل ذلك المسألة السابعة قال رحمه الله تعالى المختار على
التجويز جواز بعض دون بعض لنا ان المشركين بين فيه الذمي ثم العبد ثم المراة بتدريج
وآية المراث بين صلى الله عليه وسلم القاتل والكافر بتدريج قالوا يوهم الوجوب في الباقي
وهو تجهيل قلنا اذا جاز ايهام الجميع فبعضه اولى الهوا المسألة التي يمتنع العمل هذه
المسألة فرع على مذهب القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
ومقول اختلف المجوزون لتاخير البيان عن وقت الخطاب هل يجوز بيان البعض
ثم البعض الآخر على التدريج الى ان يكمل البيان ام لا فذهب المحققون الى جوازه خلافا
لقوم لنا ان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام لكل مشرك ثم بين اولا ان الذمي
غير مراد من هذا العموم ثم العبد ثم ثانيا ثم المراة بعد ذلك ثالثا على التدريج وكذلك
آية الميراث علامة لكل ولد ثم

بين اولا ان النبي صلى الله عليه وسلم غير مراد من هذا العموم ثم بين ثانيا ان العامل غير مراد
منه ثم بين ثالثا ان العبد غير مراد على التدريج وكذلك اية السرقة عامة لكل سارق ثم
بين اولا ان النصاب في السرقة ثم الحرز ثانيا ثم الشبهة ثالثا على التدريج وكذلك اية الحج بين
اولا بذكر الاستطاعة الراحلة ثم بذكر الامن ثانيا على التدريج الى غير ذلك من العمومات المخصصة
والوقوع دليل الجواز قوله قالوا يوهم الوجوب في الثاني اي احتج القايلون بيان
اخراج البعض عن العموم بالتنصيص عليه دون البعض يوهم وجوب استعمال اللفظ من اللفظ
في الباقي وامتناع اخراج شي اخر منه وهو تجهيل المكلف وانما ينتفي هذا التجهيل
بالتنصيص على جميع ما هو مخرج عن العموم في فور واحد قلنا اذا جاز ابهام الجميع
بذكر لفظ العموم قبل بيان المخصص بما ذكرناه من الادلة على جواز تاخير البيان عن
وقت فجواز ابهام البعض اولى د المسالة الثامنة قال رحمه الله تعالى يمتنع العمل
بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا والاكثر يكفي بحث يغلب انتفاوه القاضي لا بد من
القطع بانتفايه وكذلك كل دليل مع معارضه لنا لو اشترط لبطل العمل بالاكثر قالوا ما
كثر البحث فيه يفيد العادة القطع والا فبحث المجتهد يفيده لانه لو اريد لاطلع عليه ومنعا
واستند بانه قد يجد ما يرجع به د اقول اذا ورد لفظ عام بعادة او غيرها قبل دخول
وقت العمل به قال الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما فان تبين انه على ما اعتقده فذاك
وان ظهر تخصيص تخصص تغير ذلك الاعتقاد وهذا خطا لان احتمال ارادة الخصوص قايم
ولذلك لو ظهر المخصص لم يكن ممتنعا ومع قيام هذا الاحتمال يمتنع الجزم باعتقاد
هذا العموم د واجمع الكل على امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص
وهو المراد بقوله يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا د واختلفوا في استقصاء
البحث فذهب ابن سريج وامام الحرمين والغزالي والاكثر من الاصوليين الى انه لا يشترط
القطع بانتفاء المخصص بل يكفي في جواز العمل بالعام بحيث يغلب على الظن انتفاء المخصص بالعام من
وهذا هو المختار د وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انه لا بد من القطع
بانتفاء المخصص وكذلك كل دليل يمكن ان يعارضه دليل اخر فانه يكفي في جواز العمل به غلبة
الظن بانتفاء المعارض وعند القاضي ابي بكر لا بد من القطع بانتفايه والدليل على
المختار انه لو اشترط القطع بانتفاء المخصص للعموم والمعارض للدليل لبطل العمل باكثر
العمومات واكثر الادلة المعمول بها لانه لا طريق الى معرفة انتفاء ذلك الا البحث والسبر
وهو غير يقيني لجواز ان يشذ المخصص للعموم والمعارض للدليل عن

جميع العلماء بعد استقصاء البحث عنهما وبتقدير اطلاع بعضهم عليه فقد لا ينقله الى
غيره وبتقدير نقله الى غيره فنقله لا يفيد القطع بل غايته ان يكون ظنيا د قوله قالوا ما
كثر البحث فيه يفيد العادة القطع د اي احتج القاضي ابو بكر ومن وافقه بان قالوا اما ان يتمسك
فيه بالعموم ان كان مما كثر البحث فيه من العلماء واشتهر الخلاف بينهم فيه وكان النزاع ولم يطلع
واحد منهم على الدليل المخصص مع كثرة بحثهم وشدة فحصهم واستقصائهم فالعادة جارية بان
ذلك يفيد القطع بانتفاء ذلك المخصص وان كان مما لا يكثر بحثهم فيه فبحث المجتهد وسبره وعلم
وحده مع المبالغة في ذلك يفيده القطع لانه لو كان المراد بالعموم الخصوص لنصب الله تعالى
عليه دليلا ولو نصب عليه دليلا لاطلع عليه المجتهد عند استقصايه في الطلب د قلنا لا نسلم
ان العادة وبحث المجتهد يفيدان القطع وهو المراد بقوله ومنعا اي ومنع كل واحد منهما وسند
المنع ان العادة جارية بان المجتهدين قد يبحثون ويسبرون عن المخصص ويبالغون في ذلك
ويحكمون بانتفاء وجوده ثم بعد ذلك يجدون ما يرجعون به عن ما حكموا به فلو كانت العادة
جارية بافادة القطع لما كان كذلك كيف وقد حكم الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعد البحث بصحة
المخابرة بدليل قوله واحل الله البيع حتى روى لهم رافع بن خديج انه عليه السلم نهى عن كرا الارض
بما يخرج منها فرجعوا عما حكموا به د وقد قال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن
خديج نهيه عليه السلم عن ذلك وكذا المجتهد ايضا قد يبحث ويسبر ويجزم لعدم الوجدان ثم
لا [illegible] ثم بعد جزمه ما يرجع به عن ما حكم به وهو المراد بقوله واستند بانه قد يجد ما يرجع
به اي ما يرجع المجتهد عن جزمه به د الفصل التاسع في الظاهر والمؤول ويحتوي
على مقدمة ومسايل د اما المقدمة ففي بيان حقيقتهما اما الظاهر فقال رحمه الله تعالى الظاهر ديل
الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغايط والمؤول
من آل يؤول اي رجع وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وان اردت الصحيح زدت
بدليل يصيره راجحا د الغزالي الاحتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر ويرد
ان الاحتمال ليس بتاويل بل شرط وعلى عكسه التاويل المقطوع به وقد يكون قريبا فيترجح
بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج للاقوى وقد يكون متعذرا فيرد د اقول للظاهر
معنيان لغوي واصطلاحي اما معناه في اللغة فالظاهر الواضح المنكشف ومنه يقال
ظهر الامر الفلاني اذا اتضح وانكشف د واما معناه في اصطلاح المتشرعين فالظاهر
عبارة عما دل دلالة ظنية فقوله ما كالجنس للظاهر وغيره وقوله ما دل ليخرج
المهمل وقوله دلالة

ظنية لمخرج النص فان دلالته قطعية وهو منقسم إلى ما هو ظاهر بحكم الوضع الاصلي كاطلاق
لفظ الاسد على الحيوان المخصوص وإلى ما هو ظاهر بعرف الاستعمال كاطلاق لفظ الغائط على
الخارج المستقذر من الانسان ه واما الاول فتواسه منقول ماخوذ من التاويل والتاويل
في اللغة ماخوذ من آل يؤول اذا رجع ومنه قوله تعالى ابتغاء تاويله اي ما يرجع اليه ويؤول
ومنه قولهم تأول الاية الفلانية اي نظر فيما يؤول اليه معناها هذا اما في اصطلاح المتشرعين
فقال المصنف حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا الحد شامل للتاويل الصحيح والفاسد
فان اردت تحديد الصحيح دون الفاسد زدت في الحد قيدا آخر فقلت حمل الظاهر على المحتمل المرجوح
بدليل يصيره راجحا ه قوله حمل الظاهر احترازا عن حمل المشترك على احد معنييه فانه لا يسمى
تاويلا ه وقوله على المحتمل المرجوح احترازا عن حمل الظاهر على نفس مدلوله ه وقوله
بدليل يصيره راجحا ليخرج التاويل من غير دليل فانه التاويل الفاسد ه وقوله بدليل عام
قطعي والظني فعلى هذا لا يتطرق التاويل الى النص ولا الى المجمل وانما يتطرق الى ما كان ظاهرا
لا غيره ه قوله الغزالي اي عرفه الغزالي بان قال التاويل عبارة عن احتمال يعضده دليل
يصيره اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ه وهذا الحد غير صحيح من وجهين الاول
انه يرد عليه ان نفس الاحتمال ليس بتاويل بل حمل اللفظ هو التاويل والاحتمال انما هو
شرط للتاويل كما سنذكره عن قريب ه والفرق بين الحمل والاحتمال ظاهر ه الثاني انه يرد
على عكسه التاويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى غيره بدليل قاطع حيث قال يعضده
دليل يصيره اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر فيخرج التاويل المقطوع به من
الحد فلا يكون منعكسا ه واذا عرفت معنى التاويل فشروطه ثلاثة الاول ان يكون اللفظ
قابلا للتاويل بان يكون فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه ه الثاني ان يكون الدليل
الصارف للفظ عن مدلوله الذي هو راجح فيه على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه الى ظاهر فيه
غيره ه الثالث ان يكون الناظر المتاول اهلا لذلك فاذا وجد التاويل بشروطه كان
مقبولا معمولا به لان علماء الامصار في كل قطر وفي كل عصر من عهد الصحابة الى زماننا
هذا عاملون به من غير نكير ه قوله وقد يكون قريبا اي التاويل على ثلاثة اقسام اولها
ان يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح لقربه وثانيها ان يكون بعيدا فيحتاج الى مرجح اقوى لبعده
وثالثها ان يكون متعذرا لا يحتمله اما لعدم ظهور اللفظ فيما صرف عنه اولعدم احتماله لما
صرف اليه اولعدم رجحان الدليل الصارف فيرد حينئذ لفقد شرطه ولا يجب قبوله ه
قوله رحمه الله تعالى فمن التاويلات

٩٨

البعيدة تاويل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق
سائرهن اي ابتدئ النكاح او امسك الاوائل فانه يبعد ان يخاطب بمثله متجدد في الاسلام من غير
بيان ومع انه لم ينقل تجديد قط ه وامثاله وبعد قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد
اسلم عن اختين امسك ايتهما شئت فابعد لقوله ايتهما ه ومنها قولهم في فاطعام ستين مسكينا
اي اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد في ستين
يوما فجعل المعدوم مذكورا والمذكور عدما مع امكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر
قلوبهم على الدعاء للمحسن ه ومنها قولهم في اربعين شاة شاة اي قيمة شاة بما تقدم وهو
ابعد اذ يلزم منه ان لا تجب الشاة وكل معنى اذا استنبط من حكم ابطله باطل ه ومنها حمل ايما
امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكا تبة
وباطل اي يؤول اليه غالبا لاعتراض الولي لانها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعتها ه
واعتراض الاولياء لدفع نقيصة ان كانت فابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل مع ظهور
اي تاكده بما وتكرير لفظ البطلان وحمله على نادر بعيد كالمكاتبة مع امكان قصده لمنع
استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات والعادات ه ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل على القضاء والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار فجعلوه
كاللغز فان صح المانع من الظهور فليطلب اقرب تاويل ه ومنها حملهم ولذي القربى على الفقراء
منهم لان المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة
سبب الاستحقاق مع الغنى ه وعن بعضهم حمل مالك انما الصدقات الى الفقراء على بيان
المصرف فيمن ذلك وليس منه الا ان سياق الاية قبلها من الرد على ملمزهم في المعطين وفي
في اعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه ه قوله لما كان المنطوق اصلا
للمفهوم وجب ان يعرف معنى المنطوق اولا ثم معنى المفهوم ثانيا ه واعلم ان
المنطوق وان كان مفهوما ايضا الا انه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم
المنطوق وبقي ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك تمييزا بين الامرين مع ان المفهوم
في اللغة اسم لما فهم من كلام المتكلم سواء كان حقيقة قوله اوليس الى آخره ه وامثاله في
الاصطلاح فقد خص بنوع منه كما ستراه ولما كان المنطوق اصلا للمفهوم قدم ذكره
عليه ه فمعرفة الدلالة تنقسم الى قسمين دلالة منطوق ودلالة
مفهوم فدلالة المنطوق

لما ذكر من التاويل ما هو بعيد شرع في ذكر صورًا اتضح بها امر تلك التاويلات البعيده
الصورة الاولى تاويل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم لابن غيلان وقد اسلم على عشر
نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن ٥ وقوله لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك
ايتهما شيت فانهم اولوا ذلك بتاويلين احدهما انهم قالوا احتمل انه اراد بالامساك
ابتداء النكاح فمعنى قوله امسك اربعا اي ابتدئ نكاح اربع نسوة واراد بقوله وفارق
سايرهن اي لا تبتدئ نكاح البواقي منهن ٥ وثانيهما انه امر الزوج بامساك الاوايل
النساء فكانه قال امسك الاوايل منهن وكل واحد من هذين التاويلين وان كان منقدحا
عقلا غير انهما في غاية البعد لما اقترن بلفظ الامساك من القراين المانعة من حمله على
ما ذكروه ٥ وبيان ذلك من ستة اوجه الاول انه يبعد من الرسول عليه الصلاة والسلام
ان يخاطب بمثل هذا الخطاب متجددا في الاسلام من غير ان يبين له شروط النكاح مع
دعوى الحاجة اليه ٥ الثاني ان الظاهر من الزوج المامور انما هو امتثال امر الرسول عليه
السلم بالامساك ولم ينقل احد من الرواة انه جدد النكاح في واحدة من الصورتين ٥
المذكورتين بل الرواة متفقون على استمرار النكاح من غير تجديد ٥ الثالث ان المتبادر الى
الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ٥ الرابع انه فوض الامساك والفراق
الى خيرة الزوج ومهما عنده غيره واقتضى تخيرته لوقوع الفراق بنفس الاسلام فتوقف النكاح
النكاح على رضى الزوجة ٥ الخامس انه امر الزوج بامساك اربع من العشرة ومفارقة الباقي
والامر ظاهر لما في الوجوب او الندب على ما تقدم وحصر التزويج في العشرة ليس واجبا
ولا مندوبا والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها ٥ السادس
انما سال عن الامساك بمعنى الاستدامة لا بمعنى تجديد النكاح وعن الفراق بمعنى انقطاع
النكاح والاصل في الجواب ان يكون مطابقا للسوال ٥ واما تاويلهم قوله عليه السلم
لفيروز الديلمي امسك ايتهما شيت اي ابتدئ نكاح ايتهما شيت وفارق الاخرى او امسك
الاولى منهما وفارق الثانية فابعد من الاول لانه لو اراد بقوله امسك امساك الاول
لما قال ايتهما شيت لان ذلك تصريح بالتخيير وهو مناقض للتعيين ٥ الصورة الثانية
قوله ومنها قولهم في فاطعام ستين مسكينا الى من التاويلات البعيدة ايضا تاويل
الحنفية وهو قولهم في قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا ان المراد منه اطعام طعام
ستين مسكينا فيكفي عدمه في الكفارة اطعام مسكين واحد

فان تعل امسك عليك زوجك ليس نصا على انه من عليه من يعلم النكاح ٥

ستين يوما ٥ قالوا لان المقصود بالاطعام انما هو دفع الحاجة ودفع حاجة ستين
مسكينا كدفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما ٥ وبيان بعد هذا التاويل انهم جعلوا
المعدوم مذكورا والمذكور معدوما وهو على خلاف مقتضى اللغة مع امكان قصد الشارع
الى عاية العدد دفعا لحاجة ستين مسكينا لنظر المكفر عما ينا له من فضل الجماعة
وتظافر قلوبهم على الدعا للمحسن اليهم وقل ما تخلو جمع من المسلمين من ولي لله مستجاب
الدعوة مغتنم اليمنة وذلك مما لا يوجد في الواحد المعين ٥ الصورة الثالثة قوله و منها
قولهم في لاربعين شاة شاة اي من التاويلات البعيدة ايضا تاويل الحنفية وهو قولهم
ان المراد من قوله عليه السلم في كل اربعين شاة شاة اي قيمة شاة لما تقدم من
ان المقصود انما هو دفع حاجة الفقراء وسد خلاتهم وهو حاصل بقيمة الشاة كما هو
حاصل بالشاة ٥ وهذا التاويل ابعد من التاويلات المتقدمة لان قوله عليه السلم في كل
اربعين شاة شاة يفيد وجوب الشاة عينا حيث انه خصصها بالذكر فاذا انما وجبت
لدفع الحاجة التي هو مستنبط من وجوب الشاة فلو جاز دفع القيمة بناء على ان المقصود
دفع الحاجة وسد خلة الفقراء للزم منه ان لا يجب الشاة والمعنى المستنبط من وجوب
الشاة هو دفع الحاجة مبطل لوجوب الشاة وكل معنى اذا استنبط من حكم وكان
مبطلا له فهو باطل ٥ الصورة الرابعة قوله حمل ايما امراة نكحت نفسها الى من التاويلات ويلات
البعيدة ايضا تاويل الحنفية وهو حمل قوله عليه السلم ايما امراة نكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والمكاتبة والامة
اولا دبقوله باطل يؤول الى البطلان غالبا بتقدير اعتراض الاولياء عليها اذا زوجت نفسها
من غير كفؤ قالوا لانها مالكة لبضعها ورضاها معتبر وكان كبيع سلعتها واعتراض
الاولياء انما هو لدفع النقيصة عنهم ان كانت وهذه التاويلات لا يمكن المصير اليها
لظهور قصد التعميم ولكونها على غاية البعد ٥ اما ظهور قصد التعميم فلانه عليه السلم
صدر الكلام باي واكده بما التي هي من الشروط والجزاء بقوله ايما امراة وذلك من اقوى
مراتب العموم ثم قوله فنكاحها باطل باطل باطل ٥ واما ان هذه المحامل في غاية البعد
اما بعد الحمل على الصغيرة فمن جهة انها لا تسمى امراة في وضع اللسان لانه عليه السلم
حكم بالبطلان ونكاح الصغيرة

بعد

دون اذن وليها صحيح موقوف على اجازة الولي ٥ واما الحمل على الامة فلانه
عليه السلام قال فلها مهر مثلها فلها المهر بما استحل من فرجها ومهر الامة ليس لها بل هو
لسيدها وذلك مما يمنع حمل النكاح على نكاح الامة ٥ واما بعد الحمل على المكاتبة
فلانها بالنسبة الى جنس النساء نادر وهو اللفظ المذكور من اقوى مراتب العموم وليس في
الكلام العربي اطلاق ما هذا شانه وارادة ما هو في غاية الندرة والشذوذ وهذا
لو قال السيد لعبده ايما امراة لقيتها اليوم فاعطها درهما وقال انما اردت المكاتبة
كان منسوبا الى الالغاز في القول والهجر من الكلام ٥ واما بعد حمل بطلان النكاح على
ما يؤول اليه فلوجهين الاول ان مصير العقد الى البطلان من اندر ما يقع والتعبير باسم
الشيء عما يؤول اليه انما يصح فيما يؤول اليه ذلك الشيء قطعا كما في قوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون او غالبا كما في تسمية العصير خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا الثاني
ان مصير العقد الى البطلان موقوف على صحته في نفسه اولا وهذا العقد غير صحيح
بدليل قوله عليه السلام فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها فلو كان العقد صحيحا
لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال مع ان المراة لو نكحت نفسها بغير اذن وليها لم
يستحسن ذلك عادة فانكر قصد النبي صلى الله عليه وسلم بهذا القول تعميم البطلان
لمنع استقلالها بذلك فيما يليق بمحاسن العادات الصورة الخامسة قوله ومنها
حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام ٥ اي ومن التاويلات البعيدة ايضا حمل الحنفية
قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لما ثبت عندهم
من صحة الصيام بنية من النهار فجعلوا اللفظ الظاهر كاللغز في القول ٥ وبيان ذلك ان قوله
عليه السلام لا صيام نكرة في سياق النفي وقد تقدم انها من الفاظ العموم فيكون اللفظ
عاما لكل صوم لكن لما كان المتبادر الى الفهم من لفظ الصيام انما هو الصوم الاصلي
المخاطب به في العرف الشرعي وهو الفرض ... التطوع دون ما وجوبه بعارض وهو
بنادر وهو القضاء والنذر الذي لا يخطر بالبال الا على سبيل الندرة ولا شك ان
اطلاق ما هو ظاهر في العموم وارادة ما هو نادر كاللغز في القول فهو ممتنع على
الشارع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده من دخل داري من اقاربي فاكرمه ٥ وقال
انما اردت قرابة ... قرابة

اتت او انما اردت

النسب او انما اردت ذوي الارحام البعيدة دون العصبات القريبة كان قوله هذا مستغربا لكنه مع بعده لا ينتهي في البعد الى بعد تاويل الحديث الذي قبله على الصغيرة والامة والمكاتبة فان صح المانع من الظهور فليطلب اقرب تاويل ٥ وفي هذا الموضع لا مانع من الظهور فكان حمل اللفظ على ظاهره وترك التاويل اولى الصورة السادسة ٥ قوله ومنها حمله ولذي القربى على الفقراء ٥ اي ومن التاويلات البعيدة ايضا تاويل الحنفية وهو حملهم قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه ولذي القربى على الفقراء منهم دون الاغنياء لان القصد من الاعطاء انما هو دفع حاجتهم وسد خلتهم ولا حاجة مع الغنى ٥ وهذا التاويل بعيد جدا لان الاية ظاهرة في اضافة الخمس الى كل ذي القربى بلام التمليك والاستحقاق فعطلوا لفظ التعميم مع ظهور كون القرابة هي سبب الاستحقاق اظهارا لشرفهم وابانة لخطرهم فقد رتب الاستحقاق في الاية على ذكرها فيكون ايماء للتعليل بها ٥ الصورة السابعة قوله عز وجل وحمل مالك قوله تعالى انما الصدقات ٥ اي عند بعض الناس من التاويلات البعيدة حمل مالك قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الى اخر الاية على بيان مصرف الزكاة ٥ اي هؤلاء الاصناف الثمانية هم الذين تدفع الزكاة اليهم دون غيرهم لا يجب استيعاب جميعهم حتى لو اعطي الصنف الواحد منهم جميع الزكاة صح واجزأته ٥ قالوا فوجه البعد في ذلك ان الاية ظاهرة في التشريك ووجوب الاستيعاب لانه تعالى اضافها الى الاصناف المذكورة بلام التمليك وعطف بواو التشريك فالصرف الى واحد من الاصناف تعطيل للفظ العموم ٥ قال الغزالي وليس ذلك من هذا القبيل بل هو عطف على قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون انما الصدقات للفقراء وكانهم لما طمعوا في الزكاة مع خلوهم عن شروط استحقاقها ورضوا عند الاعطاء منها وسخطوا عند المنع رد الله تعالى عليهم في لمزهم وبين وجوه مصارف الزكاة وعدد المستحقين لها وهنا انتهى الكلام في دلالة المنطوق الصريح ٥ وشرع في بيان دلالة المنطوق غير الصريح ودلالة المفهوم وبالله تعالى التوفيق ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

... الجزء الثاني ... الاصل المسح منه

وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم يتلوه ان شاء الله تعالى الجزء الثالث الذي اوله الشطر الثاني في دلالة المنطوق وبالله تعالى التوفيق

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا كثيرا كثيرا كثيرا كثيرا

قال الشيخ الامام العالم الناقد الحجة جمال الدين ابو محمد عبد الله بن محمد بن عثمان المسيلي القرشي رضي الله عنه قال الشيخ الامام العلامة الحجة ابو عمرو عثمان بن عمر بن ابي بكر الشهير بابن الحاجب رحمة الله عليه الشطر الثاني في دلالة المنظوم الدلالة منطوق ومفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه اي لا في محل النطق والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد وتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فدلالة اقتضاء مثل رفع عن امتي الخطأ والنسيان واسأل القرية واعتق عبدك عني على الف لاستدعائه تقدير الملك لتوقف العتق عليه وان لم يتوقف واقترن الحكم لو لم يكن للتعليل كان بعيدا فتنبيه وايماء كما سياتي وان لم يقصد فدلالة اشارة مثل النساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود بيان اكثر الحيض واقل الطهر ولكنه لزم من ان المبالغة تقتضي ذكر ذلك وكذلك وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وكذلك احل لكم ليلة الصيام الرفث يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثله فالآن باشروهن الى حتى يتبين لكم اقول لما كان المنطوق اصلا للمفهوم وجب ان يعرف معنى المنطوق اولا ثم معنى المفهوم ثانيا واعلم ان المنطوق وان كان مفهوما ايضا لكن لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق وبقي ما عداه معرفا بالمعنى المشترك تمييزا بين الاسمين بيانه ان المفهوم في اللغة لما فهم من كلام المتكلم سواء كان حقيقة قوله او لازمه لغة واما في الاصطلاح فقد خص بنوع منه كما ستراه ولما كان المنطوق اصلا للمفهوم قدم ذكره عليه فنقول الدلالة تنقسم الى قسمين دلالة منطوق ودلالة مفهوم فدلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق كدلالة قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة على وجوب الزكاة في الغنم الموصوفة بالسوم ودلالة المفهوم بخلافه اي ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق كدلالة الحديث [illegible] على [illegible] الغنم المعلوفة والاول وهو دلالة المنطوق تنقسم الى صريح وغير صريح [illegible] ما غير الصريح فبخلافه وهو ما يلزم عن الصريح [illegible] احكم بحجته اللفظ [illegible] موضوع في اللغة [illegible] اللفظ لقوله تعالى [illegible] القرية فان لفظ السؤال غير موضوع في اللغة للقرية بل لاهلها لان السؤال مما لا يعقل غير ممكن واذا كان السؤال للقرية غير ممكن ولا ذكر لاهلها في اللفظ فهو غير صريح

لاكن العقل لما قضي بان السؤال انما هو لاهل القرية لا القرية حسن الخطاب به من غير
التصريح ٥ قوله فان قصده وتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فدلالة
اقتضاء اي غير التصريح لا تخلوا اما ان يقصده المتكلم بكلامه او لا يقصده فان قصده
بكلامه فلا تخلوا اما ان يتوقف عليه صدق المتكلم او الصحة العقلية او الصحة الشرعية
او لا يتوقف عليه شيء من ذلك ٥ فان قصده وتوقف عليه شيء من ذلك فدلالة اللفظ عليه تسمى
اقتضاء ٥ ومثال ذلك ما يتوقف عليه صدق المتكلم قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا
والنسيان وما استكرهوا عليه فان رفع الخطا عن امته غير ممكن لتحقق وقوعه منهم فلا بد من ‏ من الخطاء
اضمار حكم يصح رفعه وهو المواخذة والعقاب ٥ وكقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من
الليل فان نفي الصيام عمن لم يبيته غير ممكن مع تحقق وقوعه منه فلا بد من اضمار حكم
يمكن نفيه وهو الصحة والكمال ٥ وكقوله عليه السلم لا عمل الا بنية فان العمل لا يمكن نفيه ايضا
مع تحقق وقوعه فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه وهو الصحة والكمال وكقوله عليه السلم لا عمل
الا بنية فان العمل لا يمكن نفيه ايضا مع تحقق وقوعه فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه
وهو الفائدة والجدوى ٥ ومثال ما يتوقف عليه الصحة العقلية قوله تعل واسال القرية
فانه لا بد من اضمار اهل القرية لتصح نسبة السؤال اليهم اذ العقل يحكم بان القرية لا تسال
وانما يسال من اذا سيل حصل منه الجواب وهم الاهل ٥ ومثال ما يتوقف عليه الصحة
الشرعية قول القايل لغيره اعتق عبدك عني على الف فانه يستدعي تقدير سابقة انتقال الملك
اليه ضرورة توقف العتق الشرعي عليه ٥ قوله وان لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن
لتعليله كان بعيدا اي وان لم يتوقف صدق المتكلم ولا الصحة العقلية ولا الصحة الشرعية
واقترن بحكم لو لم يكن اقترانه بذلك الحكم لتعليله به كان بعيدا فان ذلك يسمى دلالة تنبيه
وايماء ومثى على [illegible] اصناف سياتي ذكرها في القياس ولا بد من بيانها ها هنا في هذا
الموضع لمثال يتضح المراد وذلك كما في قصة الاعرابي فانه جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال له هلكت واهلكت فقال له ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال
[illegible] الوقاع في نهار رمضان [illegible]
له اعتق رقبة فامره له بالاعتاق تنبيه [illegible]
لان اقتران الامر بالعتق عقيب السؤال عن حكم الوقاع لو لم [illegible]
بالوقاع لكان بعيدا من الشارع ٥ قوله وان لم يقصد فدلالة اشارة [illegible]

١٠٢

يقصد ليتكلم بكلامه فان ذلك يسمى دلالة اشارة مثل قوله عليه الصلاة والسلام
النساء ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن يا رسول الله فقال تمكث احداهن
شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم فهذا الخبر ليس المقصود منه بيان اكثر الحيض واقل ‏ ان ح
الطهر بل المقصود منه بيان نقصان دينهن وانما اتى به من المبالغة تقتضي ان يكون اكثر
الحيض خمسة عشر يوما واقل الطهر كذلك لانه ذكر شطر الدهر مبالغة في نقصان
دينهن فلو كان بيان اكثر الحيض او اقل الطهر يزيد على خمسة عشر يوما لاقتضت المبالغة
ذكره ٥ وكذلك قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانه
يلزم من مجموع الايتين ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصودا من الكلام
وكذلك قوله تعل احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم فانه يلزم منه جواز الاصباح جنبا
والا لوجب ان يحرم الوطء في اخر الليل بمقدار ما يقع الغسل فيه ومعلوم ان المقصود من
الكلام حل الرفث وجواز الاصباح جنبا ليس مقصودا وانما هو لازم عنه ٥ ومثله
قوله تعل فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ٥ الثاني وهو دلالة المفهوم ٥ قال
رحمه الله تعل المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول ان المسكوت موافقا
في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله فلا تقل لهما اف وكالجزا
بما فوق المثقال من قوله من يعمل مثقال ذرة وكتادية ما دون القنطار من تودهه اليك وعلم
الغرض لا يوده اليك وهو تنبيه بالادنى فلذلك كان في غيره اقول ويعرف بمعرفة المعنى ‏ في مد
وانه اشد مناسبة في المسكوت اقول المفهوم ينقسم الى قسمين مفهوم موافقة
ومفهوم مخالفة ٥ اما الاول وهو مفهوم الموافقة فهو ان يكون المسكوت عنه موافقا
للمنطوق به في الحكم وله تسمية اسما مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب ولحن الخطاب ٥
واللحن يطلق على اربع معان اولها معنى الخطاب وهو المراد في هذا الموضع [illegible] قوله عليه السلم
[illegible] في لحن القول اي في معناه ٥ وثانيها الفطنة والذكاء ومنه قوله عليه السلم
[illegible] الحن بحجته من بعض اي افطن [illegible] وثالثها الخروج عن ناحية الصواب كقولهم لحن
[illegible] في كلامه اي خرج عن الصواب ٥ ورابعها انه يطلق على اللغة نفسها
[illegible] ومثال مفهوم الموافقة تحريم الضرب المفهوم
[illegible] اي تكلم بلغته ٥ من قوله تعل ولا تقل لهما اف فان

المسكوت عنه هو الضرب موافق للمنطوق به الذي هو التأفيف في التحريم وكذلك الجزاء
بما فوق المثقال المفهوم من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فان المسكوت
عنه وهو ما فوق المثقال موافقا للمنطوق به الذي هو المثقال ٥ وكذلك تادية
ما دون القنطار المفهوم من قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك
وعدم تادية ما دون الدينار المفهوم من قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك
الى غير ذلك من الخطاب فان الدلالة في جميعها تنبيهية بالادنى على الاعلى او بالاعلى على
الادنى فلذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى من المنطوق به ٥ قوله ويعرف بمعرفة المعنى
اي ويعرف ان الحكم في المسكوت عنه اولى منه في المنطوق به بمعرفة المعنى المقصود وبانه
اشد مناسبة في المسكوت عنه مما نطق به كالامثلة المذكورة فانه لولا علمنا من سياق
الاية المحرمة للتأفيف ان المقصود منها انما هو كف الاذى عن الوالدين وان الشتم والضرب
اشد من التأفيف وكان بالتحريم اولى لما عرف تحريم الشتم والضرب من تحريم التأفيف اذ
لو قطع النظر عن ذلك لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب العنيف فانه يصح من
الملك ان يامر الجلاد بقتل والاه اذا نبغ منه منازعة له في ملكه وينهاه عن التأفيف
حيث كان المقصود من الامر بالقتل انما هو دفع المنازعة في الملك والقتل في دفعها
اشد من التأفيف فلذلك لم يلزم في مثل هذه الصورة من اباحة اعلى المحذورين اباحة ادناهما
قال رحمه الله تعالى وعن ثم قال قوم هو قياس جلي لنا القطع بذلك لغة قبل
شرع القياس ٥ وايضا فاصل هذا لو اندرج في الفرع مثل لا تعطه ذرة قالوا لولا المعنى
لما حكم ٥ واجيب بانه شرط لغة وعن ثم قال به النافي للقياس ويكون قطعيا كالامثلة
وظنيا كقول الشافعي في كفارة العمد واليمين الغموس ٥ اقول لما تقرر ان اولوية الحكم
في المسكوت عنه انما تعرف بمعرفة المعنى وبانه اشد مناسبة قال فمن اجل ذلك ان
هذا النوع من القياس الجلي ٥ فنقول ذهب الجمهور الى ان هذا النوع من المفهوم حجة
وذهب الامام ابو سليمان داود بن علي امام اصحاب الظاهر الى انه ليس بحجة والحق ما ذهب
اليه الجمهور ٥ والدليل عليه ان السيد لو قال لعبده لا تعط زيدا حبة ولا تعبس [illegible]
ولا تظلمه بذرة ولا تعبس في وجهه فانه يتبادر الى الفهم من ذلك امتناع اعطاء [illegible]
الحبة وامتناع الشتم والضرب وامتناع الظلم بالدينار وما زاد [illegible]
[illegible] بطريق الضعيف عن [illegible]

الكلام وغيره ولذلك كان المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم احفظ عفاصها ووكاءها
حفظ ما التقط من الدنانير ٥ ومن قوله في الغنيمة ادوا الخيط والمخيط ادا الرحال
والعقوبة وغيرهما ٥ ومن قوله من سرق عصا مسلم فعليه ردها رد ما زاد على ذلك ولذلك
لو حلف انه لا ياكل لفلان لقمة ولا يشرب من مائه جرعة كان ذلك موجبا لامتناعه
عن اكل ما زاد على اللقمة كالرغيف وشرب ما زاد على الجرعة الى نظائره ٥ واختلف
الجمهور القايلون بكونه حجة هل مستند الحكم في محل المسكوت الى فحوى الدلالة اللفظية
او الى الدلالة القياسية ٥ فذهب الاكثرون الى انه مستند الى فحوى الدلالة اللفظية ٥
وذهب بعضهم الى انه مستند الى الدلالة القياسية وقالوا هو اجلى من جميع انواع الاقيسة
والتأفيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف اصل والشتم والضرب فرع ودفع الاذى عنهما
علة جامعة والتحريم حكم ولا معنى للقياس الا ذلك وسموه قياسا جليا نظرا الى ان
العلة الجامعة بين الاصل والفرع ثابتة التأثير ٥ والمختار ما ذهب اليه الاكثرون من
ان الحكم مستند الى فحوى الدلالة اللفظية ٥ والدليل عليه من وجهين الاول القطع بفهم
هذه الاحكام من هذه الالفاظ لغة قبل شرع القياس فان العرب انما وضعت هذه
الالفاظ المبالغة في التاكيد للحكم في محل السكوت وانها افصح من التصريح بالحكم ولهذا
اذا قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين سابقا للاخر قالوا هذا الفرس لا يلحق غباره
هذا الفرس وكان ذلك عندهم ابلغ من قولهم هذا الفرس سابق لهذا الفرس ٥ وكذا قولهم
فلان يبخل براحة مطبخه فانه ابلغ عندهم من قولهم فلان لا يطعم ولا يسقي وهذا معنى
قوله لنا القطع بذلك قبل شرع القياس ٥ الثاني ان اصل القياس لا يكون مندرجا في
فرعه ولا جزءا منه اجماعا واصل هذا القياس قد يندرج في فرعه ويكون جزءا منه مثل
قول السيد لعبده لا تعط فلانا ذرة فانه يدل على امتناع اعطاء الدينار وما زاد ٥ قوله
عليه فالذرة التي هي اصل منه مندرجة في الدينار الذي هو فرع وجزء منه ٥ قوله
[illegible] لولا المعنى لما عرف ٥ اي احتج القايلون بانه قياس بان قالوا لولا المعنى الجامع
[illegible] بين المنطوق والمسكوت عنه لما حكم باولوية الحكم في المسكوت عنه ولكنه قد حكم
[illegible] في معنى القياس واجيب عنه بان الجامع بينهما وهو كون الحكم اشد مناسبة في
المسكوت عنه انما هو شرط في تحقق الفحوى لغة ٥ قوله ومن ثم قال به من
اي ومن اجل ذلك قال به من

انكر القياس ٥ قوله ويلحق قطعيا كالامثلة أي وعلى كل تقدير فهو منقسم الى القطعي والظني اما القطعي فكالامثلة المتقدمة ٥ واما الظني فكقول الشافعي رحمه الله تعالى وجوب الكفارة في القتل العمد اولى من القتل الخطأ بدليل قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه دل على وجوب الكفارة في القتل العمد لكونه اولى بالمواخذة عليه من الخطأ لاكنه ليس بقطعي لامكان ان لا تكون الكفارة في قتل الخطأ واجبة بطريق المواخذة لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان والمراد به رفع المواخذة وكذلك ايجابه الكفارة في اليمين الغموس بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته كذا وكذا فانه ايضا دال على وجوب الكفارة في اليمين الغموس لكونه اولى بالمواخذة عليه من اليمين المعقودة لاكنه ليس بقطعي اذ هو في محل الاجتهاد ٥ واما القسم الثاني وهو مفهوم المخالفة فقال رحمه الله تعالى المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل والغاية مثل حتى تنكح والعدد الخاص مثل ثمانين جلدة ٥ اقول لما تكلم على مفهوم الموافقة شرع يتكلم على مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمى دليل الخطاب وهو عند القائلين به منقسم الى احد عشر صنفا الاول مفهوم الصفة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فمفهومه ان ما ليس بسائمة لا زكاة فيه كالغنم المعلوفة ٥ الثاني مفهوم الشرط والجزاء كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فمفهومه ان من لم يكن ذات حمل فلا نفقة لها كقوله عليه السلام من تطهر صحت صلاته فمفهومه ان من لم يتطهر لم تصح صلاته ٥ الثالث مفهوم الغاية مثل قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فمفهومه انه اذا نكحت زوجا غيره حلت له وكقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ٥ وكقوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وكقوله ثم اتموا الصيام الى الليل ٥ الرابع مفهوم العدد الخاص وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص كتخصيص حد القذف بثمانين في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فمفهومه عدم وجوب الزائد على الثمانين ٥ وعلم بذلك للمصنف الامثلة الاربعة ٥ الخامس مفهوم انما كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات مفهومه ان العمل بغير نية لا عبرة فيه ولا اجر ٥ وكذلك قوله انما الربا في النسيئة مفهومه

انه لا ربا في غير النسيئة وكذا قوله انما الولاء لمن أعتق مفهومه أن من لم يعتق فلا ولاء له ٥ وكذا قوله انما الشفعة فيما لم يقسم مفهومه ان ما تمكن قسمته فلا شفعة فيه السادس مفهوم الاستثناء كقولك قام القوم الا زيدا فمفهومه ان زيدا لم يقم ٥ السابع مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء الستة بالذكر في تحريم الربا فمفهومه ان غيرها لا ربا فيه وهو اضعف المفهومات ٥ الثامن مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقولك العالم زيد وصديقي خالد ٥ التاسع مفهوم العلة كقوله عليه السلام ما اسكر كثيره فقليله حرام ٥ العاشر مفهوم الزمان كقولك سافر زيد يوم الجمعة مفهومه انه لم يسافر يوم الخميس الحادي عشر مفهوم المكان كقولك جلست امام زيد مفهومه انك لم تجلس خلفه قال رحمه الله تعالى وشرطه ان لا تظهر اولوية او مساواة في المسكوت فيكون موافقة ولا خرج مخرج الأغلب مثل اللاتي في حجوركم فان خفتم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها ولا لسؤال ولا حادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر اقول شروط العمل بمفهوم المخالفة عند القائلين به اربعة اولها ان لا تظهر فيه اولوية فان ظهرت الاولوية كان مفهوم الموافقة كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان ترك القتل عند عدم خشية الاملاق اولى ٥ وثانيها ان لا تظهر مساواة فان ظهرت المساواة كان مفهوم الموافقة ايضا كقوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي ومراد النبي قبله هو المراد بقوله فيكون موافقة اي ان ظهرت اولوية او مساواة كان من مفهوم الموافقة لا من مفهوم المخالفة ٥ وثالثها ان لا يخرج مخرج الأغلب مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان الاغلب ان الربائب لا يكون الا في حجورهم والاحكام التي ليست في الحجر كذلك وكذا قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان الاغلب ان المرأة لا تبذل مالها والافتداء من زوجها الا في مثل هذه الحالة والا فالخلع في جميع الحالات جائز وكذا قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الاغلب ان المراة لا تنكح نفسها الا عند [illegible] اذن الولي وابايه من تزويجها والا فنكاحها نفسها باذن الولي ايضا باطل ٥ ورابعها ان لا يكون التخصيص بالذكر لسؤال سائل ولا لحدوث حادثة ولا لخوف ولا لتقدير جهالة ولا لغير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر

ان الاسكر كثيره فقليله ليس بحرام

المسكوت

غلب

كل واحد من هذه الاسباب فايدة تامة فلا يحتاج الى تقدير فايدة اخرى ومتى نفي الحكم عن ما
عدا المذكور ◌ واذا عرفت معنى مفهوم المخالفة واقسامه وشروطه فلنتكلم في كل واحد
منها بخصوصه ◌ البحث الاول مفهوم الصفة قال رحمه الله تعالى فاما مفهوم
الصفة فقال به الشافعي واحمد والاشعري والامام وكثير ونفاه ابو حنيفة والقاضي
والغزالي والمعتزلة ◌ البصري ان كان للبيان كالسايمة او للتعليم كالمتحالفين او كان ما عدا
الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين ◌ اقول اختلفوا في ان تعليق الحكم على صفة
خاصة هل يدل على نفي الحكم عما لم يتصف بتلك الصفة كقوله عليه السلم في الغنم السايمة
زكاة هل يدل على نفي الزكاة في المعلوفة ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاشعري
وامام الحرمين وكثير من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيد وجماعة من اهل العربية ونفاه
ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر والغزالي والقفال والشاشي وجماعة المعتزلة وفرق
ابو عبد الله البصري فقال الخطاب المعلق على الصفة ان كان قد ورد للبيان كما في قوله عليه
السلم في الغنم السايمة الزكاة او للتعليم كما في خبر التحالف عند التخالف في البيع والعين
المبيعة قايمة وهو قوله عليه السلم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا او كان ما
عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل فيه دل على نفي الحكم
عما يخالفه والا فلا يدل ◌ قال رحمه الله تعالى المثبتون قال ابو عبيد في لي
الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي مطل الغني
ظلم مثله وقيل له في قوله لان يمتلي ... خير له من ان يمتلي شعرا المراد الهجاء وهجاء الرسول فقال لو كان
كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله كذلك فالزم من تعليق الصفة المفهوم وقال به
الشافعي وهما عالمان باللغة فالظاهر فهمهما ذلك لغة قالوا بنيا على اجتهادهما اجيب بان
اللغة تثبت بقول الايمة من اهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز ◌ عورض بمذهب الاخفش
واجيب بانه لم يثبت كذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح ولو سلم فالمثبت اولى وايضا
لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فايدة وتخصيص احاد البلغاء لغير
فايدة ممتنع فالشارع اجدر اعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفايدة واجيب بانه يعلم
اذا لم يكن للفظ فايدة سوى واحدة تعينت ◌ وايضا ثبت دلالة التنبيه باستبعاد
انتفايه فهذا اولى واعترض بمفهوم اللقب واجيب بانه لو اسقط لاختل الكلام فلا
فلا مقتضي لمفهومه فيه ◌ واعترض بان فايدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيصه

واجيب بان ذلك فرع العموم ولا قايل به وان سلم في بعضها اخرج فان الغرض انه لا شي
يقتضي تخصيصه سوى المخالفة ◌ واعترض بان فايدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه
واجيب بانه بتقدير المساواة يخرج والاخرى بعده ◌ اقول احتج المثبتون اي احتج المثبتون
بحجج كثيرة والمعول عليها ثلث الحجة الاولى قال ابو عبيد القسم ابن سلام في قوله عليه السلم
لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه والواجد
الغني وليه مطله ◌ ومعنى احلال عرضه جواز مطالبته ومعنى احلال عقوبته حبسه ◌ وقال
ايضا في قوله عليه السلم مطل الغني ظلم ان مطل الغني ليس بظلم ◌ وقيل له في قوله عليه السلم
لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا ان المراد الهجاء من الشعر وهجاء الرسول
عليه السلم فقال لو كان ذلك هو المراد لم يكن لذكر امتلاء الجوف منه وتعليق ذلك بالاكثر
معنى لان ما دون ملي الجوف من ذلك والقليل منه كالكثير فتعليق الذم على امتلاء الجوف
من ذلك مخالف لما دونه ◌ ووجه الاحتجاج بهذه الصور ان ابا عبيد الزم من تعليق الصفة
المفهوم وقد قال به الشافعي ايضا وهما عالمان بلغة العرب والظاهر انه فهمهما ذلك
انما هو من جهة اللغة واذا كان كذلك ثبت ان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عن ما
لا يوصف بتلك الصفة ◌ قوله قالوا بنيا على اجتهادهما اي اعترض النافون على هذه
الحجة بان قالوا قول ابي عبيد والشافعي بذلك اذا ادعيتم انه كان نقلا عن العرب فهو غير
مسلم اذ ليس في لفظهما ما يدل على النقل وان ادعيتم انهما بنيا ذلك على اجتهادهما وظنهما
فاجتهادهما لا يكون حجة على غيرهما من المجتهدين المخالفين لهما في ذلك كيف وانهما لو ذكرا
ذلك نقلا عن العرب لم يكن حجة في مثل هذه القاعدة اللغوية لكونه من اخبار الاحاد
واجيب عنه بان اللغة تثبت بقول الايمة من اهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز واحتمال
النقيض وابو عبيد والشافعي من ايمة اللغة فوجب ان تثبت اللغة بقولهما ◌ قوله وعورض
بمذهب الاخفش فانه من ايمة اللغة ولم يقل بمفهوم المخالفة على ما نقل عنه واجيب عنه بانه
لم يثبت هذا النقل عن الاخفش ◌ ولو سلم ثبوته عنه فقول ابي عبيد والشافعي ارجح من
قول الاخفش ولو سلم التساوي فالمثبت اولى من النافي لان النافي يمكن ان يكون حكمه مستند
الى النفي الاصلي وعدم اطلاعه على الدليل بخلاف المثبت لاصول اللغة فانه لا يحكم بثبوته

بعد ثبوتها عنده بالنقل عن العرب الحجة الثانية وهي المراد من قوله وايضا لو لم يدل
على المخالفة ٥ وسائها ان تعليق الحكم على الصفة لو لم يدل على نفي الحكم عما انتفا الصفة في تلك
الصفة لم يكن للتخصيص محل النطق بالذكر فايدة ولابد للتخصيص من فايدة فان العالم
بلغة العرب اذا قال لعبده اعط العلما وكان العلما عنده والجهال سواء في الاعطا
عد ملغزا بذكر ما يوهم نفي الاعطا للجهال ويكون مقصرا في البيان مع مسيس الحاجة
اليه وهو ممتنع واذا كان تخصيص احاد البلغا بلا فايدة ممتنعا فلان يمتنع ذلك من الشارع
اول واحرى ٥ قوله واعترض اي واعترض النافون على هذه الحجة بان قالوا هي حجة راجعة
الى اثبات الوضع فيحتاج الى ان يعلم الوضع اولا بما فيه من الفايدة وهو غير جايز الا ان
العلم بالفايدة ثمرة معرفة الوضع فيحتاج الى ان يعلم الوضع اولا ثم تترتب الفايدة عليه فتعلم
ثانيا ٥ ولو سلم اثبات الوضع بالفايدة فلا نسلم انه لا فايدة في تخصيص الصفة بالذكر
سوى نفي الحكم المتعلق بها عن ما عداها لقيام البواعث على التخصيص كثيرة ٥ واجيب بانه تعلم
بالاستقراء انه اذا لم يكن للفظ فايدة سوى فايدة واحدة تعينت تلك الفايدة ونحن قد
استقرينا وتتبعنا فما وجدنا فايدة سوى هذه فتعينت ٥ الحجة الثالثة وهي المراد من قوله
وايضا ثبتت دلالة التنبيه بالاستبعاد وبيانها ان دلالة التنبيه تثبت بالاستبعاد اتفاقا
فلان تثبت دلالة المفهوم الصفة اولى بدليل ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما يدل على ان السرقة علة للقطع لانه لو قدر انها ليست علة للقطع مع كون القطع
مذكورا عقيبها بفا التعقيب لكان ذلك مستبعدا وكذا قوله في الغنم السايمة الزكاة
قد علق الحكم فيه على السوم فلو لم يكن السوم علة لوجوب الزكاة لكان ذلك مستبعدا واذا
كان السوم علة لوجوب الزكاة وجب ترتب الحكم على علته فحيث وجد السوم
وجد وجوب الزكاة وحيث عدم السوم عدم وجوب الزكاة ٥ وللقايل ان يقول هذا الدليل
ضعيف لان العلل الشرعية معرفات لا مؤثرات ولا يلزم من انتفا معرف الحكم انتفا
الحكم لجواز ثبوته بمعرف اخر ٥ قوله واعترض بمفهوم اللقب اي واعترض النافون على
حجة المثبتين بمفهوم اللقب وهو ان يقال لو كان تعليق الحكم على الشيء بكونه صفة معينة
يوجب التخصيص لكان التخصيص علة للحكم بحيث يوجد بوجوده ويعدم بعدمه

لكان الاسم المرتب عليه الحكم علة لذلك الحكم بحيث يوجد الحكم بوجود ذلك الاسم ويعدم
بعدمه فيكون قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الى اخر الحديث
دليلا على ان علة الربا وجود هذه الاشيا الستة بحيث لا يحرم الربا في غيرها الا ان ليس الامر
كذلك ٥ واجيب عنه بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة ومنوان مفهوم اللقب لو
اسقط الاسم المعلق عليه الحكم لاختل الكلام فلا يبقى للمفهوم مقتضى بخلاف مفهوم الصفة
فانه لو اسقط الصفة المعلق عليها الحكم من قوله في الغنم السايمة زكاة وقال في الغنم زكاة
لم يختل الكلام وحصل منه المقصود التام فلو لا الصفة وجب تنزيلها على فايدة صيانة
الكلام من الشارع عن اللغو والعبث ولا فايدة سوى نفي الحكم عما سوى الموصوف بتلك الصفة
قوله واعترض بان فايدته تقوية الدلالة اي اعترض الخصم على هذا المثال بالجواب
لا نسلم انه لا فايدة الا نفي الحكم عما عدا الموصوف بتلك الصفة بل فايدته تقوية الدلالة
حتى لا يتوهم تخصيص كما لو قال الشارع ضحوا بشاة على العموم فانه قد يتوهم متوهم انه
لا تجوز التضحية بشاة عورا فاذا قال ضحوا بشاة عورا كان ذلك ادل على التضحية بها ليس بعورا
وكذا الى قال ولا تقتلوا اولادكم على العموم فقد يتوهم متوهم انه لم يرد النهي عن قتلهم عند
خشية الاملاق فاذا قال ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق كان ذلك ادل على النهي في غير حالة
الخشية لان الغرض في شرط مفهوم المخالفة ان لا تظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج
مخرج الغالب ولا السؤال ولا الحر فيه حادثة ولا التقدير جهالة ولا الخوف ولا لغير ذلك
مما يقتضي تخصيصه بالذكر سوى مفهوم المخالفة وفي هذين المثالين قد ظهرت الاولوية
فخرج عن محل النزاع ٥ قوله واعترض اي واعترض ايضا بان فايدته ثواب الاجتهاد
بالقياس في المسكوت عنه لان تخصيص الوصف بالذكر لو كان لنفي الحكم عما عداه لم يبق
للاجتهاد مجال وان لم يكن كذلك فالمجتهد يتوصل الى الحكم في المسكوت عنه بطريق القياس على
المنطوق به فيكون ذلك سببا لنيله الثواب باجتهاده ٥ واجيب عنه بان المسكوت عنه
ان كان مساويا للمنطوق به في الحكم يخرج عن محل النزاع والا فلا يصح القياس فيندرج
في فايدة التخصيص فهذه الحجج الثلاث التي عول عليها المثبتون لمفهوم الصفة مقرر ذكرها
الشارح الا ان ذكرها لاهل الادب حججا اخرى غير هذه ولكنا وهينة وهي التي

منها قال رحمه الله تعالى واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك اذ لا واسطة وليس للاشتراك بالاتفاق ﻫ واجيب ان عنى السائمة فليس محل النزاع وان عنى ايجاب الزكاة فيها فلا دلالة له على واحد منهما ﻫ اقول استدل بعض اصحابنا ايضا على اثبات مفهوم الصفة بان تعليق الحكم بالصفة في قوله عليه السلم في الغنم السائمة زكاة لو لم يكن لافادة حصر الزكاة في السائمة لزم اشتراك السائمة والمعلوفة في وجوب الزكاة اذ لا واسطة بين الحصر والاشتراك وليس للاشتراك اذ لا زكاة في المعلوفة بالاتفاق ﻫ واجيب عنه بان الخصم ان عنى ان تقييد الغنم بالسائمة لافادة حصر السوم فيها فليس ذلك محل النزاع وان عنى ان ايجاب الزكاة في السائمة لافادة حصر الوجوب فيها فلا دلالة للايجاب على واحد من الحصر والاشتراك على انا لا نسلم انه لا واسطة فان قول القائل رايت زيدا العالم لا يدل على حصر الرؤية في زيد العالم ولا على الاشتراك بين زيد وغيره في الرؤية على ان كثر الالفاظ بهذه المثابة ﻫ سلمنا ذلك لكن لا نسلم انتفاء الاشتراك مطلقا فان المعلوفة اذا كانت للتجارة وجبت الزكاة فيهما ﻫ سلمنا ذلك الدليل لكنه معارض بانه لو كان المراد بقوله عليه السلم في الغنم السائمة زكاة افادة حصر الزكاة في سائمة الغنم للزم منه عدم وجوب الزكاة في غير سائمة الغنم من الابل والبقر والنقود والحبوب وايضا يلزم التعارض بين هذا النص وبين النص الدال على وجوب الزكاة في هذه المذكورات الحجة الثانية قال رحمه الله تعالى الامام لو لم يفد الاختصاص به دون غيره لانه عناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم فانه ان عنى لفظ السائمة فليس محل النزاع وان عنى الحكم المتعلق بها فلا دلالة على الحصر ويجريان في اللقب وهو باطل ﻫ اقول احتج امام الحرمين ايضا على اثبات مفهوم الصفة ايضا بان قال التقييد بالصفة في مثل قوله عليه السلم في الغنم السائمة زكاة لو لم يفد حصر الحكم في الموصوف لم يفد اختصاصه بالحكم دون غيره لان الاختصاص والحصر بمعنى واحد لكنه افاد الاختصاص لان الزكاة مختصة بالغنم السائمة دون المعلوفة فوجب ان يفيد الحصر الذي هو معناه ﻫ هذا الذي ذكره امام الحرمين مثل الدليل المتقدم فانه ان عنى ان لفظ السائمة لا افادة له حصر السوم فليس محل النزاع وان عنى ان الحكم المتعلق بالسائمة لا افادة حصر ذلك

الحكم في السائمة فلا دلالة له على الحصر ﻫ قوله ويجريان في مفاهيم اللقب اي دليل امام الحرمين والدليل الذي قبله يجريان في مفاهيم اللقب مع انه باطل بالاتفاق ﻫ الحجة الثالثة قال رحمه الله تعالى واستدل بانه لو قيل الفقهاء الحنفية ايمة فضلاء لنفرت الشافعية ولولا ذلك لما نفرت واجيب بان النفرة من تركهم على الاحتمال كما يفهم من التقديم او لتوهم المعتقدين ذلك ﻫ اقول استدل بعض اصحابنا ايضا على اثبات مفهوم الصفة بانه لو قيل الفقهاء الحنفية ايمة فضلاء بمحضر جماعة من فضلاء الشافعية نفرت نفوس الشافعية عند سماع هذا الكلام لا لوصفهم بتلك الصفات اذ الشافعية معترفون بوصفهم بذلك فلولا ان تخصيص الحنفية بذكر تلك الاوصاف يوجب سلبها عن الشافعية والا لما وقعت النفرة في نفوسهم ﻫ واجيب عنه بان النفرة انما وقعت في نفوسهم من تركهم على الاحتمال وعلم وصفهم بتلك الصفات مع مشاركتهم للحنفية فيها كما ينفر الانسان من تقديم غيره عليه في مرتبة من المراتب مع مساواته في استحقاقها او لتوهم المعتقدين ان وصف الحنفية بتلك الصفات يوجب سلبها عن الشافعية وان لم يكن في نفس الامر كذلك ﻫ الحجة الرابعة قال رحمه الله تعالى واستدل بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال لازيدن على السبعين ففهم ان ما زاد بخلافه والحديث صحيح ﻫ واجيب بمنع فهم ذلك لانه مبالغة فتساويا او لعله بقي على اصله في الجواز فلم يفهم منه ﻫ اقول استدل بعض اصحابنا ايضا على اثبات مفهوم الصفة بما رواه قتادة عنه عليه السلم انه لما نزل قوله جل وعلا استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلم قد خيرني ربي فوالله لازيدن على السبعين ففهم ان ما زاد على السبعين بخلافه والحديث صحيح ﻫ واجيب عنه بان الحديث من اخبار الاحاد فلا نسلم كونه حجة في هذه القاعدة سلمنا انه حجة لكن لا نسلم انه عليه السلم جوز الغفران لهم بزيادة الاستغفار على السبعين اذ ليس في لفظه ما يدل على ذلك لا يقال لو كان حكم ما بعد السبعين في عدم جواز الغفران حكم السبعين لم يكن لذكر السبعين معنى وهو غير جائز على الشارع لانا نقول انما ذكر السبعين مبالغة في قطع طمعهم واياسهم عن الغفران حتى يتساوى عندهم كان التسبعين وما كان زائدا عليه في عدم الغفران كما يقول القائل لغيره اذا اراد قطع طمعه لو شفعت عندي مية سبعين مرة لم اقبل
اشفع عندي في فلان زاد او لا تشفع فلو شفعت عندي

شفاعتك فيهم ٥ لا يقال هذا باطل لأنه لو كان الأمر كذلك لما قال عليه السلام والله لأزيدن
على السبعين لأنا نقول لما قال والله لأزيدن على السبعين كان ذلك تصريحا منه بأن حكم ما زاد على
السبعين مخالف لحكم السبعين لأنا نقول إنما قصد عليه السلام الزيادة على السبعين
استمالة لقلوب الأحياء من المنافقين وترغيبا لهم في الدين لا أنه قصد وقوع المغفرة بما
زاد على السبعين ٥ سلمنا أنه عليه السلام فهم جواز الغفران لكن لا نسلم أنه فهمه من
تخصيص نفي المغفرة بالسبعين بل جواز الغفران كان ثابتا عنده عقلا قبل ورود الآية فلعله
عليه السلام فهم الجواز استصحابا للجواز العقلي الذي كان قبل ورود الآية باقيا على أصله
لا أنه فهمه من دليل الخطاب ٥ الحجة الخامسة قال بعضه الله تعالى واستدل بقول يعلى
ابن أمية لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال تعالى فليس عليكم فقال عمر تعجبت مما تعجبت منه فسألت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنما هي صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فهما
نفي القصر حال عدم الخوف وأقره صلى الله عليه وسلم ٥ وأجيب بجواز أنهما استصحبا وجوب
الإتمام فلا يتعين ٥ أقول استدل بعض أصحابنا أيضا على إثبات مفهوم الصفة
بما روي عن يعلى بن أمية أنه قال لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال تعالى فليس عليكم
جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم فقال له عمر قد تعجبت مما تعجبت منه فسألت رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال إنما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ووجه الاحتجاج بذلك أن يعلى بن أمية من فصحاء العرب وقد فهما من تخصيص القصر
بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف والنبي صلى الله عليه وسلم أقرهما على ذلك
وذلك يدل على أن تخصيص الوصف بالذكر يوجب نفي الحكم عما عداه ٥ وأجيب عنه بأن
ذلك من أخبار الآحاد لا تقبل كونه حجة في مثل هذه القاعدة ٥ سلمنا كونه حجة لكن يحتمل
أن يعلى بن أمية وعمر فهما عدم القصر على ما يقتضيه الحال من وجوب الإتمام الذي
كان في حالة الأمن وحينئذ لا يتعين أنهما فهما ذلك على المفهوم إذ ليس أحد الاحتمالين أولى
من الآخر كيف وإن البناء على الاستصحاب أولى دفعا للتعارض بين الدليلين الدليل الموجب
للقصر حالة الأمن والدليل النافي له ٥ الحجة السادسة قال بعضه الله تعالى واستدل
بأنه لو لم يدل على النفي لكان أول تكثير الفائدة وإنما يلزم من جعل تكثير الفائدة يدل على
الوضع وما قيل من أنه دور لأن الدلالة تتوقف

على تكثير الفائدة عند ما ادعى حصول الفائدة ٥ أقول استدل بعض أصحابنا أيضا على
إثبات مفهوم الصفة بأنه إذا كان التخصيص بذكر الوصف يدل على الحكم في محل التنصيص
وعلى نفيه في محل السكوت كانت الفائدة فيه أكثر مما إذا لم يدل إلا على الحكم في محل
التنصيص فوجب جعله دليلا على الحكم في محل السكوت لتكثير الفائدة ٥ وأجيب عنه بأن ما
ذكرتموه من الدليل إنما يلزم على قول من جعل تكثير الفائدة دليلا على الوضع ونحن لم نجعل
تكثير الفائدة دليلا على الوضع بل إثبات الوضع بتكثير الفائدة عندنا غير جائز فلا يلزم
علينا ما ذكرتموه من الدليل ٥ قوله وما قيل من أنه دور أي وما قيل في هذا الجواب عن
هذا الدليل من أن الاستدلال بتخصيص الوصف بالذكر على نفي الحكم عما عداه يتوقف على تكثير
الفائدة وتكثير الفائدة يتوقف على نفي الحكم عما عداه فيلزم الدور الممتنع يلزمهم في كل
موضع تكون الدلالة فيه لفائدة لأن الدلالة حينئذ تتوقف على تلك الفائدة وتلك الفائدة
تتوقف على الدلالة فيلزم الدور بعين ما قيل ٥ وجوابه أن دلالة تخصيص الوصف بالذكر
على نفي الحكم عما عداه إنما يتوقف على تعقل تكثير الفائدة لا على حصول الفائدة وحصول الفائدة
يتوقف على دلالة تخصيص الوصف بالذكر على نفي الحكم ومع اختلاف جهتي التوقف فلا
دور ٥ الحجة السابعة قال بعضه الله تعالى واستدل لو لم يكن مخالفا لم يكن السبع في قوله
طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعا مطهرة لأن تحصيل الحاصل محال وكذا الخمس
رضعات يحرمن ٥ أقول استدل بعض أصحابنا على إثبات مفهوم الصفة بأنه لو لم يكن
حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به لم تكن السبع في قوله تعالى طهور إناء أحدكم إذا ولغ
الكلب فيه أن يغسله سبعا مطهرة واللازم باطل فالملزوم مثله أما بيان الملازمة فلأنه
إذا لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به وجب أن يكون ما دون السبع مطهرا للإناء
فتكون المرة السابعة واردة على محل طاهر فلا تكون مطهرة لأن تحصيل الحاصل محال ويلزم
من ذلك إبطال دلالة المنطوق ٥ وأما بيان بطلان اللازم فبالإجماع على أن السبع مطهرة وفي
وكذا لو قال عليه السلام خمس رضعات يحرمن فإنه إذا لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
به في الحكم وجب أن يحصل التحريم بما دون الخمس فتكون الرضعة الخامسة غير محرمة لأن تحصيلا
للحاصل ٥ وهذا آخر كلامه على حجج المثبتين لمفهوم الصفة وأول كلامه في حجج

الباقين لمفهوم الصفة قال رحمه الله تعالى الشافعي لو ثبتت لثبتت بدليل النقل او هو عقلي
ونقل الى العلم ه واجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الآحاد كالاصمعي والخليل او
ابي عبيدة او سيبويه قالوا لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل فلان من قال في الشام الغنم السائمة
لم يدل على خلافه قطعا واجيب بالتزامه وبانه قياس ولا يستقيمان ه والحق الفرق وان
الخبر وان دل على المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم من ان لا يكون حاصلا بخلاف الحكم
اذ لا خارجي له فيجيء فيه ذلك قالوا لو صح لما صح أدّ زكاة السائمة والمعلوفة كما لا يصح
تقل له أف واضربه لعدم الفائدة وللتناقض واجيب بان الفائدة عدم تخصيصه
ولا تناقض في الظواهر قالوا لو كان لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت
في نحو لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة اجيب بان القطع عارض الظاهر فلم يقو وجب
مخالفة الاصل بالدليل ان اقول لما ذكر ادلة القائلين بمفهوم الصفة شرع يذكر
ادلة النافين لها وقد احتجوا على ذلك بحجج كثيرة منها نقلية ومنها عقلية ونحو بلهم مهل
على اربع ه الحجة الاولى قالوا لو ثبت مفهوم الصفة فلا يخلو اما ان يثبت بغير دليل
او بدليل لا جائز ان يثبت بغير دليل لانه خطأ بالاجماع فلم يبق الا ثبوته بدليل فذلك
الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا لا جائز ان يكون عقليا اذ العقل لا مجال له في اللغات
ولا جائز ان يكون نقليا اذ النقل اما بطريق التواتر او بطريق الآحاد لا سبيل الى التواتر
فلم يبق الا الآحاد وهي لا تفيد غير الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغات لان الحكم
على لغة ينزل عليها القرآن وكلام الرسول بقول من يجوز عليه الخطأ والغلط ممتنع
واجيب عنه بانا ان سلمنا ان ذلك لا يعرف الا بالنقل فلا نسلم اشتراط التواتر
في اللغات ولم لا يجوز اثباتها بدليل الآحاد اذ المسألة عندنا غير قطعية بل هي ظنية
مجتهد فيها كسائر المسائل الاجتهادية ه كيف وانه لم يشترط التواتر في اثبات
اللغات فاما ان يشترط في البعض دون البعض او في الكل لا جائز ان يشترط في البعض دون
البعض لانه تحكم باطل ولا جائز ان يشترط في الكل لانه يفضي الى تعطيل التمسك
باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها ه ويلزم من ذلك تعطيل العمل باكثر الفاظ الكتاب
والسنة والاحكام الشرعية والمحذور في ذلك اعظم من المحذور في قبول خبر الواحد
المعروف بالعدالة والضبط

مقبولا بالتواتر اذ لا سبيل اليه فلم يبق الا الآحاد وهي مما لا تفيد غير الظن وهو مما لا ينبني عليه القواعد ه

عيمرة ١٠٩

على ان القطع حاصل لنا بقبول نقل الآحاد المعروفين بالعدالة والضبط كالاصمعي وابي
وسيبويه وامثالهم في كل عصر الى زماننا هذا ه الحجة الثانية قوله قالوا لو ثبت
لثبت في الخبر اي لو ثبت ان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عن غير المتصف بها لثبت ذلك
في الخبر واللازم باطل فالملزوم مثله ه اما بيان الملازمة فضرورة اشتراك الامر والخبر
في التخصيص بالصفة واما بيان بطلان اللازم فلان من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل
قوله على ان الغنم المعلوفة ليست في الشام واجيب عنه بجوابين احدهما ان لا فرق
بين تعليق الحكم على الصفة في الامر وبين تعليقه عليها في الخبر عند القائلين بمفهوم الصفة
ولهذا فانه لو قال القائل الفقهاء الشافعية ائمة فضلاء نفر الحنفية وغيرهم عند
سماع هذا الكلام واشمأزت نفوسهم منه لان الشافعية ليسوا متصفين بذلك بل لما فيه
من الاشعار بسلب ذلك الوصف عمن ليس بشافعي ومنشأ النفور ما اختلف فيه الامر والخبر
[illegible] ه ثانيهما انه وان سلمنا الفرق بين الامر والخبر فحاصل ما ذكرتم راجع الى القياس في
اللغة وهو غير جائز كما تقدم قال المصنف رحمه الله وهذان الجوابان لا يستقيمان والحق
الفرق بين الامر والخبر وهو ان الخبر عن المنطوق به وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به
فلا يلزم منه ان لا يكون حاصلا بل يجوز حصوله بخلاف الحكم اذ الحكم لا خارجي له حتى يجري
فيه ذلك فانه انشاء محض فان المخبر اذا قال رأيت الغنم السائمة فقد اخبرنا بالرؤية عن
مشاهدة فاخباره بالرؤية عن السائمة وان دل على ان المسكوت عنه وهو رؤية المعلوفة
غير مخبر به فلا يلزم منه ان لا يكون رؤية المعلوفة غير حاصلة بل يجوز ان يكون حضر عنده غنم
معلوفة وهو في حال رؤيته لتلك الغنم المعلوفة يخبر عن السائمة ه وهذا بخلاف
الامر فان السيد اذا قال لعبده اشتر الغنم السائمة فانه وان دل على ان المسكوت عنه وهو شرا
الغنم المعلوفة غير مأمور به ولكن يلزم منه ان لا يكون شرا المعلوفة حاصلا في الخارج
حالا لانه لم يأمر بشرا السائمة واللازم ان يكون حال تلفظه بالامر بشرا السائمة متلفظا
بالامر بشرا المعلوفة وهو محال نعم يجوز الشرا في الزمن او في حالة اخرى ه الحجة
الثالثة قوله قالوا لو صح لما صح ادّ زكاة السائمة اذ لو صح ان تعليق الحكم على الصفة
دالا على نفيه عن غير الموصوف بها لما صح الجمع بين قوله ادّ زكاة السائمة وبين قوله

تعليق

فقهاء

المعلوفة لعدم الفائدة فيه والتناقض لا يصلح لانه لا يلزم ذلك واضيفت الذكر د اما
عدم الفائدة فلانه اذا فهم من الامر بزكاة السائمة الامر بزكاة المعلوفة لم يكن في ذكر
المعلوفة فائدة د واما التناقض فلان قوله اد زكاة السائمة يدل بمفهومه على نفي الزكاة
عن المعلوفة د وقوله وزك المعلوفة يدل بمنطوقه على وجوب الزكاة فيها فتكون
الزكاة واجبة في المعلوفة وغير واجبة فيها وهو تناقض بين د واجيب عنه اما الاول
فلا نسلم عدم الفائدة بل فيه فائدة وهي علم تخصيصه الامر بزكاة السائمة افاد بمفهومه
عدم الزكاة في المعلوفة والامر بالزكاة في المعلوفة افاد بمنطوقه وجوب الزكاة
فيها فالمنطوق عارض للمفهوم وهو اقوى منه واذا عارض الاقوى الضعيف لم يبق
للضعيف قوة حتى يكون مقابلا له ليلزم التناقض بل يجب العمل بالاقوى وترك الضعيف ولا
تناقض في الظواهر بخلاف القواطع فانه اذا قال لا تقل لابيك اف فانه يفيد القطع
بالنهي عن ضربه فالامر بضربه يعارض هذا القاطع فيكون تناقضا الحجة الرابعة قوله
قالوا لو كان لما ثبت خلافه اي لو كان تعليق الحكم على الصفة يوجب نفيه عما عدا المتصف
بها لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدم التعارض لكن قد ثبت خلافه في نحو قوله تعالى
لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة فان مفهومه يفيد اكل الربا اذا لم يكن اضعافا مضاعفة
واكل الربا منهي عنه في جميع الحالات كيف كان د واجيب عنه بان مفهوم مثل هذه
الاية ظاهر والنهي عن اكل مطلق الربا قاطع واذا عارض الظاهر القاطع لم يبق الظاهر
قوة القاطع فيجب العمل بالقاطع فترك الظاهر لا يقال ترك العمل بالظاهر على
خلاف الاصل لانا نقول وان كان على خلاف الاصل لكن يجب تركه للدليل الراجح د
البحث الثاني في مفهوم الشرط قال رحمه الله تعالى واما مفهوم الشرط فقال
به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة والقاضي عبد الجبار والبصري على المنع القايل به
ما تقدم د وايضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط د واجيب قد يكون سببا
قلنا اخبر ان قيل بالاتحاد والاصل عدمه وان قيل بالتعدد داود دل لا يدخل تحتنا د
والحجة النقض وبمعارضة الاجماع د اختلفوا في الحكم المعلق على الشيء بكلمة ان
وما في معناها من ادوات الشرط سوا كان اسما او حرفا هل يدل على العدم
عند عدم ذلك الشيء ام لا فقال بعض من لا يقول بمفهوم م

الصفة كابن سريج وغيره انه يدل على العدم ووافقهم على ذلك ابو الحسين البصري
والكرخي وهو اختيار المصنف وصاحب المحصول د ومنع القاضي ابو بكر والقاضي
عبد الجبار وابو عبد الله البصري من ذلك د وقالوا لا يكون الحكم يدل على العدم عند عدم ذلك
الشيء وهو اختيار صاحب الاحكام د قوله القايل به ما تقدم د اي احتج القايلون
باثبات مفهوم الشرط بما تقدم من الادلة في اثبات مفهوم الصفة د ودليل اخر وهو
ان الشيء المعلق عليه الحكم بكلمة ان او ما في معناها شرط للحكم باتفاق النحويين على
تسمية ان وما في معناها بادوات الشرط كما هو مذكور في كتبهم د لا يقال الاجماع في
ان النحويين سموا هذه الكلمات بادوات الشرط لا يحتمل ان ذلك اصطلاح من اصطلا حاتهم
كتسميتهم الحركات المخصوصة بالرفع والنصب والجر وان لم يكن تسمية هذه الحركات
بهذه الاسماء موجودة في اصل اللغة د لانا نقول لما دلت الكتب النحوية على تسمية هذه
الكلمات بادوات الشرط وجب اعتقاد ذلك لان الاستمرار كان حاملا لها بالنقل وهو على خلاف شرط
الاصل كما تقدم واذا ثبت ان هذه الكلمات ادوات الشرط وقد دخلت على الشيء المعلق
عليه الحكم وجب ان يكون ذلك الشيء المعلق عليه الحكم شرطا للحكم ويلزم من انتفاء
الشرط انتفاء المشروط بالاتفاق فثبت ان يكون المعلق على الشيء بكلمة ان او ما في
معناها ينعدم عند عدم ذلك الشيء د واجيب عنه بان الشيء الذي دخلت عليه كلمة ان
او ما في معناها قد يكون شرطا غير سبب كقولك ان كنت متطهرا فصل فان الطهارة
ليست سببا للصلاة مع كونها شرطا لاقترانها بادائه وقد يكون شرطا وهو سبب
كقولك من دخل الدار فاعطه درهما فان دخول الدار هو السبب في اعطاء الدرهم والسبب
قد يكون متحدا وقد يكون متعددا د قلنا اذا لزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط
مع كون الشرط غير مؤثر في المشروط فلان ينتفي المسبب عند انتفاء السبب المؤثر
فيه ان قيل باتحاد السبب وان قيل بتعدده فالاصل عدم غير السبب الذي دخل عليه
حرف الشرط د قوله واورد اي واورد على هذا ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا فانه علق تحريم الاكراه على البغاء على ارادة التحصن بكلمة ان ولا يلزم من
انتفاء ارادة التحصن انتفاء تحريم الاكراه على البغاء لان هذا التحريم غير مختص بحال الارادة د
بل تحريم الاكراه باق في جميع الحالات د واجيب عنه من وجهين الاول ان الاعتبار بحال

التسبيل انه لا يكره امته على البغا الا اذا اردن التحصن ه واما اذا لم يردن التحصن فلا احتياج
الى الاكراه ولا يتصور ذلك اكراهها في العرف ه الثاني ان المفهوم من هذه الاية معارض
بالاجماع على تحريم الاكراه على البغا في جميع الحالات والاجماع اقوى من المفهوم فلا
يجوز ترك العمل به والاخذ بالضعيف ه البحث الثالث في مفهوم الغاية ه
قال رحمه الله تعالى مفهوم الغاية قال به من يقول بالشرط كالقاضي وعبد الجبار
القايل به ما تقدم وبان معنى صوموا الى ان تغيب الشمس اخره غيبوبة الشمس فلو قدر
وجوبه بعده لم يكن اخرا اقول اختلفوا في الخطاب الوارد من عند الشارع
اذا قيد الحكم بغاية اما بكلمة الى او بكلمة ان كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وكقوله
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ه وكقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا
تطهرن فاتوهن الاية ه وكقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ه وكقوله
تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد ه هل يدل على نفي الحكم عما عدا الغاية ام لا فقال بعض من
لا يقول بمفهوم الشرط كالقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار ان ذلك يدل على نفي الحكم
عما عدا الغاية وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ه وخالف في ذلك اصحاب ابي حنيفة
وبعض الفقهاء وبعض المتكلمين وقالوا ان ما بعد الغاية لا دلالة للخطاب الاول عليه
لا بنفي ولا باثبات بل هو مسكوت عنه وهو اختيار صاحب الاحكام ه قوله
القايل ما تقدم اي احتج القايلون باثبات مفهوم الغاية بما تقدم من الادلة في اثبات
مفهوم الصفة وبدليل اخر وهو ان معنى قوله صوموا الى ان تغيب الشمس صوموا صوما
اخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب الصوم بعد الغيبوبة لم تكن الغيبوبة اخر الصوم
بل وسطه فتصير الغاية وسطا وهو خلف محال ولهذا لو قال السيد لعبده اعط زيدا
درهما الى ان يقوم واضربه الى ان يتوب فلا يحسن من العبد عند سماعه هذا الكلام
ان يستفهم من السيد بان يقول فهل اعطه اذا قام وهل اضربه اذا تاب فلولا ان التقييد
بالغاية يدل على نفي الحكم عما بعده لما كان كذلك ه وللقايل ان يقول نحن لا ننكر ان الى
يعني نهاية الغاية وان ذلك يقتضي ان قوله صوموا اخره غيبوبة الشمس وانما النزاع
في تقييد الحكم بالغاية هل يدل على نفي الحكم عما بعدها ام لا وذلك غير لازم من التقييد
بالغاية بل غاية المقصد الغاية

ان يدل على ان ما بعدها غير داخل في التقييد متعرض اليه بالخطاب الاول لا بنفي ولا باثبات
وهو الذي يدعيه الخصم ه واما انه لا يحسن الاستفهام عن قوم الى ان قعط زيدا درهما
الى ان يقوم واضربه حتى يتوب لان ما بعد الغاية مسكوت عنه انما هو منوض
اليه لا بنفي ولا باثبات كما ذكرناه ولا يحسن الاستفهام عنه لا دلالة للخطاب عليه
قيل العز بالاعطاء او الضرب ه تنبيه اختلفوا في حكم الغاية هل حكمها حكم ما
قبلها فتندرج في المغيا او حكمها حكم ما بعدها فلا تندرج فيه اربعة اقوال احدها
ان حكمها حكم ما قبلها مطلقا فعلى هذا تكون مندرجة في المغيا وثانيها ان حكمها حكم
ما بعدها مطلقا فعلى هذا لا تكون مندرجة في المغيا ه وثالثها الفرق بين ان تكون محسوسة
فلا تندرج في المغيا كغاية الصوم بدخول الليل فانه محسوس لمباينة الليل النهار او غير
محسوسة فتندرج كمفصل المرافق ه ورابعها الفرق بين ان تكون من جنس المغيا فتندرج
كقولك بعتك هذا الرمان الى هذه الشجرة وتلك الشجرة رمان وبين ان تكون من غير جنس المغيا
فلا تندرج كما اذا كانت تلك الشجرة التي جعلت غاية لشجر الرمان عنبا ه البحث
الرابع في مفهوم اللقب قال رحمه الله تعالى واما مفهوم اللقب فقال به الدقاق
وبعض الحنابلة وقد تقدم وايضا فانه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود ه
والشبهة ظهور الكفر ه واستدل بانه يلزم منه ابطال القياس لظهور الاصل في
المخالفة ه واجيب بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم فكيف
به هنا ه قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي تبادر نسبة الزنا الى
خصمه واخته ووجب الحد عليه عند مالك واحمد قلنا من القراين لا من مفهوم ه
اقول صورة مفهوم اللقب ان يعلق الحكم على اسم جنس كالتنصيص على الاشياء
الستة بتحريم الربا في قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الى
اخر الحديث او تعليق الحكم باسم علم كقولك زيد قام او قام زيد فهذا النوع من الكلام
يسمى مفهوم مخالفة بمفهوم اللقب ه وقد اختلفوا في كونه حجة فقال ابو بكر الدقاق
من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب احمد بن حنبل انه حجة ه وقال الجمهور انه ليس بحجة
قوله وقد تقدم اي وقد تقدم بعض حجج الدقاق

والجواب عنها وهو انه لا بد في التخصيص بالذكر من فايدة ولا فايدة سوى نفي الحكم عما عدا
الاسم المعلق عليه الحكم ٥ قلنا لا نعلم انه لا فايدة فيه سوى نفي الحكم عما عدا [illegible]
فايدة [illegible] الحكم المذكور وجميع ما تقدم في ابطال مفهوم الصفة فهو بعينه دال على
ابطال مفهوم اللقب ٥ ودليل الخ وهو انه لو كان مفهوم اللقب حجة للزم من قول
القايل محمد رسول الله نفي رسالة موسى وعيسى عليهما السلم لان مفهوم لقبه ان
موسى وعيسى ليسا برسولين وكانه قال انهما ليسا برسولين وكذا يلزم من قول القايل
زيد موجود نفي وجود الاله تعالى لان مفهوم لقبه ان الاله تعالى ليس بموجود فيلزم
الحكم بظهور كفر قايل هذا المقال وما قال به احد ٥ ولقايل ان يقول انما يكون المتكلم
بذلك كافرا اذا لم يكن متنبها لدلالة لفظه على هذا المفهوم اما اذا كان متنبها لدلالة
لفظه على هذا المفهوم وغير مريد له فهو كافر بالاجماع ٥ قوله واستدل انه يلزم منه ابطال
القياس اي واستدل ايضا على ابطال مفهوم اللقب بانه لو كان حجة للزم منه ابطال
القياس وهو ممتنع كما لو قال زيد موجود فان مفهومه اللقبي ان عمرا ليس بموجود
فلو كان مفهوم اللقب معمولا به لبطل القياس فلا يصح قياس عمرو على زيد في كونه
موجودا بواسطة ما اشترك فيه من الحس والحركة لان حكم الاصل الذي هو ثبوت
الوجود لزيد اما ان يكون منصوصا عليه او مجمعا عليه فلو كان النص على الحكم في
الاصل او الاجماع عليه يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص
او الاجماع فلا قياس ٥ وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من مخالفة
النص او الاجماع الدال بمفهومه على نفي الحكم في الفرع ٥ واجيب عنه بان
النص لا يدل بمنطوقه على نفي حكم الفرع بل بمفهومه وذلك لا يمنع من اثبات حكم
الفرع بمعقول النص الذي هو القياس لان معقول النص الذي هو القياس يستلزم التساوي
بين الفرع والاصل في الحكم المنصوص عليه والنص بمفهوم الصفة اذا كان حكم الفرع
مساويا لحكم الاصل فليس بمفهوم اللقب ٥ قوله قالوا لو قال لمن يخاصمه ٥ اي احتج
الدقاق ومن وافقه من الحنابلة بان قالوا لو قال لمن يخاصمه اما انا فليست امي بزانية
ولا اختي والعراقي فانه يفيد [illegible] من

ذلك نسبة الزنا الى

ذلك نسبة الزنا الى ام خصمه واخته وزوجته ووجب عليه الحد بذلك عند احمد بن حنبل ومالك بن انس
قلنا انما وجب عليه الحد لتبادر ذلك الى الفهم من القراين الحالية لا من مفهوم اللقب الذي تكلم
البحث الخامس في مفهوم الحصر بانما قال رحمه الله تعالى واما الحصر بانما فقيل لا يفيد
وقيل منطوق وقيل مفهوم ٥ الاول انما زيد قايم بمعنى ان زيدا قايم والزايد كالعدم ٥ والثاني
انما الاهكم الله بمعنى ما الاهكم الا الله وهو المدعى ٥ واما مثل انما الاعمال بالنيات وانما
الولاء فضعيف لان العموم فيه لغيره فلا يستقيم لغير المعتق وان ظهر ٥ اقول
اختلفوا في كلمة انما هل هي للحصر ام لا فذهب الحنفية الى انها لا تفيد الحصر لا بمفهومها ولا
بمنطوقها ولا بمفهومها وانما هي لتاكيد الاثبات وهو اختيار صاحب الاحكام ٥ وذهب
قوم الى انها تفيد الحصر بمنطوقها ٥ وذهب قوم الى انها تفيد بمفهومها ٥ وذهب القاضي
ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انها ظاهرة في الحصر محتملة للتاكيد قوله ٥ الاول
اي احتج اصحاب المذهب الاول على انها لا تفيد الحصر بان قالوا قول القايل انما زيد قايم
بمعنى ان زيدا قايم وحرف ما زايد لتاكيد الاثبات فوجوده كالعدم بالنسبة الى الحصر
ويؤيد ذلك قوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فان من لم يوجل قلبه
ممن امنه مومن بالاجماع فلو كان انما للحصر للزم ان لا يكون مومنا الا من وجل قلبه وهو
باطل قطعا ٥ قوله الثاني اي احتج ارباب المذهب الثاني على انها تدل على الحصر بمنطوقها
تقرير حجة الاول ان قوله تعالى انما الاهكم الله بمعنى ما الاهكم الا الله ٥ وكذا قوله انما الله اله
واحد ٥ وكذا قوله انما انا بشر مثلكم وهذا هو المدعى ٥ الثاني لان ان للاثبات وما
للنفي فاذا اجتمعا فاما ان لا يبقيا على حالهما او يبقيا عليه فان لم يبقيا على حالهما لزم ٥
التغيير وهو على خلاف الاصل ٥ واما ان يبقيا على حالهما وانصرفا معا الى المنطوق فقط او
المسكوت فقط لزم اجتماع النقيضين وان تعلق النفي بالمنطوق والاثبات بالمسكوت فهو
خلاف الاجماع وان الاثبات بالمنطوق والنفي بالمسكوت افادت الحصر وحصل
المطلوب ٥ احتج ارباب المذهب الثالث على انها تفيد الحصر بمفهومها فان القايل اذا قال انما
الله اله واحد فهم السامع منه الحصر ويشكك في فهمه لذلك الحصر اهو من دلالة المنطوق ام لا
والمفهوم متيقن غير مشكوك فوجب جعله من قبيل دلالة المتيقن ٥ قوله واما مثل انما الاعمال
بالنيات وانما الولاء لمن اعتق فضعيف اي القول بان الحصر في مثل

وقف

قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله انما الولاء لمن اعتق وقوله انما الشفعة
فيما لم يقسم مستفاد من كلمة انما ضعيف لانه لو قال الاعمال بالنيات باسقاط كلمة انما
لافاد العموم والحصر لان الالف واللام للعموم كما تقدم فيكون قوله الاعمال بالنيات
منزلة قوله كل عمل بنية او لا عمل الا بنية وكذا لو قال الولاء لمن اعتق باسقاط كلمة انما
لافاد الحصر بحيث لا يستقيم لغير المعتق ولاء الا لمن اعتق اذ لو كان لغير المعتق ولاء للزم
مخالفة العموم من غير دليل وهو ممتنع . البحث السادس في مفهوم حصر المبتدا في الخبر
قال رحمه الله تعالى واما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد فقيل
لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم . الاول لو افاده لافاد العكس لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا
لمعهود معين لعدم القرينة وهو دليل العموم . وايضا لو كان لكان التقديم لغير مدلول الكلمة .
القايل به لو لم يفده لاخبر عن الاعم بالاخص لتعذر الجنس والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني
بمعنى الكامل والمنتهي . قلنا صحيح واللام للمبالغة فاين الحصر ويلزمه زيد العالم
بعين ما ذكر وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل . فان زعم انه لا خبر بالاعم فغلط لان
شرطه التنكير فان زعم ان اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعا عن
زيد كالموصول . اقول اختلفوا في قول القايل صديقي زيد والعالم خالد ولا قرينة
عهد هل حصر الصديق في زيد وحصر العالم في خالد ام لا . فذهب الحنفية والقاضي
ابو بكر وجماعة من المتكلمين الى انه لا يفيد الحصر لا بمنطوقه ولا بمفهومه . وذهب الغزالي
وجماعة من الفقهاء الى انه يفيد الحصر بمنطوقه . وذهب قوم الى انه يفيد بمفهومه
قوله الاول اي احتج ارباب المذهب الاول على ان ذلك لا يفيد الحصر بوجهين الاول
قالوا ان قول القايل العالم زيد لو افاد الحصر لافاد عكسه وهو قوله زيد العالم لان
الالف واللام في الصورتين اما ان تكون للجنس او لمعهود معين او لماهية العلم لا جايز
ان تكون للجنس لعدم صدق قولنا كل عالم زيد ولا جايز ان تكون لمعهود معين لعدم القرينة
واذا بطل القسمان تعين كون الالف واللام لماهية العلم ضرورة الحصر في الاقسام الثلثة
ثم ماهية العلم موجودة في الصورتين فلو افاد احداهما الحصر لافادته الاخرى لكن
الصورة الثانية لا تفيد الحصر فلا تفيده الصورة الاولى . الثاني قالوا لو كان
قول القايل العالم زيد يفيد حصر العالم في زيد لكان تقديم زيد
على العالم مغيرا مدلول

وقف

الكلمة لانه لو قيل زيد العالم بتقديم زيد على العالم لم يتغير مدلول الكلمة فدل على ان
ذلك لا يفيد الحصر . وللقايل ان يقول الحصر ليس مستفادا من الهيئة الاجتماعية الحاصلة
من تقديم العالم على زيد فاذا قدم زيد على العالم فقد تغيرت الهيئة الاجتماعية فينتفي
الحصر لذهاب الهيئة الاجتماعية التي اوجبته وان كان مدلول الكلمة كما لم يتغير
قوله القايل به اي احتج القايلون بان العالم زيد يفيد الحصر بان قالوا لو لم يفد ذلك
حصر العالم في زيد لكان المبتدا اعم من الخبر فيلزم الاخبار عن الاعم بالاخص لان الالف واللام
في العالم اما ان تكون للجنس او لمعهود معين او لماهية العالم ولا جايز ان تكون للجنس لعدم
صدق قولنا كل عالم زيد ولا جايز ان تكون لمعهود معين لعدم القرينة فتعين ان تكون لماهية
العلم المعقولة في الذهن فتلك الماهية المعقولة في الذهن اما ان تكون موجودة في غير
زيد او لا تكون موجودة الا فيه فان كانت موجودة في غير زيد كان العالم اعم من زيد وقد اخبر
بزيد عنه فيلزم الاخبار عن الاعم بالاخص وهو كذب كقول القايل الانسان زيد والحيوان انسان
وان لم تكن ماهية العلم موجودة الا في زيد خاصة كانت الكاملية منحصرة في زيد فهو المطلوب
ومعنى حصولها فيه ان قولنا العالم زيد يعني انه الكامل والمنتهي في علمه . قلنا هذا
الذي ذكرتموه من كون الالف واللام لماهية العالم المعقولة في الذهن وكون ذلك يفيد
المبالغة في وصف زيد بالكمال والانتهاء صحيح فاين الدليل على حصر ماهية العلم في زيد لانه
لا يلزم من كونه [illegible] الكل من غير [illegible] لا يكون تلك الماهية موجودة في غيره اجيب بان الكلية حينئذ
اذا كانت تلك الماهية التي هي الكلية والانتهائية عند غيره قالوا ويلزمهم ايضا انه لو
افاد العالم زيد الحصر لافاد العكس وهو قولنا زيد العالم بعين ما ذكر فيما تقدم
قوله وهو الذي نص عليه سيبويه اي جعل الالف واللام بمعنى الكامل والمنتهي هو
الذي نص عليه سيبويه في قوله زيد الرجل فانه قال الالف واللام في الرجل للعموم الذهني
بمعنى الكامل والمنتهي في الرجولية . قال المصنف فان زعم سيبويه انه اخبر بالاعم عن زيد فغلط
لان شرط الخبر التنكير والعالم الذي هو الرجل ليس بمنكر . وان زعم ان الالف واللام لزيد
فغلط ايضا لوجوب استقلال الالف واللام بالتعريف منقطعا عن زيد كالف
الموصول مستقل بالتعريف . وللقايل ان يقول لم يرد سيبويه شيا مما ذكرتم بل الذي اراده .

لان الالف واللام بمعنى الكامل في الرجولية فقولنا زيد الرجل اخبار عن زيد بكمال الرجولية
وهو قسم ثالث مغاير للقسمين اللذين ذكرهما وتعدد الاحاطة بما ذكرناه فان الكلام
على بقية المفهومات ظاهر وهذا آخر كلامه في دلالة المفهوم وبه تم الكلام على ما اشترك
فيه الكتاب والسنة دون غيرهما من الادلة • القسم الثاني في النسخ ويحتوي على مقدمة
ومسائل اما المقدمة ففيها بحثان احدهما في بيان حقيقة النسخ والناسخ والمنسوخ
وثانيهما في اثبات النسخ على منكريه • البحث الاول في حقيقة النسخ والناسخ والمنسوخ
اما النسخ فقال رحمه الله تعالى النسخ الازالة والنقل نسخت الكتاب ونسخت النحل
ومنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول وقيل للثاني • اقول للنسخ مفهومان مفهوم
لغوي ومفهوم اصطلاحي اما مفهومه اللغوي فانه يطلق باعتبارين الاول الازالة وهي الاعدام
نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح آثار القوم اي ازالته ونسخ الشيب الشباب اذا
ازاله ومنه تناسخ القرون والازمنة لان بعضها يزول ويعدم بحدوث البعض الآخر لا الثاني
يقال زال المرض والالم عن فلان وزالت الشفقة اذا عدمت • الثاني النقل والتحويل يقال
نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه الى كتاب آخر والبه الاشارة بقوله تعالى انا كنا نستنسخ
ما كنتم تعملون اي ننقل اعمالكم الى الصحف او ننقلها من الصحف الى غيرها ومنه قولهم نسخت
النحل اي نقلتها من خلية الى خلية اخرى ومنه مناسخات المواريث لانها تنتقل من قوم الى قوم
ومنه تناسخ الارواح باعتبار انتقالها من ابدان الى ابدان اخر • قوله فقيل مشترك اي اختلف
الاصوليون هل لفظ النسخ حقيقة فيهما او في احدهما فذهب القاضي ابو بكر والغزالي ومن
تابعهما الى انه مشترك بين الازالة والنقل • وذهب ابو الحسين البصري وصاحب المحصول الى
انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل • وذهب القفال الشاشي وجماعة من الفقهاء الى
انه حقيقة في النقل مجاز في الازالة واحتج القاضي ابو بكر والغزالي بانه قد صح عن اهل
اللغة انهم اطلقوه على كل واحد من المعنيين والاصل في الاطلاق الحقيقة • وهو ضعيف
لانه وان كان الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن الاصل عدم الاشتراك • احتج ابو الحسين البصري
بان اطلاق اسم النسخ على النقل انما هو بطريق المجاز لان ما في الكتاب لم ينتقل حقيقة واذا
كان مجازا في النقل لزم ان يكون حقيقة في الازالة لانه غير مستعمل فيما سواهما وقد بطل
كونه حقيقة في احدهما فتعين كونه حقيقة في الآخر • احتج القفال بانه قد صح النقل

اطلاق النسخ على

والاصل في الاطلاق الحقيقة ويلزم منه ان لا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك المخالف للاصل
وهو ضعيف لان القايل بكون النسخ حقيقة في الازالة يقابله بمثله وهو ان يقول قد صح اطلاق
النسخ على الازالة والاصل في الاطلاق الحقيقة ويلزم منه ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك
المخالف للاصل وليس احد الامرين اولى من الآخر • واعلم ان الخلاف في المسالة لفظي لا فايدة
في الاطناب فيه غير ان الارجح ما ذكره ابو الحسين البصري وصاحب المحصول • واما مفهومه
الاصطلاحي فقال رحمه الله تعالى هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فخرج المباح
بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة وسهو الفرع الشرعي ونعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم
يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفاءه به قطعا فلا يرد الحكم القديم فلا يرتفع
لانا المعدوم والقطع بانه اذا ثبت تحريم شي بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع
اقول لما ذكر معنى النسخ في اللغة شرع يذكر معناه في الاصطلاح الشرعي وقد عرف فوه
بتعريفات الاول منها ما ذكره المصنف وهو ان قال النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
متاخر • فقوله رفع الحكم كالجنس لرفع الحكم الشرعي والعقلي • وقوله الشرعي ليخرج رفع
الحكم باباحة الاشياء وبراءة الذمم قبل ورود الشرع فانه حكم مرتفع بدليل الشرع وليس
بنسخ في الاصطلاح • وقوله بدليل شرعي ليخرج رفع الحكم الشرعي بسبب الموت والنوم
والغفلة فان رفع الحكم الشرعي بمثل ذلك لا يسمى نسخا • وقوله متاخر ليخرج نحو قوله صل عند كل زوال
الى آخر الشهر فان الى آخر الشهر يرتفع عنده حكم هذا الفرض ولكن ليس بدليل متاخر عن الخطاب فلا
يكون نسخا فان قيل هذا الحد غير مانع • وبيانه من وجهين الاول ان المتاخر عن الشي قد يكون
متصلا به كالاستثناء فانه متاخر عن المستثنى منه وحكمه رافع لحكم المستثنى منه وليس بنسخ
فيدخل في الحد ما ليس منه فلا يكون الحد مانعا فلو لا بد من التقييد بالتراخي ليخرج الاستثناء به
وكان الحد مانعا • الثاني انه لو اختلف الامة على قولين ولم يجمعوا انه لا يجوز للعامي الاخذ بكل واحد
من القولين ثم اجمعوا على احد القولين فان حكم الاجماع الاول قد ارتفع بالاجماع الثاني ويصدق
عليه انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر وليس ذلك نسخا فيدخل في الحد ما ليس من
المحدود فلا يكون الحد مانعا • قلنا الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الاستثناء رافع حكم
المستثنى منه بل الاستثناء يبين ان المتكلم لم يرد دخولها استثناه في حكم المستثنى منه

لو تعذر في المستثنى حكم المستثنى منه حتى يقال ان الاستثناء قد رفع حكم المستثنى ... والجواب عن
الثاني ان الامة قد اجمعت على تسويغ الاجتهاد لكل واحد من القولين وكان اجماعهم ذلك فلا نسلم
تصور اجماع بعد ذلك على ما يناقض ما اجمعوا عليه اولا لا ابطل ما قبله ولئن سلمنا تصور اجماعهم
على ما يناقض الاجماع الاول لكن لا نسلم ان الحكم المجمع عليه اثباتا ونفيا مستند الى اقوال
اهل الاجماع بل هو مستند الى الدليل الشرعي الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم فنقول هذا ليس من النسخ
لاحد الخطابين بالخطاب الاخر منهما واجماعهم انما هو دليل على ذلك الناسخ او المنسوخ دون قوله
ونعني بالحكم الثابت هو جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول قد فسرتم الحكم في اول
الكتاب بانه خطاب الله تعالى وخطاب الله تعالى عندكم كلامه وكلامه قديم والقديم
يستحيل عليه الرفع فكيف قلتم هنا ان النسخ هو رفع الحكم والحكم لا يمكن رفعه فاجاب
المصنف عن ذلك بان قال الذي نعنيه بالحكم الشرعي في هذا الموضع ليس هو كلام الله تعالى
القديم بل الذي نعنيه ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن حاصلا فانا نعلم ان الوجوب المشروط
بالعقل لم يكن موجودا عند انتفاء العقل قطعا فقد ارتفع عن المكلف ما كان واجبا عليه
واذا كان كذلك فلا يرد قول القائل ان الحكم قديم فلا يمكن رفعه لانا لم نعني في هذا الموضع
كما ذكرناه وايضا القطع حاصل لنا بانه اذا ثبت تحريم شيء على المكلف بعد ان كان واجبا
عليه انتفى الوجوب وهو المعني بالرفع فان قيل يلزم مما ذكرتموه ان يكون الحكم الشرعي
ينقسم الى ما يكون قديما والى ما يكون حادثا وهو باطل لما ذكرتموه من تفسير الحكم الشرعي
في اول الكتاب قلنا الحكم الشرعي عندنا قديم ولا بد له من تعلقات حادثة يتصور
تقدم بعضها على بعض لانا نعلم قطعا ان زيدا قبل وجوده وبعد وجوده وقبل البلوغ لم يكن
الخطاب المقتضي لزيد وعقابه على ترك الواجب بعد البلوغ متعلقا بفعله قبل وجوده وبعد
وجوده قبل البلوغ ثم صار متعلقا بفعله بعد البلوغ لان الصلاة لم تكن واجبة عليه
قبل تكليفه ثم صارت واجبة عليه بعد التكليف فهذه المتعلقات حادثة واطلاق
الحكم عليها جائز صحيح فالذي نعنيه في اول الكتاب بقولنا الحكم قديم هو الخطاب القائم
بذاته تعالى والذي نعنيه في هذا الموضع بالحكم المرتفع هو التعلقات الحادثة كما ذكرناه
قال رحمه الله تعالى الامام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام

الحكم الاول فيرد ان اللفظ دليل النسخ ولا يطرد فان لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ
ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله عليه السلام ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط
بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله اقول لما ذكر الحد الذي اختاره شرع يذكر
الحد الذي ذكره امام الحرمين وهو ان قال النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام
الحكم الاول وقد اورد المصنف عليه اربع ايرادات الايراد الاول انه فسر النسخ باللفظ واللفظ
ليس بنسخ بل هو دليل النسخ وهذا معنى قوله فيرد ان اللفظ دليل النسخ والقائل ان يقول لا
نسلم ان اللفظ ليس بنسخ لان الشارع اذا قال نسخت الحكم الفلاني فالناسخ هو الشارع
والمنسوخ هو ذلك الحكم والنسخ لفظ الشارع الذي هو قوله نسخت كذا ثم ان الشارع تارة
يصرح بلفظ نسخت وتارة لا يصرح به بل يذكر لفظا اخر بمعناه كما ان البايع اذا قال
فسخت كان البايع هو الفاسخ وعقد البيع هو المفسوخ والفسخ هو لفظه بقوله فسخت والبايع البيع
تارة يصرح بلفظ فسخت وتارة يذكر ما هو في معناه كرفعت العقد وابطلته ونقضته
الايراد الثاني ان هذا الحد لا يطرد فان لفظ العدل اذا قال نسخ حكم كذا لفظ دال على
انتفاء شرط دوام الحكم الاول وليس بنسخ وهذا معنى قوله ولا يطرد فان لفظ العدل
نسخ حكم كذا والقائل ان يقول لا نسلم ان الحد المذكور صادق على هذا المثال فان لفظ العدل
ليس هو الدال على انتفاء شرط دوام الحكم بل الدال على انتفائه هو خطاب الشارع بما
يناقض الحكم الاول ولفظ العدل انما هو لفظ دال على ذلك الخطاب الناسخ لا انه الناسخ
ولئن سلمنا ان الحد صادق عليه فلا نسلم انه ليس بنسخ بل هو نسخ الايراد الثالث ان الحد
غير منعكس لانه يخرج منه النسخ بفعل الرسول عليه الصلاة والسلام وفعل الرسول عليه
الصلاة والسلام ليس بلفظ وهذا معنى قوله ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله والقائل ان
يقول لا نسلم ان فعل الرسول عليه الصلاة والسلام ناسخ في الحقيقة اذ ليس له عليه السلام
ولاية اثبات الاحكام الشرعية ولا نفيها من تلقاء نفسه بل هو مبلغ عن الله تعالى ما شرعه
من الاحكام واذا كان كذلك ففعله عليه السلام ليس هو الناسخ بل الناسخ هو اللفظ الدال على
وجوب متابعته في افعاله واقواله انما هي دليل على ذلك اللفظ الناسخ الايراد
الرابع انه فسر شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ ثم قال النسخ هو اللفظ الدال على
انتفاء شرط دوام الحكم وانتفاء انتفاء النسخ حصول النسخ فلزم

لأن نفي النفي اثبات فيرجع حاصل كلامه الى انه قال النسخ هو اللفظ الدال على النسخ
وهو خلف من القول ومعنى قوله ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ ولا اشكال في هذا
الايراد وانه على الحد المذكور لا يقال لم يصرح امام الحرمين في كتبه المشهورة بهذا التفسير
ولا بما يدل على عدمه لانا نقول عدم اطلاعنا على التصريح بهذا التفسير لا يدل على عدمه
فلعله صرح به في موضع اطلع المصنف عليه ولم نطلع نحن عليه اوله بكلامه في كتاب لكن
قد نقل عنه ان قال رحمه الله تعالى الغزالي الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واورد الثلاثة الاول وان قوله
على وجه الى الزيادة اقول عرف الغزالي والقاضي ابو بكر النسخ بان قالا هو الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان الحكم ثابتا مع تراخيه
عنه وانما قال الخطاب ولم يقل القول ليكون الحد شاملا لكل خطاب سواء كان من قبيل
المنطوق او الفحوى او المفهوم وكل ما يصلح ان يكون دليلا فان النسخ جاز في جميع ذلك ولتخرج
بلفظ الخطاب رفع الحكم بالموت والنوم والغفلة والجنون والمرض وجميع الاعذار الدالة
على انتفاء الاحكام الزائلة مع تراخيها ولولاها لكانت الاحكام ثابتة وانما قال
على ارتفاع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر والمباح وانما قال بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب
العبادات يدل على ارتفاع حكم العقل من براءة الذمم ولا يسمى نسخا لانه لم يرفع حكما وانما
قال لولاه لكان الحكم ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع وهو انما يكون رافعا بحيث لولاه لكان
الخطاب الثاني لا يرفع حكم الخطاب الاول فانه اذا ورد الخطاب بحكم موقت بوقت ثم ورد
بعد انقضاء وقته خطاب بحكم يناقض الاول فانه لا يكون نسخا كما لو قال اتموا الصيام الى
الليل ثم قال في الليل لا تصوموا فان الخطاب الاول لم يرتفع بالثاني بل ارتفع بانقضاء
وقته وانما قال مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا
قوله واورد الثلاثة الاول اي دخل هذا الحد الاسولة الثلاثة الاولى من الايرادات
التي اوردت على حد امام الحرمين ولم يرد الرابع اما الايرادات الثلاثة فلان الخطاب
دال على النسخ الذي هو ارتفاع الحكم لان الخطاب هو النسخ وثانيها لان خطاب العدل
لغيره بقوله نسخ حكم كذا ليس بنسخ وثالثها انه قد يكون بفعل الرسول عليه السلام وهو
ليس بخطاب وقد تقدم الاجوبة عن

116

هذه الثلاثة عند ورودها على حد امام الحرمين فلا فائدة في اعادتها واما الايراد
الرابع فهو ان الحد المذكور فيه زيادة غير محتاج اليها وهي قوله على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه عنه والجواب عنه ان هذه الزيادة مخلة بصحة الحد وفايدتها المميز بين النسخ
وبين الصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفايدة قال رحمه الله تعالى وقالت
الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التأخر عن موارده واورد الثلاثة
فان فسروا الرفع بكون الحكم قد ثبت والتعلق فيهما فانتهاء امد الوجوب ينافي بقاءه عليه
وهو معنى الرفع وان فسروا انه لا يرتفع تعلق بمستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة
وان كان لانه بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا بد من زواله اقول
عرف الفقهاء النسخ بان قالوا هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التأخر عن
موارده واوردوا على حدهم الايرادات الثلثة التي وردت على حد امام الحرمين والغزالي
وقد تقدم الجواب عنها وانما قال الفقهاء النص الدال على انتهاء الحكم ولم يقولوا النص
الرافع للحكم لان النص عند وروده لا يقطع المكلفون بتناوله لجميع الازمان وتناوله
لجميع الازمان انما هو بطريق الظهور والظهور متعرض للزوال فالنسخ عندهم نوع تخصيص
للشرط بالزمان فيكون بيانا والبيان غير الرفع كما سيأتي عن قريب قال المصنف
فان فسر الفقهاء من ذكر الرفع لكون الحكم الشرعي قديما وتعلقه بفعل المكلف قديم والقديم
لا يمكن دفعه فانتهاء امد الوجوب على المكلف ينافي بقاء الوجوب عليه وهو معنى الرفع
فقد لزم الرفع من قولهم فوقعوا فيما فروا عنه وهذا منهم من المصنف حيث اعتقد
انه البتة اذا كان انتهاء الوجوب ينافي البقاء كان ذلك معنى الرفع وهو غير صحيح اذ الرفع
لا بد له من رافع وانتهاء امد الوجوب ليس برافع والنهي لو وقعت في هذا الوهم انه لا فرق
عنده بين الرفع وبين انتهاء امد الحكم ونحن سنذكر الفرق بينهما عن قريب ولان فروا
من ذكر الرفع لانه لا يرتفع تعلق بفعل مستقبل لزمهم منع النسخ قبل دخول وقت الفعل
كما هو مذهب المعتزلة وهم لا يقولون بذلك وان كان فرارهم من ذكر الرفع كون النسخ بيان
امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا بد في النسخ من زوال ذلك التعلق والزوال هو
الرفع فلزمهم الرفع الذي فروا منه قال رحمه الله تعالى

المعنى ان اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا
فيرد ما على الغزالي في المقيد بالمرة فيتعلل اقول عرّف المعتزلة النسخ بان قالوا هو اللفظ
الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد على
حدهم جميع ما يرد على حد الغزالي ومن الايرادات المتقدم ذكرها وزيادة ايراد ظاهر وهو
ان الشارع اذا امر بعبادة مرة واحدة ثم فعل العبادة التي قيدتها بالمرة الواحدة ثم تفعل
مرة اخرى فان ذلك نسخ لقيد المرة ولولا هذا اللفظ الناسخ الذي هو قوله من العبادة
التي قيدتها بالمرة فتفعل مرة اخرى فالزائل بالنسخ ليس هو مثل المرة الاولى لانها واحدة فالواحدة
لا مثل لها بل هو حكم المرة الاولى كان ثابتا فلولا هذا النص الناسخ لكان حكم المرة الاولى ثابت
لا مثله فقولهم ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل باطل بل حينئذ ان الزائل نفسه لا مثله الى ح
وهنا تنبيهات تمس الحاجة اليها التنبيه الاول على الخلاف في كون النسخ رفعا او بيانا
ذهب القاضي ابو بكر الى ان النسخ هو رفع الحكم الثابت لطريان الحكم اللاحق المضاد له لان
لان الله تعالى شرع الحكم السابق دايما على خلقه الى ان تقوم الساعة ثم ان الحكم الناسخ
اقتضى عدم دوام الحكم الاول فعدم الحكم الاول مضاف الى وجود الثاني وذهب
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني الى ان النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني
لا رافع لحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته وخلف بدله الخطاب الثاني لان
الله تعالى انما شرع الحكم لوقت ورود الناسخ فالخطاب الاول يدل بظاهره على الدوام
فلما ورد الناسخ تبين به عدم الدوام فعدم الحكم الاول ليس مضافا لوجود الحكم الثاني لانه
كان مغيا الى غاية معلومة لله تعالى غير معلومة عندنا وانما نعلمها نحن بورود الحكم
المتاخر المضاد للحكم الاول فيرجع النسخ على هذا المذهب الى التخصيص بالازمان وقد
وهم بعض الافاضل حيث قال ان النزاع بينهما في التحقيق واعتقد انه لا فرق بين المذهبين
في المعنى وقد ذهب المصنف الى ذلك ايضا حتى قال انهما لما كان الحكم ينافي بقاءه ولا
نعني بالرفع الا ذلك وبما ذكرناه من الفرق يظهر لك اندفاع هذا التوهم واعلم ان النزاع
في هذا الموضع فرع على مسالة هي ان العرض هل يبقى زمانين ام لا فمن قال ان العرض يبقى
اكثر من زمان واحد قال العرض الاول لا يزال باقيا الى ان

مستمرا
يطرا عليه ضد من اضداده فيزيله فلو فرض عدم ورود ذلك الضد لكان العرض الاول باقيا
فانعدام العرض الاول انما هو لورود ضده على المحل فمذهب القاضي ابي بكر ومن وافقه مبني
على هذا القول ومن قال ان العرض لا يبقى زمانين قال ان العرض الواحد ينتهي بذاته ويحصل ضده
بعده من غير ان يكون للطارئ تاثير في اعدام ما قبله لان الزائل بذاته لا يحتاج الى مزيل فمذهب
الاستاذ ابي اسحاق ومن وافقه مبني على هذا القول وقد استوعبنا ادلة كل واحد من المذهبين
في كتبنا الكلامية التنبيه الثاني على الفرق بين النسخ والبداء اعلم ان البداء عبارة عن
الظهور بعد الخفاء ومنه قولهم بدا لنا الاثر الفلاني وبدا لنا سور المدينة اي ظهر ذلك بعد
خفائه واليه الاشارة بقوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله وبدا لهم سيئات
ما عملوا وقوله تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولما كان النسخ يتضمن الامر بما نهى عنه
والنهي عما امر به ظن من لا تحقيق له ان الفعل لا يخرج عن كونه مستلزما للمصلحة او مفسدة
فان كان مستلزما للمصلحة فالامر به بعد النهي عنه انما هو لما كان قد خفي من المصلحة حال النهي
وان كان مستلزما للمفسدة فالنهي عنه بعد الامر به انما هو لما كان قد خفي من المفسدة حال
الامر وهو عين البداء ولما خفي الفرق بين البداء والنسخ على اليهود والروافض منع اليهود
النسخ لانه نفس البداء والبداء عليه تعالى محال واجاز الروافض النسخ لاعتقادهم جواز
البداء عليه تعالى اما اليهود فسياتي الكلام على مذهبهم واما الروافض فقد احتجوا
على جواز البداء على الله تعالى بقوله جل وعلا يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وبما نقلوه عن علي عليه السلام والعصمة انه قال لولا البداء لحدثتكم بما هو كائن الى يوم القيامة
وبما نقلوه عن جعفر الصادق عليه السلام انه قال ما بدا لله في شيء مثل ما بدا له في اسماعيل
اي في الامر بذبحه وبما نقلوه عن موسى بن جعفر انه قال البداء ديننا ودين ابائنا في الجاهلية
والاسلام وهذا المذهب فاسد لانه يلزم عليه وصف الباري بالجهل وعدم الاطلاع
على عواقب الامور مع دلالة النصوص القطعية على انه تعالى عالم بجميع المعلومات
ما كان منها وما هو كائن وما لم يكن ان لو كان كيف كان يكون على ما هو مقرر في علم الكلام
وقد افصح الكتاب العزيز عن ذلك في قوله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في
الارض الى غير ذلك من الاي التي لا تحصى كثرة واما ما ذكروه من الاية فالمراد بالمحو والاثبات
محو المنسوخ واثبات الناسخ ومحو السيئات واثبات الحسنات على ما اخبر به

تعالى في قوله إن الحسنات يذهبن السيئات، وأما ما نقلوه عن أهل البيت فكذب
فنقول لا نسلم أن الأحاديث التي انتحلها الكذابون من الشيعة عن أهل البيت، وإن كان يدعي العصمة
لنبيه فإذا أخبر عن شيء ثم ظهر خلافه قال إن الله تعالى وعدني به غير أنه بدا له فيه وأسند
تلك الأحاديث بروايات الكاذبين، وإذا عرف معنى البداء وأنه مستلزم للعلم بعد الجهل
والظهور بعد الخفاء وعرف أن ذلك مستحيل في حقه تعالى على ما هو مبين في كتب الكلام منه
تبلغ ٣ ظهر الفرق بين النسخ والبداء وأنه لا يعقل أن الله تعالى في الأزل استلزام الأمر بفعل
من الأفعال المصلحة في وقت معين واستلزام نسخه لمصلحة في وقت آخر فلا يدل إذا نسخه
في الوقت الذي علم أنه سينسخه فيه فلا يلزم من ذلك أنه قد ظهر له ما كان قد خفي
عليه ولا أنه تعالى قد أمر بما فيه مفسدة ولا أنه قد نهى عما فيه مصلحة ثم ظهر له بعد ذلك
وجه تلك المصلحة أو المفسدة، هذا ما يتعلق ببيان حقيقة النسخ، وأما الناسخ فتارة
يطلق بطريق الحقيقة وتارة يطلق بطريق المجاز، أما إطلاقه بطريق الحقيقة فقد
اختلف فيه فقال بعض أصحابنا الناسخ حقيقة هو الله تعالى وخطابه الدال على ارتفاع الحكم
هو الناسخ والذي سمي الخطاب ناسخا فإنما هو بطريق المجاز، وقالت المعتزلة الناسخ حقيقة
هو الطريق الشرعي وعرفوه بأن قالوا الناسخ قول صادر عن الله تعالى أو عن رسوله أو
فعل منقول عن رسوله يفيد أن مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى أو بنص أو فعل
منقول عن رسوله صلى الله عليه وسلم مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا، والنزاع
لفظي، وأما إطلاقه بطريق المجاز فاتفقوا على أن الناسخ يطلق مجازا على المعتقد لنسخ
الحكم فيقال فلان ناسخ للكتاب بالسنة أي يعتقد ذلك، وأما المنسوخ فهو الحكم
المرتفع كارتفاع وجوب الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام، وحكم الوصية
للوالدين والأقربين، وحكم التربص حولا كاملا في المتوفى عنها زوجها إلى غير ذلك
البحث الثاني في إثبات النسخ على منكريه، قال رحمه الله تعالى: والإجماع
على الجواز والوقوع، خالف اليهود في الجواز وأبو مسلم الأصفهاني في الوقوع، لنا
القطع بالجواز ولأن اعتبار المصالح فالقطع بأن المصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات
وفي التوراة أنه أمر آدم بتزويج بناته من بنيه، وقد حرمه

ذلك بالاتفاق واستدل بإباحة السبت ثم تحريمه وبجواز الختان ثم إيجابه سابع يوم الولادة
عندهم وبجواز الأختين ثم التحريم، وأجيب بأن رفع مباح الأصل ليس بنسخ، أقول
اختلفوا في جواز النسخ عقلا واختلفوا في وقوعه شرعا، أما الجواز العقلي
فأجمع أهل الشرائع على جواز النسخ عقلا ولم يخالفهم في ذلك إلا اليهود وإنهم انقسموا
على ثلاث فرق فذهب الربانيون والقراؤون والسامرية إلى امتناع النسخ عقلا
وشرعا، وذهب العنانية منهم إلى الجواز شرعا وامتناعه عقلا، وذهب العيسوية
منهم إلى جوازه عقلا وشرعا واعترفوا بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبعثته
إلى العرب خاصة لا إلى الأمم كافة، وأما الوقوع شرعا فأجمع المسلمون عليه إلا
أبا مسلم الأصفهاني، ووافق المسلمين عليه العنانية والعيسوية من اليهود كما تقدم
من حكاية مذاهبهم، أما الجواز فالدليل عليه أنه لا يخلو إما أن لا تعتبر رعاية المصالح
في أفعاله تعالى أو تعتبر، فإن لم تعتبر رعاية المصالح في أفعاله فالقطع حاصل بجواز النسخ
إذ لا يمتنع عليه تعالى أن يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت كما أمر بالصيام في نهار
رمضان ثم نهى عنه في يوم العيد، وإن اعتبرت المصلحة في أفعاله فالقطع أيضا حاصل
فإن المصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات كما أنها تختلف باختلاف الأشخاص حتى
إن مصلحة بعض الأشخاص في الغنى أو الصحة والتكليف ومصلحة البعض في الفقر
والمرض وعدم التكليف، وإذا كان كذلك فلا يمتنع أن يعلم الله تعالى في الأزل استلزام
الأمر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزامه في وقت آخر لمفسدة فيأمر العبد
بالفعل في وقت استلزامه المصلحة وينهاه عنه في وقت استلزامه المفسدة كما
يفعل الوالد بولده من الإنزال والرفق به في وقت والتأديب له وضربه في وقت آخر على حسب
ما يراه من المصلحة، ولهذا خص الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمان الآخر
كأوقات الصلوات الخمس والصوم والحج، ولولا اختلاف المصالح باختلاف الأوقات
لما كان كذلك، وأما الوقوع شرعا فأما بالنسبة إلى من خالف في ذلك من اليهود
وأما بالنسبة إلى أبي مسلم الأصفهاني من المسلمين، أما بالنسبة إلى من خالف في ذلك
من اليهود فالدليل عليه ما ورد في التوراة وذلك من وجهين

احدهما ان الله تعالى امر ادم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك في شريعة موسى عليه السلام
ومن بعده وهو عين النسخ وثانيهما ما ورد في التوراة ايضا ان الله تعالى قال لنوح عليه
السلام عند خروجه من الفلك اني قد جعلت لك كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك
لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه وقد حرم عليهم في التوراة كثيرا من الدواب
وهو عين النسخ فان قيل يحتمل ان امره لادم بتزويج بناته من بنيه واباحته لنوح وذريته
كل دابة انما كان مقيدا الى ظهور شرع من بعده من الانبياء فبعد ظهوره شرع من بعده حرم
ذلك عليهم بعلمه من المكلفين فلا يكون نسخا لانها مدة الحكم الاول لانه كان مقيدا بظهور شرع
من بعده قلنا هذا ممنوع لان امره لادم بالتزويج والاباحة لنوح كانا مطلقين والاصل
مع الاطلاق عدم التقييد الا ان في التقييد لا يقال انما كان مقيدا بظهور شريعة من
بعده في علم الله تعالى لانا نقول هذا هو عين النسخ لان الله تعالى اذا علم انه يفعل مطلقا فهو عالم
بانه سينسخه وعالم بوقت نسخه فتقييده في علمه لا يخرجه عن حقيقة النسخ قوله
واستدل باباحة السبت اي واستدل بعض المسلمين ايضا على ابطال مذهب من انكر وقوع
النسخ من اليهود بان العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم ذلك على
موسى وقومه وثانيها ان الختان كان في شرع ابراهيم جائزا بعد الكبر وثالثها ان الجمع
بين الاختين كان مباحا في شريعة يعقوب عليه السلام وقد حرم ذلك في شريعة من بعده
تنبيه اعلم ان الاصوليين عند احتجاجهم على اليهود في منع النسخ قالوا قد كان الختان
مباحا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم اوجبه موسى عليه السلام في شريعته يوم سابع الطفل
وما ادعي من ان لهم هذا النقل فان توراة اليهود ثلث نسخ توراة الربانيين والقرائين وتوراة
السامرة وتوراة السبعين وقد اتفق النسخ الثلثة على ان الله تعالى انما اوجب الختان في شرع موسى
عليه السلام في اليوم الثامن من يوم ولادة الطفل وهذا النص في نسخ التوراة قال الله
تعالى لابراهيم اما انت فاحفظ عهدي انت ونسلك من بعدك في احيالهم وهذا هو عهدي
الذي تحفظه بيني وبينك وبين نسلك من بعدك كل ذكر لكم يختن وتختنوا لحم غلفتكم وتكون
علامة العهد بيني وبينكم والصبي في اليوم الثامن يختن من جميع ذكوركم الى احيالهم
المولود في البيت والمبتاع بالفضة من كل البنين الغرباء الذين ليسوا من زرعك يختانه
يختنون المولود في البيت والمبتاع بالفضة

ام يخاطب بعلم ذلك الوقت

الاصل ... م والاخف ... طفال والايراد ... هذا الذي ... نسبه لانه ... نقويه فعليه ... اما الذي ... الاصل هو الاير ... ذلك نحو ... فهم القسم ...

ويكون العهد في لحمكم عهدا مؤبدا والذكر الاغلف الذي لا يختن لحم غلفته يمحق تلك النفس من
جنسها لانها فسخت عهدي هذا نص نسخ التوراة واذا كان كذلك فمن اين لهم هذا النقل فان
قيل لعل هذا مما بدلوه قلنا هذا ممنوع لان التبديل انما يكون لاجل غرض دنيوي عائدا الى المبدل
والختان في اليوم السابع من يوم ميلاد الطفل لا غرض فيه اصلا اذ لا فرق بين يوم الولادة
واليوم الثامن واذا ثبت ذلك فالصواب ان لا يقال في الاحتجاج عليهم واستدلالا باباحة
الختان ثم ايجابه في اليوم الثامن عندهم واجيب بان العمل في يوم السبت والختان ... كان
الكبر والجمع بين الاختين كان ذلك مباحا بحكم الاصل العقلي ليس بنسخ قال
لو نسخت شريعة موسى ربما لبطل قول موسى المتواتر عنه شريعتي مؤبدة قلنا مختلق قيل
ان الراوندي والقطع انه كان عندهم مختلق لقصد العاقبة بقوله عليه السلام قالوا ان نسخ
لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له فهو البداء والانعكاس واجيب بعد اعتبار المصلحة انما تختلف
باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة شرب دواء في وقت او حال ومضرته في اخر فلم تجدد
لهم ما لم يكن قالوا ان كان مقيدا فليس بنسخ وان دل على التابيد لم يقبل للتناقض بانه مؤبد ليس
مؤبد ولانه يؤدي الى تعذر الاخبار بالتابيد والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما والجواز نسخ
شريعتكم واجيب بانه تقييد الفعل الواجب بالتابيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل
صم رمضان ثم نسخ قبله فهذا اجدر وقوله وقصوده صم رمضان ابدا بالنص يوجب ان الجميع
متعلق الوجوب ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموقت وانما الممتنع ان يخبر بان الوجوب باق ابدا
ثم ينسخ قالوا لو جاز لكان قبل وجوده او بعده او معه وارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل
ومعه اجدر لاستحالة النفي والاثبات قلنا المراد ان التكليف الذي كان لولا الموت لاستمر
البقاء يتبع قالوا اما ان يكون الباري علم استمراره ابدا فلا نسخ او الى وقت معين فليس بنسخ
قلنا الى الوقت المعين الذي علم انه سينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يرفع النسخ
اقول احتج اليهود على امتناع النسخ ... الحجة الاولى قالوا موسى
الكليم عليه السلام كان نبيا بالاجماع منا ومنكم وبالادلة الدالة على صدقه في رسالة الله وقد
نقل عنه نقلا متواترا انه قال هذه شريعة مؤبدة عليكم ما دامت السماوات والارض
فلو جاز وقوع النسخ لبطل قول موسى المتواتر لكنه يستحيل بطلان قول موسى عليه
السلام انه مؤبد حجة بالاجماع قلنا هذا الحديث مختلق لم تثبت صحته عن موسى عليه السلام

رحمه الله بعكس واجب عند ... بانه لم يكن ... يحكم الصلا ... البشر وانما ... بامر شرعي و ... طاعة في وقت ... نوع عند ... من السبت شكر فلا ... للمنع عن ... النسخ لهم و ... ان لفظه ال ... لم يرد به ابد ... صغا والله

وقد قيل ان اول من وضع لهم ذلك ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر من تسمحه في الدين ويدل على ذلك ان احبارهم كوهب بن منبه وكعب الاحبار وعبد الله بن سلام وغيرهم كانوا اعرف بما في التوراة من غيرهم وقد اسلموا ولم يذكروا شيئا من ذلك ولو تمسك احد من اليهود في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث لاشتهر واذا كان كذلك فالقطع حاصل بان الحديث لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة بان يقولوه للنبي عليه السلام وليعارضوه به ولكان من اقوى ما يتمسكون به وحيث لم ينقل عنهم شيء من ذلك قطعنا بكذب النقل عن موسى عليه السلام ثم انهم يختلفون في نقل هذا الحديث فان منهم من قال الحديث لئن اطعتموني فيما امرتكم به ونهيتكم عنه تثبت ملككم كما تثبت السموات والارض وليس في هذا السياق ما يدل على احالة النسخ ولئن سلمنا صحة الحديث عن موسى فيحتمل انه اراد بالشريعة التوحيد واراد بقوله مؤبد الى ان ينسخ بشريعة اخرى ومع هذا الاحتمال فلا يصلح ان يعارض به ما ظهر على يد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه في دعوى الرسالة ونسخ شرع من قبله بشريعته كيف ولفظ التأبيد قد ورد في التوراة في مواضع كثيرة ولم يرد به الدوام فمنها قوله ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا ومنها قوله في البقرة التي امروا بذبحها هذه سنة لكم ابدا ومنها قوله قربوا الي كل يوم خروفين قربانا ابدا الى غير ذلك. الحجة الثانية قالوا النسخ يستلزم البداء اي احتج اليهود ايضا على امتناع النسخ بان قالوا لو كان النسخ جائزا عقلا لم يخل نسخ ما امر الله تعالى به او نهى عنه اما ان يكون لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له حال الامر او النهي فقد بدا له او لا يكون كذلك فان كان لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له في حال الامر او النهي فهو البداء وذلك على الله تعالى محال وان لم يكن لحكمة ظهرت فهو عبث والعبث على الحكيم محال لانه قبيح [illegible] واجيب عنه بانا لم نعتبر رعاية المصالح في افعاله تعالى فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا توصف افعاله بحسن ولا قبح ولئن اعتبرت المصالح في افعاله فالمصالح قد تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة شربة دواء في وقت او حال ومضرتها في وقت اخر فانه لا يمتنع ان يامر الطبيب المريض بشرب دواء خاص في وقت وينهاه عن ذلك الدواء بعينه لما يراه له في شربه من المصلحة

في الاصل [illegible] والمعتزلة

في وقت اخر او بحال اخرى لما يراه في تركه من المصلحة على حسب اختلاف مصلحته باختلاف فصول الازمنة واختلاف مزاجه والله تعالى عالم في الازل بالمصالح المتعلقة بافعال العباد بحسب الازمان والاحوال وبالمقاصد المتعلقة بها فلا يمتنع ان يامرنا بالفعل في زمان لعلمه بمصلحته بنا فيه وينهانا عنه في زمان اخر لعلمه بمفسدة ذلك الفعل في ذلك الزمان من غير ان يتجدد له ظهور ما لم يكن ظاهرا. الحجة الثالثة قالوا ان كان مقيدا فليس بنسخ اي احتج اليهود ايضا على امتناع النسخ بان قالوا الخطاب المنسوخ حكمه اما ان يكون مقيدا بوقت او دالا على التأبيد فان كان مقيدا بوقت فليس بنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت وان كان دالا على التأبيد لم يقبل النسخ لاربعة اوجه اولها انه لو قبل النسخ للزم التناقض في كلام الشارع من كون هذا الحكم مؤبدا وليس بمؤبد وهو محال وهذا معنى قوله للتناقض [illegible] بانه مؤبد وليس بمؤبد وثانيها ان قبول الحكم المؤبد للنسخ يؤدي الى تعذر اخبار الله تعالى بالتأبيد عن حكم من الاحكام اخبارا يفيد العلم وذلك يستلزم عجز الرب تعالى وهو محال وهذا معنى قوله لانه يؤدي الى تعذر الاخبار بالتأبيد وثالثها انه يؤدي الى عدم الوثوق بتأبيد حكم ما من الاحكام الشرعية والى عدم الوثوق بوعد الله تعالى ووعيده والى عدم الوثوق بشيء من الظواهر اللفظية ولا يخفى ما في مثل ذلك من اختلال الشرائع وهذا معنى قوله والى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما ورابعها ان قبول اللفظ الدال على التأبيد للنسخ يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم لان ادلتكم على كون شريعتكم مؤبدة انما هو ما في القرآن والسنة من الظواهر الدالة على التأبيد فاذا قلتم ان الظواهر الدالة على التأبيد قابلة للنسخ فقد جوزتم نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون بذلك واجيب عنه بان تقييد الفعل الواجب بالتأبيد لا يمنع النسخ كما لو كان المقيد معينا مثل ما لو قال الشارع في شعبان صوموا رمضان في هذه السنة ثم قال قبل هلال رمضان لا تصوموا رمضان فان التنصيص على وقت معين لا يمنع النسخ كما سياتي بيانه فالتقييد بالتأبيد مع [illegible] اجدر بعدم المنع من النسخ. واما قولهم في الوجه الاول ان الخطاب اذا دل على التأبيد لم يقبل النسخ للزوم التناقض في كلام الشارع فممنوع والجواب عنه ان قول الشارع صوموا رمضان ابدا بالنص يوجب ان جميع شهور رمضان في المستقبل متعلق الوجوب ولا يلزم من ذلك تأبيد الحكم

والاستمرار لجواز انقطاع ذلك التعلق بطريان طارٍ كالموت والمرض والجنون واذا لم يلزم الاستمرار
فلا تناقض ولا امتناع من طريان الناسخ ۵ واما المنع ان تخبر الشارع بان الوجوب باق مستمر ابدا
ثم ينسخ بعد هذا الاخبار ۵ واما قولهم في الوجه الثاني انه يؤدي الى امتناع الاخبار بالتابيد
اخبارا يفيد العلم ۵ فالجواب عنه ان الشارع اذا اخبر بان الحكم الفلاني باق مستمر دايما
لا يتطرق اليه نسخ ناسخ افاد العلم بدوامه بخلاف لفظ التابيد فانه في العرف يطلق للمبالغة
والتاكيد كما في قول القايل لا اكلم فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا وذلك لا يدل على التابيد
الحقيقي ۵ واما قولهم في الوجه الثالث انه يؤدي الى عدم الوثوق بتابيد حكم ما والى
عدم الوثوق بوعده تعالى ووعيده والى عدم الوثوق بشيء من الظواهر ۵ فالجواب عنه ان
الخطاب الوارد من الشارع اذا كان مما لا يحتمل التاويل بوجه كما تقدم في الجواب عن الوجه
الثاني فالوثوق به حاصل قطعا لا محالة ولن كان مما يحتمل التاويل فيجب ان يكون الوثوق
به على حسب ما اقتضاه الظاهر لا قطعا وذلك غير مستحيل ۵ واما قولهم في الوجه
الرابع انه يؤدي الى جواز نسخ شرعنا ۵ فالجواب عنه انا لا نمنع جواز نسخ شرعنا عقلا وانما
نمنع منه شرعا لورود خبر الصادق بذلك وهو قوله تعالى وخاتم النبيين ۵ وقوله عليه
السلام انه لا نبي بعدي والخلف في خبر الصادق محال ۵ ومثل نصوص لا تحتمل التاويل كما مر منا
قبل فيفيد القطع ۵ الحجة الرابعة قالوا قوله قالوا لو جاز لكان قبل وجوده ۵ اي
احتج اليهود ايضا على امتناع النسخ بان قالوا لو جاز رفع الحكم الشرعي بعد ثبوته لكان
رفعه اما قبل وجوده واما بعد عدمه او حال وجوده وارتفاعه قبل وجوده باطل
لان رفع ما لم يوجد غير متصور وارتفاعه بعد عدمه باطل لان رفع المعدوم ممتنع
واذا امتنع رفع الحكم قبل وجوده وبعد عدمه فامتناعه حالة وجوده احق
بالمنع لاستحالة اجتماع النفي والاثبات على شيء واحد ۵ قلنا المراد من ارتفاع الحكم ان
التكليف الذي كان زال كما يزول بالموت والجنون لا ان الفعل المكلف به يرتفع حتى يلزم ما
قيل ۵ الحجة الخامسة ۵ قوله قالوا لو انه ان يكون الباري قد علم استمراره اي احتج
اليهود ايضا على امتناع النسخ بان قالوا الحكم الصادر من الشارع اما ان يكون الباري
تعالى قد علم استمراره دايما ابدا او الى وقت معين ۵ فان كان

قد علم استمراره ابدا دايما استحال نسخه ضرورة انقلاب علم الله تعالى جهلا وان كان قد علم
استمراره الى وقت معين فليس بنسخ لان الحكم قد انتهى بذاته ۵ قلنا علم الباري تعالى استمراره
الى الوقت المعين الذي علم انه ينسخ فيه كما علم استمرار حياة زيد الى الوقت الذي علم انه يموت
فيه وعلمه تعالى بارتفاع الحكم بالنسخ لا يمنع النسخ ۵ واما الوقوع شرعا فبالنسبة الى من
خالف في ذلك من المسلمين كابي مسلم الاصفهاني فقال رحمه الله تعالى وعلى الاصفهاني الا
جماع
على ان شريعتنا ناسخة لما قبلها ونسخ التوجه والوصية للاقربين بالمواريث وذلك كثير
اقول الدليل على ابطال مذهب ابي مسلم الاصفهاني في منعه وقوع النسخ ان الامة
والتابعين سلفهم وخلفهم قد اجمعوا على ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع السالفة التي
قبلها واجمعوا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة ۵ واجمعوا
على نسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث ومثل ذلك كثير كنسخ وجوب تقديم
الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام ۵ ونسخ وجوب صوم عاشورا بصوم
رمضان ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مايتين الاية ونسخ وجوب التربص حولا كاملا في المتوفى عنها زوجها
الى العدة مما لا يحصى كثرة من هذا الفن المقدمة واما المسايل فثمان عشرة مسالة
المسالة الاولى قال رحمه الله تعالى المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل حجوا هذه
السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع المعتزلة والصيرفي ۵ لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب
جواز رفعه كالموسع ۵ وايضا فكل نسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت ومعه ممتنع نسخه ۵ اقول
اتفق القايلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته ۵ واختلفوا في جواز
نسخه قبل دخول وقته كما لو قال الشارع في رمضان حجوا هذه السنة ثم قال قبل يوم
عرفة لا تحجوا فجوز ذلك الاشاعرة واكثر اصحاب مالك واكثر اصحاب الشافعي وبعض الحنفية
وهو المختار ۵ ومنع من جوازه جماعة المعتزلة والصيرفي وبعض الحنابلة ۵ والدليل على المختار
من وجهين الاول انه قد ثبت التكليف بالفعل قبل دخول وقته فوجب جواز رفع ذلك التكليف
بورود الناسخ كما يجوز رفعه بالموت والجنون فكان دوام التكليف مشروطا بعدم ورود
الناسخ كما انه مشروط ببقاء الحياة والعقل ۵ الثاني ان كل نسخ

لما يكون قبل دخول وقت الفعل لأن الفعل بعد انقضاء وقته يمتنع نسخه أيضا مع وقته
لأنه حينئذ وقوع الفعل في وقته إن بقي حكمه كان ارتفاعه مع بقائه وحكمه محال وإن لم يبق
حكمه في وقته فقد انتسخ وهو المطلوب ٥ قال رحمه الله تعالى واستدل بأن إبرهيم أمر
بالذبح بدليل افعل ما تؤمر وبالإقدام وبترويع الولد ونسخ قبل التمكن ٥ واعترض بجواز أن
يكون موسعا ٥ وأجيب بأن ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لأن الأمر باق
عليه وهو المانع عندهم وبأنه لو كان موسعا لقضت العادة بتأخيره رجاء نسخه أو
تهوينه لعظمه ٥ وأما دفعهم بمثل المنامية وإنما توهم أو أمر بمقدمات الذبح فليس بشيء — لم يؤمر
أو ذبح وكان يلتحم عقيبه أو جعل صفيحة نحاس أو حديد فلا نسخ ويكون نسخا قبل التمكن ٥
أقول استدل قوم أيضا على جواز نسخ الفعل قبل دخول وقته بأن إبرهيم عليه الصلاة
والسلام أمر بذبح ولده إما إسحاق أو إسماعيل على الخلاف في ذلك والدليل على أنه أمر بالذبح
من ثلثة أوجه الأول قوله تعالى حكاية عن إسماعيل افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله
من الصابرين ٥ الثاني إقدامه على الذبح بأخذ المدية بيده والحبل والغلام إلى الصحراء
وتله للجبين فلولا أن الذبح مأمور به لما اشتغل بمقدماته المحرمة ٥ الثالث أنه روي
أن الله تعالى قال له اذبح ولدك وروي أنه قال له اذبح واحدك فثبت بهذه الوجوه أنه
كان مأمورا بالذبح وقد نسخ ذلك الأمر عنه قبل التمكن من الفعل بذبح الفداء بقوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم ٥ قوله واعترض إلى واعترض على هذا الدليل باعتراضات منها ما
هو قوي ومنها ما هو ضعيف ٥ أما الاعتراض القوي وهو ما ذكره صاحب الأحكام
وهو أنا لا نسلم أن الفعل نسخ عن إبرهيم قبل تمكنه من امتثال الأمر بالذبح فإن وقت الذبح
يجوز أن يكون موسعا والنسخ وقع بعد التمكن من الامتثال والكلام إنما هو في جواز
النسخ قبل التمكن من الامتثال لا بعده ٥ أجاب المصنف عنه من وجهين الأول أن ذلك لا
يمنع تعلق الوجوب بالمستقبل لأن الأمر باق عليه وهو المانع عند الخصوم فإنهم يقولون
إن تعلق الوجوب بالفعل المستقبل مع بقاء الأمر به على المكلف ممتنع رفع ذلك التعلق
بالنهي عنه وإلا لزم توارد الأمر والنهي على شيء واحد وهو محال فإذا جاز النسخ في
الواجب الموسع بعد دخول وقته وقبل

١٢٢

فعله مع كون الوجوب فيه إنما تعلق بالمستقبل وكون الأمر باقيا على المكلف فقد اعترفوا
بجواز ما منعوه ٥ الثاني أن وقت الذبح لو كان موسعا لقضت العادة بتأخير الفعل
إلى آخر الوقت رجاء نسخه أو تهوينه أو موت الولد أو الأب لعظم مثل هذا الأمر وصعوبته ولهذا قال
تعالى إن هذا لهو البلاء المبين فلما لم يؤخر الفعل بل اشتغل بمقدمات الذبح من إضجاعه
وربط يديه ورجليه وتله للجبين وأخذ المدية بيده وإمرارها على حلقه علمنا بذلك أن وقته كان
مضيقا غير موسع ٥ وأما الاعتراضات الضعيفة فخمسة الأول قالوا إن إبرهيم لم
يؤمر بالذبح وإنما توهم الأمر به لأن بعض المنامات لا أصل له فلا يثبت به الأمر ولهذا
قال إني أرى في المنام وهذا معنى قوله لم يؤمر وإنما توهم ٥ الثاني سلمنا أن منامه
أصل يعتمد عليه لكن لا نسلم أنه قد أمر وقوله افعل ما تؤمر لا دلالة فيه على أنه قد أمر
ولهذا علقه على المستقبل ومعناه افعل ما يتحقق لك من الأمر في المستقبل وهذا لم يذكره
المصنف ٥ الثالث سلمنا أنه كان مأمورا بالذبح لكن لا نسلم أنه كان مأمورا بالذبح حقيقة بل
كان مأمورا بمقدمات الذبح كالخروج إلى الصحراء وأخذ المدية والحبل وإضجاعه وربط — ثم
يديه وتله للجبين فاستنفد إبرهيم أنه أمر بالذبح أو كان مأمورا بالعزم على الذبح امتحانا
له بالصبر على العزم وذلك بلاء عظيم والفداء إنما كان عما يتوقعه من الأمر بالذبح لا
عن نفس الذبح ولذلك قال تعالى قد صدقت الرؤيا ٥ وهذا معنى قوله أو أمر بمقدمات
الذبح ٥ الرابع أنه كان مأمورا بالذبح حقيقة لكن قد وجد منه الذبح فإنه قد روي
أنه كان كلما ذبح وقطع جزءا من العنق عاد ملتحما إلى آخر الذبح ولذلك قال تعالى قد صدقت
الرؤيا وإذا كان الذبح المأمور به قد وقع فلا نسخ وهذا معنى قوله أو ذبح وكان يلتحم عقيبه
الخامس سلمنا أنه لم يقع الذبح حقيقة لكن قد روي أن الله تعالى منعه منه بأن جعل على عنق
ولده صفيحة من نحاس أو من حديد مانعة له من الذبح لأن ذلك كان بطريق النسخ وهذا المعنى
قوله أو جعل صفيحة نحاس أو حديد ٥ وهذه الاعتراضات ضعيفة جدا فلا نسمع ونطعن
ضعفها بذكر أجوبتها فنقول الجواب عن الأول أن منامات الأنبياء فيما يتعلق بالأمر والنهي
حق وهي معمول به والكل وحي الأنبياء إنما كان بطريق المنامات ٥ وقد روي عنه عليه السلام
أن وحيه ستة أشهر إنما كان بطريق المنامات ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصا

جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وكان نسبة الستة اشهر الى ثلث وعشرين سنة من
نبوته كذلك فكيف وانه عليه السلام لو كان منهيا عن الذبح لما جاز له العزم على الذبح المحرم
بمجرد العزم ولما سماه الله تعالى بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء. والجواب عن الثاني
ان قوله تعالى افعل ما تومر وان لم يكن ظاهرا في الماضي لكنه قد يوجد ويراد به الماضي كما قال القايل
قد امرني السلطان بكذا فلا بد يصح ان يقال له افعل ما تومر اي ما امرت به ويجب الحمل عليه
ضرورة اخراج الولد الى الصحراء وترويعه بالة الذبح. والجواب عن الثالث ان حمل اللفظ
على مقدمات الذبح او على العزم ممنوع لانه لو كان كذلك لما احتاج الى الفدا [illegible]
به تحدوهم ولما كان ذلك بلاء مبينا ولما قال الذبيح ستجدني ان شاء الله من الصابرين فان
مقدمات الذبح او العزم عليه مما لا صبر عليه فيها. ويحق له قد صدقت الرؤيا [illegible]
انك قد فعلت في المقدمات فعل من قد صدق الرؤيا. والجواب عن الرابع انه لو اتى بما
امر به من الذبح لما احتاج الى الفدا واشتهر التحام عنقه وظهر ظهورا يوجب نقله تواترا
لانه كان يلزم معجز الامر به يشحذ فقطع عنقه نفس قطعه يلتحم فالذي تفصل المدية لعزاه
يلتحم والمحل متى منفصل قد التحم ومن جزو لا اتصال فيه وجزو لم تصل المدية اليه فاذا تكامل الذبح
يتكامل الالتحام فظهر الاثر وعلم الدم والالم وكلما يوجب خرق العادة عن الامر المعهود عليه قبل ان
كان قبل ذلك فمثل هذا مما يتوفر الدواعي على نقله اللهم الا ان ينقل الينا منه الا كالدلالة ليشاهد [illegible]
الناس من يوجب نقلهم التواتر حتى يحصل بمثلهم ويشتغل نقل الكواف كالقاء الخليل في النار
قبل ان الحجة التواترية عندنا في اخبار القرآن الكريم بذلك فهو النبي لخبر عن القاء الخليل في النار
وحيث لم ينقل ما ذكر وما لم ينقله الا الخصوم كان على ضعفه. والجواب عن الخامس ان
الامر بالذبح والمنع منه بجعل الصفحة على العنق تكليف بما لا يطاق وهو غير جائز على
اصول المعتزلة كيف وانه لو كان ما ذكروه لنقل واشتهر لانه من اعظم المعجزات
اليه وحيث لم ينقله الا الخصوم كان على ضعفه ويكفي ذلك نسخا للفعل قبل التمكن
من الامتثال فيكون حجة لنا لا علينا. قال رحمه الله تعالى: قالوا لو كان
ماموراً به ذلك الوقت توارد النفي والاثبات وان لم يكن فلا نسخ واجيب لم يكن بل
قبله ولا انقطع التكليف عنده كالموت. اقول احتج المانعون من جواز النسخ
قبل وقت الفعل بان قالوا اذا نهى المكلف

١٢٢

عن الفعل الذي امر به قبل دخول وقته فعند النهي ان كان ذلك الفعل ماموراً به فقد
توارد الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة وهو محال وان لم يكن الفعل
ماموراً به عند ورود النهي فلا نسخ لان النهي لم يرفع شيئا. واجيب عنه بان الفعل لم
يكن ماموراً به حالة النهي عنه حتى يلزم ما قيل بل كان ماموراً به قبل النهي وانقطع التكليف
عند ورود النهي كما ينقطع عند الموت. المسالة الثانية قال رحمه الله تعالى: الجمهور
على جواز نسخ مثل صوموا ابدا خلافا لقوم واما الصوم واجب مستمرا ابدا لنا لا اثر على صم غدا ثم نسخ
قبله. قالوا متناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله كالموت
اقول اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب وان كان بلفظ التابيد مثل قوله صوموا
ابدا خلافا للشذوذ من الاصوليين وهذا الخلاف في قوله الصوم واجب مستمرا ابدا فانه لا يكون
نسخه اتفاقا. والمختار ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه ان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد
فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمنع ذلك ان يكون المخاطب
مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا
لم يكن ذلك ممتنعا فلا يمنع ورود الناسخ المعرف للارادة المخاطب على انه لا يزيد على ما لو نص
الشارع على وجوب الصيام في وقت معين ثم نسخه قبل مجيء وقته كقوله صم غدا ثم نسخه
قبل مجيء الغد فان ذلك جائز لما ذكرناه من الادلة في المسالة المتقدمة واذا كان كذلك
فيتطرق العلل التي نحو في هذه المسالة. قالوا متناقض اي احتجوا على المنع بان قالوا
لفظ التابيد يدل على وجوب التنصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه فيكون
ظاهرا في الاستمرار والدوام والنسخ يقطع ذلك الاستمرار والدوام فيكون متناقضا
قلنا قد ثبت انه لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبل مجيء الغد
كانقطاعه بالموت فكذا فيما نحن فيه كيف ولفظ التابيد في العرف قد يطلق للمبالغة
والتاكيد كقول القايل ادام الله ملك الامير ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا وهو
المسالة الثالثة قال رحمه الله تعالى: الجمهور على
جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة المكلف قد تكون في ذلك وايضا
وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر ونحوه

اذ كان لحوم الأضاحي ثم قالوا انا نات بخير منها او مثلها واجيب بان الخلاف في الحكم لا في اللفظ
سلمنا لاكن خصص سلمنا ويكون النسخ بغير بدل خير المصلحة علمت ولو سلم انه يمتنع فمن اين لم
يجزه اقول اختلفوا في جواز النسخ من غير بدل فقد ذهب الجمهور الى ان ذلك جائز
وذهب شذوذ الناس الى انه غير جائز والمختار ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه
من وجهين الاول انه لا يخلو اما ان نقول بان رعاية المصالح واجبة على الله تعالى كما يقول
المعتزلة او لا نقول بذلك على تقدير ان نقول بذلك فان قلنا برعاية المصالح فلا يمتنع ان يكون المصلحة
في نسخ ذلك الحكم من غير بدل لان مصلحة المكلف قد يكون في ذلك وان لم نقل برعاية المصالح
فلا اشكال ايضا في جواز ذلك لانه تعالى فاعل مختار يفعل ما يريد ويحكم ما يشاء الثاني
انه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع شرعا فدل على انه جائز اما بيان الوقوع في الشرع فكنسخ
تقديم الصدقة بين يدي المناجاة للرسول صلى الله عليه وسلم الثابت بقوله تعالى اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة وكنسخ الامساك بعد الفطر بالليل فانه كان في اول
الاسلام اذا افطر بعد الغروب وجب عليه الامساك ثم نسخ بقوله وكلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكنسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي ثم
نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم انما كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة
فادخروا وعني بالدافة القوافل السيارة الى غير ذلك من الاحكام التي لا تحصى كثرة قوله
قالوا انا نات بخير منها دا اي احتج المانعون من الجواز بقوله تعالى ما ننسخ من اية او
ننسها نات بخير منها او مثلها فاخبر تعالى انه لا ينسخ الا الى بدل اما خير من ذلك المنسوخ
او مثله فلو نسخ لا الى بدل لكان ذلك خلفا في كلام الشارع وهو محال عليه قلنا الجواب
عنه بان الخلاف انما وقع في نسخ الحكم لا في نسخ اللفظ وقوله نات
بخير منها معناه نات بلفظ خير من اللفظ المنسوخ ولئن سلمنا ان المراد من الاية نسخ
الحكم لا نسلم عمومه في كل حكم بل المراد نسخ حكم مخصوص ولئن سلمنا ان المراد به عموم
النسخ في كل حكم لاكن لم لا يجوز ان يكون النسخ من غير بدل خير للمكلف لمصلحة علمها الله
تعالى ولئن سلمنا انه لم يقع في الشرع فلم قلتم انه لا يجوز اذ الجائز هو الذي لو فرض لم
يلزم من فرضه محال ومحل النزاع كذلك

المسألة الرابعة قال رحمه الله تعالى

المسألة الرابعة قال رحمه الله تعالى الجمهور على جواز النسخ بالاثقل لنا ما نقلتم وبانه
نسخ التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشوراء برمضان والحبس في البيوت بالحد اقول
لما قرر في المسالة التي قبل هذه ان النسخ يجوز الى غير بدل شرع يقرر في هذه المسالة ان النسخ يجوز
الى البدل ثم ذلك البدل اما ان يكون مساويا او اخف او اثقل اما المساوي والاخف فلا خلاف
في جوازه بين القائلين بالنسخ مثال المساوي نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ومثال
الاخف نسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليل رمضان بجوازه وانما اختلفوا في نسخ الحكم بما هو
اثقل منه فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى الجواز وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض اهل الظاهر
الى المنع ومنهم من جوزه عقلا ومنعه شرعا والمختار جوازه عقلا ووقوعه شرعا اما
الجواز العقلي فدليله من وجهين احدهما ما تقدم في المسالة التي قبل هذه من انه لو فرض وقوعه لم
يلزم منه محال لذاته ولا معنى للجائز العقلي الا ذلك وثانيهما ان مصلحة المكلف قد يكون في ذلك
واما الوقوع فدليله بصور متعددة منها انه تعالى اوجب صيام رمضان في ابتداء الاسلام
مخيرا بينه وبين الفداء بالمال ثم نسخ هذا التخيير بتحتم الصيام وهو اثقل ومنها انه نسخ صوم عاشوراء
برمضان وهو اثقل منه ومنها انه نسخ الحبس في البيوت عن اللاتي ياتين الفاحشة بالجلد في حق البكر
والرجم في حق الثيب ولقائل ان يقول لا نسلم ان الجلد والرجم اثقل من الحبس في البيوت الى الموت بل
الجلد اخف منه لان كل الناس يوثر الجلد على الحبس في البيوت الى الموت قال رحمه الله تعالى قالوا
ابعد عن المصلحة قلنا ايلزم عليكم في ابتداء التكليف وايضا فقد يكون علم الاصلح في الاثقل كما يسقمهم
بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة قالوا يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
قلنا ان سلم عمومه فسياقهما للمال في تخفيف الحساب وتكثير الثواب او تسمية للشيء بعاقبته
مثل لدوا للموت وابنوا للخراب وكلكم يصير الى الذهاب ولئن سلم العموم فمخصوص بما
ذكرناه كما خصت ثقال التكاليف والابتلاء بالاتفاق قالوا نات بخير منها او مثلها والاشق
ليس بخير للمكلف واجيب بانه خير باعتبار الثواب اقول احتج المانعون من ثلثة
اوجه الاول قالوا النسخ بما هو اثقل اما ان يكون لمصلحة او لا لمصلحة فان كان لمصلحة فهي عائدة
الى المكلف قطعا لاستغنائه تعالى عنها فتلك المصلحة العائدة الى المكلف اما ان يكون ادنى من مصلحة المنسوخ
او مساوية له او راجحة عليها لا جائز ان يكون ادنى من مصلحة المنسوخ لما
مصلحة المنسوخ او مساوية له او راجحة عليها ولا جائز ان يكون مساوية اذ مصلحة الناسخ لو امر
من حال ارجح للمصلحتين واعتبار ادناهما ولا جائز ان يكون راجحة لان نقل المكلف من الاخف الى الاثقل ابعد
مصلحة المنسوخ ولا جائز ان يكون راجحة

في مصلحته لانه لن يجعل الاثقل لجهة ضرر مشقة الزايد على المنسوخ ولانه لحكمة الضرر بالعقوبة
والمواخذة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ايضا ۵ قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه يلزمكم
ما ذكرتموه بعينه في ابتداء التكليف ونقل المكلفين من الاباحة والاطلاق الى مشقة التكاليف
فكل ما هو جوابكم عن هذا الالزام فهو بعينه جوابنا عما ذكرتموه ۵ الثاني لان الله تعالى عالم بجميع
المعلومات كلياتها وجزئياتها ما كان منها وما سيكون واذا كان كذلك فلعله تعالى علم ان
الاصلح في الاثقل كما انه يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة وكما يفقرهم من الغنى الى الفقر
ومن سلامة الحواس الى العيب لعلمه تعالى ان مصلحتهم في ذلك مع كونه اثقل ۵ الثاني وهو الذي
عناه بقوله قالوا يريد الله ۵ اي احتجوا ايضا بان قالوا قال الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم ولا يريد
بكم العسر وفي نسخ الاخف بالاثقل ارادة العسر فلو جاز نسخ الاخف بالاثقل للزم تكذيب خبر
الصادق وهو ممتنع ۵ قلنا ما ذكرتموه من الايتين لا عموم فيه حتى يلزم التخفيف والتيسير في كل
شي وان سلم العموم فلا نسلم ارادة التخفيف والتيسير على الفور اذ ليس في الايتين ما يدل عليه
بل سيما فيهما للمآل في ارادة تخفيف الحساب وتيسيره وتكثير الثواب على ما يتحمله المكلف من المشقة
في امتثال اوامر الشارع واجتناب نواهيه في الدنيا ويكون ذلك تسمية للشي بعاقبته كما يقال لدوا
للموت ومنه قوله تعالى فما اصبرهم على النار وقوله انما ياكلون في بطونهم نارا وان سلم ارادة
العموم على الفور فهو مخصوص بما ذكرناه من الصور كما خصت بنقل التكاليف المبتداة والابتلاء
في الاموال والابدان بانواع البلايا ۵ الثالث وهو الذي عناه بقوله قالوا نات ۵ اي احتجوا ايضا بان قالوا
قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وليس المراد منه انه ياتي بخير من
الاية في نفسها اذ القران كله خير لا تفاضل فيه وانما المراد ما هو خير بالنسبة الى المكلف والاشق
ليس بخير له بل الاخف الاسهل هو خير بالنسبة اليه ۵ واجيب عنه بان قوله نات بخير ان كان
عايدا الى نسخ التلاوة فلا حجة فيه اذ النزاع انما هو في نسخ حكم الاخف بالاثقل وان كان عايدا الى
حكم الاية فالاشق الاثقل خير من الاخف في الامور الدينية والدنيوية ۵ اما في الامور الدينية
فباعتبار كثرة ثوابها ولذلك يقال الفرض خير من النفل يعني انه اكثر منه ثوابا وان كان اشق لحمل
النفس على ما اخبر به عليه السلام في قوله لعايشة ثوابك على قدر نصبك ۵ وقال تعالى ذلك بانهم لا
يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الى قوله الا كتب لهم به عمل صالح وذلك يدل على ان
التكليف بالاشق خير من التكليف بالاخف ۵ واما في الامور الدنيوية فقد يحسن من الطبيب
ان يقول للمريض الجوع والعطش خير لك واصلح من الشبع والري وما ذاك الا لما يعود عليه من المنفعة

تخفيف في نسخ الاخف بالاثقل وقال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد

في الاجل وكل عاقل يعلم ان ما امر به الطبيب خير وان كان عليه فيه مشقة ۵ المسالة الخامسة
رحمه الله تعالى الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة
لنا القطع بالجواز وايضا الوقوع عن عمر رضي الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة ونسخ الاعتداد بالحول وعن عايشة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات
محرمات والاشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية
اقول ۵ اتفق الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم كقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فان هذه الاية قد نسخت تلاوتها دون حكمها
وبالعكس اي اتفقوا ايضا على جواز نسخ الحكم دون التلاوة كنسخ الحكم بحبس النساء في بيوتهن
اذا زنين مع بقاء تلاوة الاية الدالة عليه وهي قوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم
الى قوله فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بالجلد والرجم
حيث قال صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وكنسخ حكم
اية الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث ۵ واتفقوا على جواز نسخهما معا اي نسخ الحكم والتلاوة
كما روي عن عايشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخت بخمس وليس في المصحف عشر
رضعات محرمات ولا حكمها فانهما منسوخان معا ۵ وخالف الجمهور في ذلك بعض
المعتزلة واعلم ان هذا الاطلاق الذي اطلقه المصنف ليس بجيد لان خلاف بعض المعتزلة انما هو في نسخ
التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم دون التلاوة واما نسخ الحكم والتلاوة معا فلا خلاف فيه بين
القايلين بجواز نسخ القران ۵ والمختار ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه المعقول والمنقول
اما المعقول فلانا نقطع بانه يجوز عقلا لان التلاوة والحكم عبادتان منفصلتان بدليل ان
تلاوة الاية حكم يثاب عليه بالاجماع وقد قال عليه السلام من قرا القران فاعربه
فله بكل حرف عشر حسنات ۵ وما يترتب على الاية من الوجوب والتحريم وغير ذلك حكم ايضا
واذا كانا حكمين متغايرين جاز ان يكون اثباتهما معا مصلحة في وقت ومفسدة في وقت اخر
وان يكون اثبات احدهما مصلحة في وقت واثبات الاخر مفسدة في ذلك الوقت واذا كان
كذلك جاز نسخهما ونسخ احدهما دون الاخر لما فيه من المصلحة الراجحة ۵ واما المنقول فلانه ورد في
الشرع دليل على جوازه ۵ اما نسخ التلاوة دون الحكم فما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله فانه منسوخ التلاوة دون الحكم
ولقايل ان يقول قد انكر جماعة من العلماء كون ذلك قرانا لان القران لا يثبت الا بالتواتر فما
ليس بمتواتر ليس بقران [illegible] تقدم واما التوقف

عمر لولا ان يقول الناس زاد عمر في القرآن ما ليس منه لوضعت فيه آية الرجم وذلك يدل على ان هذه الآية
ليست بقرآن لقوله زاد في القرآن ما ليس منه د واما حكم النسخ دون التلاوة كنسخ حكم آية الاعتداد
بالحول دون تلاوتها وكنسخ حكم آية الوصية للوالدين والاقربين اما بآية المواريث او بقوله عليه
السلام لا وصية لوارث وكنسخ حكم قوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا د واما نسخهما معا فيدل عليه ما روي عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات
محرمات ثم نسخ حكم ذلك بخمس ولفظه ليس مكتوبا في المصحف فهي منسوخة الحكم والتلاوة
ولقائل ان يقول قد طعن العلماء في هذا الحديث بسبب ان القرآن لا يثبت الا بالتواتر وهذه الالفاظ
ليست متواترة فلا يكون قرآنا د قوله والاشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه اي اختلف
العلماء هل يجوز للمحدث ان يمس ما نسخ لفظه وهل يجوز للجنب تلاوته ام لا وذلك كقوله الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله وكقوله في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا
انا قد لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وكقوله لا ترغبوا عن آبائكم فان ذلك كفر بكم وكقوله
لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثا قال المصنف الاشبه الجواز وقال
صاحب الاحكام الاشبه المنع والمختار ما قاله المصنف لما ذكرناه من ان القرآن لا يثبت الا
بالتواتر وجميع ما ذكرناه من الصور انما هو ثابت بالآحاد فلا يكون قرآنا فيجوز للمحدث
مسه وللجنب تلاوته د قال رحمه الله تعالى قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية
والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة
امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخ لم ينتف الدوام وكذلك العكس قالوا ابقاء التلاوة يوهم
بقاء الحكم فيوقع الجهل وتزول فائدة القرآن قلنا مبني على التحسين ولو سلم فلا جهل مع الدليل
لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفائدته كونه معجزا وقرآنا يتلى اقول احتج المانعون
من وجهين الاول قالوا التلاوة مع حكمها منزلة العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم
فكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المنطوق والمفهوم فكذلك التلاوة مع حكمها
لا ينفكان واجيب عنه بانا لا نسلم ان العالمية مغايرة لقيام العلم بالذات ولا نسلم
الملازمة بين المنطوق والمفهوم لبطلان القياس الذي ذكرتموه ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان
التلاوة مع حكمها كالعالمية مع العلم وكالمنطوق مع المفهوم بل التلاوة امارة الحكم
في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه فاذا نسخ دون الامارة لم ينتف ما كان مدلولها في الابتداء
كما في رجم الثيب اذا زنى فانه كان ثابتا بالقرآن المنسوخ لفظه فانه كان في سورة النور
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من

قوله لو وضعت فيه آية الرجم يدل على انها كانت من القرآن اذ لا يثبت في القرآن الا ما كان قرآنا وايضا فلا يقدم عمر على [illegible] ... فيه ما ليس منه ... تعلق بهذا ... عمر سواه وقوله ما ليس منه انما حمل على النداء اي للمنسوخ ليس بقرآن بعد نسخه لان اللفظ المشتمل على المعنى قد نسخ وبقي الحكم ثابتا فلم يرد عمر غير هذا ولا يظن به سواه لان من المحال ان يدعي عمر ما ليس منه ما لم يطلق عليه قرآنا قط وانه يريد غير متعلق النسخ وبالله تعالى التوفيق ... لانه لا يتعلق عمر الحكم بقوله لولا ... ذلك والله اعلم

ب

الله فهذا اللفظ امارة دالة على الرجم فاللفظ الدال والرجم مدلول فقد زال الدال وبقي الحكم
قوله وكذلك العكس اي اذا نسخ الحكم الذي كان مدلول الامارة ابتداء لم ينتف دوام الامارة
اذ لا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدليل لانتفاء الامارة الدالة عليه كما في عدة المتوفى عنها زوجها اربعة
اشهر وعشرا فان عدتها في ابتداء الاسلام كانت حولا كاملا بدليل قوله متاعا الى الحول فهذا اللفظ
امارة دالة على ان المتوفى عنها زوجها تعتد سنة كاملة ثم نسخ المدلول الذي هو العدة بالسنة وبقي
الدال عليه الذي هو الآية المذكورة د الثاني قالوا نسخ الحكم مع بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم
فيوقع المكلف في الجهل وهو قبيح من الشارع د وايضا اذا بقيت التلاوة دون حكمها بقيت عرية
عن الفائدة فتزول فائدة القرآن وذلك ممتنع لان الكلام الخالي عن الفائدة عبث د قلنا اما
الاول فممنوع لانه مبني على التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناهما ولو سلم التحسين والتقبيح
العقليين فلا نسلم ان ذلك يوقع المكلف في الجهل مع نصب الدليل على نسخ الحكم لان المكلف ان
كان مجتهدا فهو باجتهاده يعلم دليل النسخ وان كان مقلدا ففرضه ان يرجع الى المجتهد العارف
بدليل النسخ ويقلده فيه د واما الثاني فهو مبني على وجوب رعاية المصالح والحكمة في افعاله
تعالى وهو باطل عندنا ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه لا فائدة في بقاء التلاوة بعد نسخ حكمها
فائدة بل فائدة ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته كونه معجزا وكونه قرآنا يتلى ويحصل به الثواب
الجزيل عند قراءته كما قال عليه السلام من قرأ القرآن كان له بكل حرف عشر حسنات واي فائدة
اعظم من ذلك د المسألة السادسة قال رحمه الله تعالى المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار
بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة واما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمتغير كايمان زيد وكفره
مثله خلافا لبعض المعتزلة واسند الامام مثل انتم مأمورون بصوم كذا ثم ينسخ يرفع الخلاف
اقول النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلول الخبر فان كان لنفس الخبر فاما ان ينسخ عنا
ولا يكلفنا بان نخبر بنقيضه او ينسخ عنا ويكلفنا بان نخبر بنقيضه فان كان الاول فلا خلاف في
جوازه بين القائلين بالنسخ وذلك كما لو قال الشارع اخبروا عن العالم انه حادث ثم قال بعد
ذلك لا تخبروا عن العالم بشيء البتة وهذا القسم انما لم يذكره المصنف لكونه متفقا [illegible] وان كان
الثاني وهو ان يكلفنا بان نخبر بشيء ثم ينسخ عنا ذلك التكليف ويكلفنا بان نخبر بنقيضه وذلك كما لو
اخبروا عن العالم انه حادث ثم قال بعد ذلك اخبروا عن العالم انه ليس بحادث فهذا اختلفوا
فيه فاجازه اصحابنا وهو المختار ومنعه المعتزلة قالوا لانه تكليف بالكذب والتكليف بالكذب قبيح

وهو مبني على قاعدة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية المصالح في أفعاله تعالى
وجميع ذلك باطل عندنا وهذا القسم هو المراد بقوله المختار جواز التكليف بالاخبار
بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة وان كان النسخ لمدلول الخبر فذلك المدلول اما ان يكون
مما لا يتغير او مما يتغير فان كان مما لا يتغير كمدلول قولنا الله موجود والله قديم والعالم
حادث فنسخه باطل بالاجماع وهذا القسم هو المراد بقوله واما نسخ مدلول خبر لا يتغير
فباطل يعني بالاتفاق وان كان المدلول مما يتغير سواء كان ماضيا كمدلول قولنا زيد كان
مؤمنا او كان كافرا او مستقبلا سواء كان وعدا كقولنا المطيع يدخل الجنة او وعيدا
كقولنا العاصي يدخل النار او حكما شرعيا كالحج يجب على من يستطيعه فهذا القسم اختلفوا
في نسخه على اربعة اقوال الاول انه لا يجوز مطلقا وهو مذهب القاضي ابي بكر والجبائي وابي هاشم
وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو اختيار المصنف ولذلك قال والمعتبر كايمان زيد
وكفره مثله خلافا للمعتزلة اي مثل القسم الذي قبله في امتناع نسخه الثاني انه يجوز نسخه
مطلقا وهو مذهب ابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري واختاره
صاحب المحصول وصاحب الاحكام واكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الثالث الفرق بين الماضي
والمستقبل فيجوز في الخبر المستقبل ولا يجوز في الخبر الماضي وهو اختيار صاحب المنهاج
الرابع ان مدلول الخبر ان كان حكما شرعيا جاز نسخه وان لم يكن حكما شرعيا فلا يجوز ولم
يذكر المصنف ادلة كل مذهب وانما ذكر دليلا واحدا للمجوزين ونحن نذكر جميعها وننبه على
الدليل الذي ذكره المصنف ونذكر الحق في هذه المسألة فنقول احتج المانعون مطلقا من
وجهين الاول ان نسخ الخبر يوهم الكذب وهو ممتنع على الشارع وهو ضعيف لان نسخ الامر
ايضا يوهم البداء وهو محال … لا يقال التي الذي ينسخ به الامر دال … لان الامر لم يتناول تلك
الصورة لانا نقول الناسخ للخبر ايضا دال على ان الخبر المنسوخ لم يتناول تلك الصورة
الثاني لو جاز نسخ الخبر جاز ان يقول الله تعالى اهلكت عادا ثم يقول بعد ذلك ما اهلكت
عادا ومعلوم انه لو قال كذلك كان كذبا وهو محال على الشارع وهو ضعيف لان ذلك ليس
ممتنعا لتفسير الخبر بل لان الهلاك لا يكون الا مرة واحدة فيكون قوله ما اهلكت عادا رافعا
لتلك المرة التي اهلكوا فيها فيلزم الكذب بل لو كان المراد بقوله ما اهلكت عادا
بعضهم كان ذلك تخصيصا في الاشخاص لا في الازمان فيخرج عن كونه نسخا احتج
المجوزون من وجهين الاول

ان الخبر عام بالنسبة الى الازمان كما ان الامر عام بالنسبة الى الاشخاص فكما يجوز تخصيص
الامر ببعض الاشخاص يجوز تخصيص الخبر ببعض الازمان الثاني ان الشارع لو قال انتم
مأمورون بصوم يوم عاشوراء ثم نسخه جاز بالاتفاق وذلك نسخ للخبر فيجب ان يكون
نسخ كل خبر كذلك اذ لا فرق بين خبر وخبر وبهذا استدل المصنف والآمدي ولما ذكره قال ... بعد هذا
الدليل رفع الخلاف الواقع في المسألة لان قوله انتم مأمورون بصوم كذا ان كانت صيغته
صيغة خبر فهو بمعنى الامر ولا خلاف في جواز نسخه بين القائلين بالنسخ واما لو قال انا
افعل ابدا ثم بين بعد ذلك ان المراد منه عشر سنين فلا خلاف في جوازه لانه من باب البيان
ولفظ ابدا ليس موضوعا للاستمرار الذي لا ينقطع بدليل قول القائل لا اكلمك ابدا ابد
المبالغة واحتج القائلون بجوازه في المستقبل دون الماضي من وجهين الاول ان الماضي قد
وقع فيمتنع دفعه بخلاف المستقبل فانه لم يقع وقد يكون للمصلحة في علمه وهو وعيد فينسخ
لذلك الثاني ان المستقبل يشارك الامر في الاستقبال فيجوز نسخه كما يجوز نسخ الامر لما فيه من
مصلحة المكلف بخلاف الماضي فانه لا يشارك الامر في الاستقبال احتج القائلون بجوازه
في الخبر الذي يتضمن حكما شرعيا دون غيره بان الخبر الذي يتضمن الحكم الشرعي لو امتنع
نسخه لامتنع نسخ الحكم الشرعي مطلقا لكن لا يمتنع النسخ في كل حكم شرعي بالاتفاق
واذا كان كذلك فالقضاء بالمنع حكم على الممكن بالاستحالة وهو باطل والحق عندي في هذه المسألة
ما اختاره المصنف وهو المنع مطلقا والدليل عليه ان الخبر الاول اما ان يكون قاطعا في ثبات
او ظاهرا فان كان قاطعا استحال وروده عن الشارع لتوارد دليلين قاطعين على النفي والاثبات
على مدلول واحد وان كان ظاهرا استحال نسخ الاول به لانه ظني والظني لا يرفع القطعي
وان كان الاول ظاهرا فالثاني اما ان يكون قاطعا او ظاهرا فان كان قاطعا وجب حمل الاول على
المجاز او التخصيص وان كان ظاهرا فاما ان يكون اقوى من الاول او مساويا له او اضعف منه
فان كان اقوى وجب العمل به دون الاول ولا يكون ذلك نسخا وان كان مساويا وجب الوقف
وان كان اضعف منه وجب العمل بالاول المسألة السابعة قال رحمه الله تعالى
يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والاحاد بالآحاد والاحاد بالمتواتر
واما نسخ المتواتر بالاحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم لان القاطع
فلا يقابله المظنون اقول اتفق

القائلون بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن كما تقدم بيانه من نسخ الاعتداد بالحول
بالاعتداد بأربعة أشهر وعشرا وهو المراد بقوله كالعدتين، واتفقوا على جواز نسخ الخبر
المتواتر بالخبر المتواتر، واتفقوا على جواز نسخ الآحاد بالآحاد، واتفقوا على جواز نسخ
خبر الآحاد بالخبر المتواتر، وأما نسخ المتواتر بالآحاد فاتفقوا على جوازه عقلا واختلفوا
في وقوعه شرعا فنفاه الأكثرون وأثبته الأقلون بخلاف تخصيص العام المقطوع
بالآحاد فإنهم جوزوه على التفصيل المتقدم ذكره في تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد
تنبيه ينبغي أن يكون لفظ المتواتر في قوله وأما نسخ المتواتر بالآحاد شاملا للمتواتر
من القرآن والسنة فإنهم كما اختلفوا في جواز نسخ السنة المتواترة بالآحاد اختلفوا في نسخ
القرآن أيضا بالآحاد، والمختار ما ذهب إليه الأكثرون من المنع والدليل عليه أن المتواتر من
الكتاب والسنة قاطع قطعي فلا يقابله خبر الآحاد المظنون الضعيف، والقائلون بوقوعه قالوا لئن
كان خبر الآحاد أضعف من المتواتر من جهة كونه آحادا لكنه أقوى من المتواتر من جهة أنه
خاص ببعض الأزمان والمتواتر عام في كل الأزمان فالظن الحاصل من الآحاد إذا كان خاصا
أقوى من الظن الحاصل من المتواتر إذا كان عاما لأن تطرق الضعف إلى خبر الواحد إنما هو من
جهة احتمال كذبه أو غلطه وتطرق الضعف إلى العام من جهة احتمال تخصيصه ولا شك أن تطرق
احتمال التخصيص إلى العام أكثر وقوعا في الشرع من احتمال تطرق الكذب إلى خبر الواحد العدل
فظهر أن الظن المستفاد من خبر الواحد أقوى من الظن المستفاد من العام المتواتر فيجوز نسخ
الأضعف بالأقوى، قال رحمه الله تعالى قالوا وقع فإن أهل قباء سمعوا مناديه صلى الله
عليه وسلم ألا إن القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم، أجيب علموا بالقرائن لما ذكرناه
ذكرناه قالوا كان يرسل الآحاد بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة، أجيب إلا أن يكون بما
فيعلم بالقرائن لما ذكرناه قالوا لقوله لا أجد نسخ بنهيه عن أكل كل ذي ناب من السباع فأخبر آحادا
أجيب بمنعه ولما بان المعنى لا أجد الآن وتحريم حلال الأصل ليس نسخا، احتج القائلون
بجواز نسخ المتواتر بالآحاد بوجوه الأول قالوا قد وقع في الشرع نسخ المتواتر بالآحاد فإن
أهل قباء كان التوجه إلى بيت المقدس واجبا عليهم في الصلاة بالسنة المتواترة إذ لم يرد
في القرآن ما يدل على وجوب التوجه إليه ثم نسخ ذلك بخبر الواحد وهو أنهم سمعوا منادي
رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادي ألا إن القبلة قد حولت فاستداروا وأخبروا النبي صلى الله
عليه وسلم لم ينكر ذلك

عليهم وذلك يدل على الجواز، وأجيب عنه بأن أهل قباء علموا صدق مناديه عليه السلام
بالقرائن المحتفة به وفي قربهم من مسجده عليه السلام وسماعهم ضجيج الخلق بذلك فكان ذلك منزلا
منزلة الخبر المتواتر في إفادة العلم ووجب اعتقاد ذلك لما ذكرناه من أن القاطع لا يقابله
المظنون، قالوا كان عليه السلام يرسل الآحاد إلى أطراف البلاد والأماكن البعيدة لتبليغ
الأحكام مبتدأة وناسخة ولولا قبول خبر الواحد في ذلك لما كان رجوعهم إليه وقبولهم له
وترك ما هم عليه من العمل بالمتواتر وجها، وأجيب عنه بأنا لا نسلم قبولهم لخبر الواحد في النسخ
إلا أن يكون بما ذكرناه وهو أنهم علموا صدقه بالقرائن المحتفة به ووجب اعتقاد ذلك أيضا
لما ذكرناه من أن القاطع لا يقابله المظنون، الثالث قالوا قد نسخ القرآن بخبر الآحاد
فإن قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا
أو لحم خنزير منسوخ بما رواه الآحاد من أنه عليه السلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع
وإذا جاز نسخ القرآن بالآحاد فنسخ السنة المتواترة به أجدر، وأجيب عنه بأحد أمرين
بأنا نمنع أن الآية نسخت بخبر الآحاد، وأما بأن معناها ما قال لا أجد الآن فيما أوحي إلي محرما مما
وأما نهيه عليه السلام عن أكل كل ذي ناب من السباع فإنما يفيد تحريم ما كان حلالا في الأصل
وتحريم حلال الأصل ليس بنسخ، قال رحمه الله تعالى ويتعين الناسخ بعلم تأخره أو
بقوله عليه السلام هذا ناسخ أو ما في معناه مثل كنت نهيتكم أو بالإجماع والأشبه تعيينه
الذي إذ قد يكون عن اجتهاد دون تعيين أحد المتواترين والأشبه تقبيله في
المصحف ولا بحداثة الصحابي ولا بتأخر إسلامه ولا بموافقة الأصل، وإذا لم يعلم ذلك فالوقف
الوقف لا التخيير، أقول إذا ورد نصان من الشارع فإما أن يتنافيا من كل وجه أو
من وجه دون وجه، فإن تنافيا من كل وجه فإما أن يكونا معلومين أو مظنونين أو
أحدهما معلوم والآخر مظنون، فإن كانا معلومين أو مظنونين فأحدهما ناسخ والآخر منسوخ
لا محالة ويتعين الناسخ بأحد أربعة أمور الأول أن يعلم أنه متأخر عن النص الآخر كما لو
كان أحدهما في غزاة بدر والآخر في غزاة أحد أو من الآية نزلت قبل الهجرة والأخرى بعد
الهجرة وهذا معنى قوله بعلم تأخره، الثاني أن يقول صلى الله عليه وسلم هذا النص ناسخ وذلك
منسوخ وهذا معنى قوله أو بقوله صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ، الثالث أن يكون الكلام في
معنى المصرح بكون هذا ناسخا وذاك منسوخا كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها، وهذا معنى قوله أو ما في معناه مثل

كنت نهيتكم ٥ الرابع ان تجمع الامة على ان هذا ناسخ وذلك منسوخ وهذا معنى قوله او بالاجماع
قوله ولا يثبت الناسخ بغير هذه الاربعة فلا يثبت بتعيين الصحابي بان يقول كان
الحكم كذا ثم نسخ كقولهم ان خبر الماء من الماء نسخ بخبر التقاء الختانين لانه ربما قال ذلك
عن اجتهاد منه ولا يلزمنا اتباعه في اجتهاده ٥ وقال الكرخي اذا عين الراوي
الناسخ بان يقول هذا ناسخ لذاك لا يجب اتباعه لجواز ان يكون قاله عن اجتهاد واما اذا لم
يعين الناسخ بل قال هذا منسوخ وجب اتباعه لانه لولا ظهوره عنده لما اطلق وهو ضعيف
لانه ربما قاله لقوة الظن عنده قوله وفي تعيين احد المتواترين نظر اي اذا عين الصحابي
احد المتواترين بان كان قبل الاخر هل يقبل ذلك منه ام لا منهم من قال لا يقبل قوله لانه يتضمن
نسخ المتواتر بقول الواحد وهو ممتنع كما تقدم وقال القاضي عبد الجبار يقبل قوله في
تاريخ المتقدم والمتاخر وان تضمن النسخ ولئن كان قوله لا يقبل في النسخ كما ان شهادة — المتقدم والتأخر
الشاهدين تقبل في الاحصان الذي يتضمن وجوب الرجم وان كان شهادتهما لا تقبل في الرجم
وكما تقبل قول القابلة في الولادة انه من احدى الزانيين ولئن تضمن ثبوت نسب الولد من صاحب
الفراش مع كون شهادة المراة لا تقبل في النسب ٥ وقال ابو الحسين البصري هذا يقتضي
قبول خبر الواحد في تاريخ النسخ ولا يقتضي وقوعه ٥ قوله ولا يثبت بقبليته في المصحف
اي ولا يثبت الناسخ ايضا بقبليته اصلا في المصحف فانه ليس ترتيب الآي في المصحف
على ترتيب النزول ٥ قوله ولا بحداثة الصحابي اي ولا يثبت ايضا بحداثة الصحابي لانه ليس
كلما يرويه الصحابي سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم بل ينقل الصحابي عن صحابي آخر تقدمت
صحبته والصبي غير تقدمه بالصحبة ٥ وبتقدير ان ما رواه الصحابي قد سمعه منه عليه
السلام بلا واسطة وقد يكون رواية متقدم الصحبة متاخرة قوله ولا بتاخر اسلامه اي
ولا يثبت ايضا بتاخر اسلام احد الراويين عن الاخر لجواز ان يكون سمعه حالة كفره ثم رواه
بعد الاسلام او سمعه ممن سبقه بالاسلام قوله ولا بموافقة الاصل اي ولا يثبت ايضا
بكون احد الخبرين على البراءة الاصلية دون الاخر كقوله لا وضوء مما مست النار فانه لا يجب
ان يكون ناسخا لقوله توضؤوا مما مست النار لجواز ان يكون قد ظن انه متقدم عليه وليس كذلك
قوله واذا لم يعلم ذلك فالوقف اي واذا لم يعلم شيئا من جميع ما ذكرناه فالواجب الوقف الى
ان يظهر دليل يدل على النسخ ولا سبيل الى التخيير عند علمهم

الدليل يحتمل هذا المقام ٥ ولئن كان احدهما معلوما والاخر مظنونا عمل بالمعلوم على كل حال
تقدم او تاخر واما ان تنافيا من وجه دون وجه بان يكون كل واحد منهما اعم من الاخر من وجه
دون وجه كما في قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فانه عام في جميع الرجال والنساء
وخاص في المبدل منهما وقوله نهيت عن قتل النسوان فانه عام في جميع النساء وخاص فيمن بدل
دينه منهن فالحكم في تعيين التقديم كالحكم في المتنافيين من كل وجه فعليك باعتبار ما قيل
ثمة وفقك الله لا لمعصية المسالة الثامنة قال رحمه الله تعالى الجمهور على جواز
نسخ السنة بالقرآن وللشافعي قولان لنا لو امتنع لكان لعينه او لغيره والاصل عدمهما وايضا
التوجه الى بيت المقدس بالسنة ونسخ بالقرآن والمباشرة بالليل كذلك وصوم عاشوراء
واجيب بجواز نسخه بالسنة ووافق القرآن ٥ واجيب بان ذلك يمنع تعيين ناسخ آخر
اقول ذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والفقهاء الى جواز نسخ السنة بالقرآن
وللشافعي قولان الجواز والمنع والمختار ما ذهب اليه الجمهور من الجواز والدليل عليه
من ثلاثة اوجه الاول ان نسخ السنة بالقرآن لو امتنع لكان امتناعه اما لذاته او لغيره
لا جائز ان يكون ممتنعا لذاته لانه لو فرض وقوعه لم يلزم من فرضه محال ولا معنى للجائز
العقلي الا ذلك ولا جائز ان يكون امتناعه لغيره لان الاصل عدم ذلك الغير ٥ الثاني
ان الكتاب والسنة وحي من الله تعالى لما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى غير ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد الوحيين بالآخر غير ممتنع
الثالث الوقوع دليل الجواز لانه لو لم يجز لم يقع الا انه قد وقع وبيانه من وجوه الاول ان
التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة وقد نسخ بالقرآن وهو قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام لا يقال التوجه الى بيت المقدس كان معلوما بالقرآن
لان قوله فاينما تولوا فثم وجه الله تخيير بين بيت المقدس وغيرها من الجهات فيكون
من باب نسخ القرآن بالقرآن لانا نقول المنسوخ وجوب التوجه الى بيت المقدس عينا
بالسنة — وهو غير معلوم من القرآن ٥ الثاني ان المباشرة بالليل كانت محرمة على الصائم بالسنة
وقد نسخ ذلك بالقرآن وهو قوله تعالى فالآن باشروهن ٥ الثالث ان صوم عاشوراء
كان واجبا بالسنة وقد نسخ بصوم رمضان وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وهذه الاوجه الثلاثة هي التي ذكرها المصنف وقد ذكر الاصحاب وجوها اخر

لنسخه:

ومنها الرابع والخامس د الرابع تأخير الصلاة في الخوف إلى انجلاء القتال كان جائزا أولا
ولهذا أخّر عليه السلام الصلاة يوم الخندق حتى قال حبسونا عن الصلاة حشى الله قبورهم
نارا ثم نسخ ذلك بالقرآن وهو قوله تعالى فلتقم طائفة منهم معك الآية الخامس أنه عليه
السلام صالح أهل مكة على أن من جاءه منهم مسلما رده حتى أنه رد أبا جندل وجماعة من الرجال
فجاءته امرأة فأنزل الله تعالى فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار د وهذا
قرآن قد نسخ ما صالح عليه عليه الصلاة والسلام د وأجيب عن هذه الصور الخمسة ونحوها
بأنا لا نسلم أن القرآن قد نسخ السنة فيها ولم لا يجوز أن يكون النسخ فيها إنما هو بالسنة
وقد وافق القرآن تلك السنة الناسخة د سلمنا أن الناسخ هو القرآن لكن لم لا يجوز أن يكون
المثبت لحكم تلك الصور قرآنا قد نسخ رسمه وبقي حكمه فلم قلتم أنه ليس كذلك وأجيب
عن الجواب الأول بأن الآيات المذكورة صالحة لنسخ تلك الأحكام فوجب أن يكون هي
الناسخة إذ الأصل عدم ناسخ آخر وما ذكروه من الجواب يمنع تعيين ناسخ أبدا لأنه لو فتح هذا
الباب لم يتمكن أحد من إثبات ناسخ ولا من إسناد حكم إلى دليل لأن ما من ناسخ يعرض إلا
ويجوز أن يكون الحكم مستندا إلى غيره وبطلان ذلك معلوم من الإجماع وكذا الجواب عن
الجواب الثاني فإن إثبات الأحكام المنسوخة صالحة لأن يكون بالسنة والأصل عدم ما
سواها فمن ادعاه يحتاج إلى دليل وإذا كان كذلك وجب إسناد تلك الأحكام إلى السنة
ويقرر الجواب الأخير كما تقدم د [illegible] رحمه الله تعالى قالوا النبي مبين للناس والنسخ
رفع لا بيان قلنا المعنى لتبلغ ولو سلم فالنسخ أيضا بيان ولو سلم فأين نفي النسخ
قالوا منفر قلنا إذا علم أنه مبلغ فلا نفرة د أقول احتج الشافعي ومن وافقه
من وجهين الأول قوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم فجعل السنة بيانا للقرآن
والنسخ رفع لا بيان فلو نسخها القرآن لخرجت عن كونها بيانا له وهو غير جائز د قلنا
معنى قوله لتبين للناس لتبلغ لهم والتبليغ أعم من البيان من حيث أنه يشمل
تبليغ القرآن وتبليغ السنة لما قررناه من أن السنة وحي إلا أنه غير متعبد بتلاوته
ولو سلم أن المراد بالتبيين تبيين العام والمجمل والمطلق لا التبليغ فالنسخ أيضا بيان
لأنه تخصيص للحكم ببعض الأزمان كما أن التخصيص تخصيص الحكم ببعض الأشخاص
ولو سلم أن النسخ ليس بيانا فليس في الآية ما يدل على نفي كون القرآن ناسخا
للسنة إذ يجوز أن تكون السنة مبينة للقرآن

والقرآن ناسخا للسنة د الثاني قالوا نسخ السنة بالقرآن يلزم منه تنفير الناس
عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن طاعته لإيهامه أن الله تعالى لم يرض بما سنه الرسول
وذلك ناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن
الله د قلنا إنما يكون ذلك منفرا أن لو كانت السنة يأتي بها الرسول من تلقاء نفسه وليس
الأمر كذلك بل كل ما يأتي به الرسول من السنة فهي من الله تعالى على ما قال تعالى وما ينطق عن
الهوى إن هو إلا وحي يوحى فإذا علم أن السنة وحي وأنه عليه السلام مبلغ لذلك الوحي
فلا نفرة كما أنه لا نفرة في نسخ القرآن بالقرآن ولا في نسخ السنة بالسنة د المسألة
التاسعة قال رحمه الله تعالى الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعي
لما تقدم واستدل بأن لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والأقربين والرجم للمحصن
نسخ الجلد وأجيب بأنه يلزم منه نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض د أقول
ذهب مالك وأصحابه وأبو حنيفة وأصحابه وابن سريج وكثير من أصحاب الشافعي كالإمام
الحرمين والغزالي وغيرهما والجمهور من الأشاعرة والمعتزلة إلى جواز نسخ القرآن بالخبر
المتواتر ومنعه الشافعي وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر وعن أحمد بن حنبل في إحدى
الروايتين عنه والمختار ما ذهب إليه الجمهور من الجواز والدليل عليه ما تقدم في المسألة
التي قبل هذه من جوازه عقلا إذ لو فرض لم يلزم من فرض وقوعه محال د قوله واستدل
أي استدل أصحابنا أيضا على وقوعه بأن قوله عليه السلام لا وصية لوارث قد نسخ الوصية
للوالدين والأقربين والرجم للزاني المحصن بالسنة قد نسخ جلد الزاني الثابت بقوله
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة د وأجيب بأن قوله عليه السلام لا وصية لوارث
ومشروعية الرجم للزاني المحصن بقصة ماعز والغامدية من باب الآحاد المظنون فلو كان
ناسخا للقرآن المقطوع للزم منه نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض إذ
الفرض أن الخبر المتواتر هل هو ناسخ للقرآن أم لا د قال رحمه الله تعالى قالوا نأت بخير
منها أو مثلها والسنة ليست كذلك ولأنه قال نأت والضمير لله تعالى د وأجيب بأن
المراد الحكم لأن القرآن لا تفاضل فيه فيكون أصلح للمكلف أو مساويا وصح نأت لأن الجميع
من عنده قالوا ما يكون لي أن أبدله قلنا ظاهر في الوحي

اقول احتج الشافعي ومن وافقه من وجهين الاول قالوا قال الله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وذلك يدل على ان الاية لا تنسخ بالسنة
لان السنة ليس خيرا من القرآن ولا مثله ولانه تعالى قال نأت والضمير عايد عليه لبست
وقد وصف نفسه تعالى بانه الذي يأتي بالناسخ وذلك لا يتحقق الا ان يكون الناسخ للاية
قرآنا واجيب عنه بان المراد نسخ حكم الاية لا نفسها ووصف البدل الذي يأتي به بكونه خيرا
والقرآن كله خير لا تفاضل فيه واذا كان كذلك فقد يكون حكم السنة اصلح للمكلف من
حكم القرآن او مساويا له فيصح ان يكون بدلا من حكم القرآن وصح ان يعود الضمير في
قوله نأت بخير الى الله تعالى لان جميع احكام السنة والكتاب من عند الله تعالى والرسول
انما هو مبلغ لتلك الاحكام الثاني قالوا قال الله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ايت
بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي وذلك يدل على ان القرآن لا ينسخ بغير القرآن والجواب ان ذلك ظاهر في انه
عليه السلم ليس له ان يبدل القرائة باية اخرى الا بوحي من الله تعالى والنزاع انما هو
في تبديل حكم الاية لا في تبديل لفظها وليس في الاية ما يدل على امتناع تبديل حكم الاية
بالسنة ولو سلم انه ليس له تبديل لفظ الاية ولا حكمها الا بالوحي فالسنة ايضا انما هي
بالوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ونسخ حكم احد الوحيين
بالآخر غير ممتنع كما تقدم ه المسالة الخامسة ثم قال رحمه الله تعالى الجمهور على ان الاجماع
لا ينسخ لانه لو نسخ بنص قاطع كان الاول خطا وهو باطل ولو نسخ بغيره فما بعد العلم
بتقديم القاطع ه اقول الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفاته عليه السلم
لانه ما دام حيا فلا بد من قوله في انعقاد الاجماع لانه عليه السلم سيد المومنين
بل سيد الخلق اجمعين صلوات الله تعالى ورحمته وبركاته عليه وعلى اله واصحابه وتابعيهم
باحسان ومتى وجد قوله عليه السلم فهو الحجة ولا حاجة الى الاجماع فظهر ان
الاجماع لا ينعقد دليلا الا بعد وفاته عليه السلم هكذا قاله الاصوليون وفيه
نظر لان لقايل ان يقول اما المقام الاول فلا بد من قوله في انعقاد الاجماع
لكونه عليه السلم سيد المومنين فليس كذلك لان النصوص شهدت بعصمة امته عليه
السلم وهو ليس من افراد امته لان

لو عبر بغير هذه العبارة بعد قوله سيد المومنين
لكان اولى به وان كان بعيدا عن الجحود للتسمية ولاكن غيرها مع هذا كان اولى وبالله تعالى التوفيق

١٣٦

لان المضاف يجب خروجه عن المضاف اليه فالامة مستقلة بالعصمة في حياته كما هي
مستقلة بها بعد وفاته فكما ينعقد اجماعهم في سائر الاعصار بعد وفاته فلم لا يجوز
ان ينعقد اجماعهم في حياته عليه السلم ه واما المقام الثاني وهو قولهم ان الحجة
هي قوله عليه السلم فلا حاجة الى الاجماع فليس كذلك ايضا لانه لا يلزم من عدم الحاجة
الى دليل امتناع ذلك الدليل فكم في الكتاب والسنة من دليل يقوم غيره مقامه ولم
يوجب ذلك انتفاءه وكذلك كل جزء من اجزاء العالم دال بانفراده على وجود الله تعالى
قت وقد تعدد ولم يمنع ذلك من نصب غيره من الادلة على وجوده تعالى وكمال صفاته ه اذا عرفت
ان الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفاته عليه السلم فنقول ذهب الجمهور الى ان الاجماع لا
ينسخ وذهب الاقلون الى جواز نسخه والحق ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه
انه لو نسخ فاما ان ينسخ بنص قاطع من الكتاب والسنة او باجماع قاطع او بغيرهما
مما لا جايز ان ينسخ بنص قاطع لان ذلك النص لا بد وان يكون موجودا في زمانه عليه السلم
سابقا على الاجماع لاستحالة وجود نص بعد وفاته عليه السلم واذا كان ذلك النص متقدما
على الاجماع وجب ان يكون اجماعهم على خلاف مقتضاه فتكون الامة قد اجمعت على
الخطا وذلك غير متصور منهم ولا جايز ان ينسخ ذلك الاجماع باجماع قاطع لان الاجماع
الثاني ان كان عن غير دليل فهو خطا والامة معصومة عنه وان كان عن دليل فذلك
الدليل للثاني يقتضي نصا او قياسا فان كان نصا فلا بد وان يكون متقدما على الاجماع الاول لكونه
متحققا في زمانه عليه السلم فيكون الاجماع الاول خطا لكونه على خلاف النص وهو
جاع ممتنع وان كان قياسا فلا بد له من اصل وحكم الاصل لا بد له من دليل والكلام في ذلك
الدليل كما تقدم فيلزم التسلسل وهو ممتنع ه ولا جايز ان ينسخ بغير النص القاطع والاجماع
قاطع القطعي لان ذلك الغير اما خبر او قياس او اجماع سكوتي اما خبر الآحاد فلا يجوز نسخ الاجماع
به لان الاجماع ان كان قطعيا فلا يجوز نسخه بخبر الواحد الظني للعلم الحاصل لنا بوجوب
تقديم القاطع على الظني وان كان الاجماع سكوتيا فلا يجوز نسخه بخبر الواحد ايضا
لان كل واحد منهما ظني لان الخبر ان كان حقا لزم اجماع الامة على خلاف الحق وهو ممتنع
وان كان باطلا فلا ينسخ به الاجماع ه واما القياس فلا يجوز نسخ الاجماع

به لأن الاجماع ان كان قاطعا فلا يجوز نسخه بالقياس الظني للعلم الحاصل لنا بأنه لا
يجوز تقديم القاطع على الظني وان كان الاجماع سكوتيا فلا يجوز نسخه بالقياس فان
كل واحد منهما ظني الا ان القياس لا بد له من اصل وذلك الاصل لا بد له من دليل فذلك
الدليل اما النص او الاجماع او خبر والكلام في كل واحد منهما كما تقدم واما نسخ الاجماع
بالاجماع السكوتي فباطل لان الاجماع الاول ان كان قاطعا استحال نسخه بالاجماع السكوتي
للعلم بانه لا يجوز تقديم القاطع على المظنون وان كان كل من الاجماعين سكوتيا امتنع
نسخ الاول بالثاني لان الاجماع الثاني ان كان عن دليل حق لزم ان يكون الاجماع الاول على غير
الحق وهو ممتنع وان كان عن غير دليل او دليل فاسد لزم اجماع الامة على الخطا وهو ممتنع
فثبت ان حكم الاجماع لا يصح نسخه بوجه ولقائل ان يقول في هذا الدليل نظر لانه لم لا
يجوز ان يكون الاجماع الاول مستندا الى البراءة الاصلية ثم يظهر لاهل العصر الثاني دليل
قاطع دال على نقيض الاول او على ضده فانهم يحكمون لا محالة بمقتضى ذلك النص ويلزم منه
نسخ الاجماع الاول قال رحمه الله تعالى قالوا اجمعت الامة على قولين فالاجماع على انها
اجتهادية فلو اتفق احدهما كان نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت
اقول احتج القايلون بجواز نسخ الاجماع بان قالوا اجمعت الامة على قولين في كل
مسالة كان ذلك اجماعا على ان تلك المسالة اجتهادية يجوز للمقلد العمل باي القولين شاء
فلو اتفق اهل عصرهم بعد ذلك على احد القولين لكان ذلك الاجماع مانعا من جواز اخذ
المقلد بالقول الاخر فيكون الامة قد اجمعت ثانيا على حظر ما اجمعت على تجويزه فيكون ذلك
نسخا لحكم الاجماع الاول بالاجماع الثاني وقد تقدمت هذه المسالة في باب الاجماع
المسالة الحادية عشر قال رحمه الله تعالى الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان
عن نص فالنص الناسخ وان كان عن غير نص والاول قطعي فالاجماع خطا او ظني فقد
زال شرط العمل به وهو رجحانه اقول ذهب الجمهور الى ان الاجماع لا ينسخ به
وذهب بعض المعتزلة وابن ابان الى جواز النسخ به والمختار ما ذهب اليه الجمهور
والدليل عليه ان المنسوخ اما ان يكون نصا او قياسا او اجماعا فان كان نصا فالاجماع
الناسخ له اما ان يكون عن دليل او لا عن دليل فان لم يكن عن دليل فهو خطا وان كان عن
دليل فالدليل اما ان يكون نصا او قياسا فان كان نصا فالناسخ ذلك النص لا الاجماع
وان قيل ان الاجماع ناسخ

له فليس الا بمعنى انه يدل على الناسخ وان كان قياسا فلا يجوز نسخ النص به لما سنذكره
بعد وان كان المنسوخ قياسا فاما ان يكون صحيحا او فاسدا فان كان صحيحا فالاجماع على
خلافه اما ان يكون لدليل او لا لدليل فان كان لا لدليل فهو خطا وان كان لدليل فذلك الدليل
اما نص او قياس فان كان نصا فالناسخ حكم القياس انما هو النص لا الاجماع وان كان قياسا
فاما ان يكون راجحا على القياس الاول او مساويا او مرجوحا فان كان راجحا على القياس الاول
لا يكون مقتضاه ثابتا لعدم رجحانه وان كان مساويا فليس العمل باحدهما اولى من الاخر
فلا يكون مقتضى الاول ثابتا ايضا لعدم رجحانه وان كان مرجوحا والاول راجح فلا
على القياس الثاني خطا وهو ممتنع على الامة وان كان المنسوخ اجماعا فاما ان يكون قطعيا او
ظنيا فان كان قطعيا فالاجماع الثاني خطا لكونه على خلاف القطعي وان كان ظنيا فلا يجوز ان
يكون راجحا على الاجماع الثاني والا لزم ان يكون الاجماع الثاني على خلاف الراجح وهو غير جايز
على الامة واذا لم يكن راجحا فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه وان انتفى رجحانه فقد زال
حكمه لانتفاء شرطه لا لان الاجماع الثاني ناسخ وقد تقدم ذلك في المسالة التي قبل هذه قال
رحمه الله تعالى قالوا قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهما كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان
كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام قلنا انما يكون نسخا بثبوت المفهوم
وان الاخوين ليسا اخوة قطعا فيجب تقدير النص والا كان الاجماع خطا اقول احتج
القايلون بكون الاجماع ناسخا بان قالوا ان ابن عباس قال لعثمان كيف تحجب الام عن الثلث بالاخوين
الى السدس والله تعالى يقول فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال له عثمان
حجبها قومك يا غلام وذلك دليل على وقوع النسخ بالاجماع قلنا انما يكون ذلك نسخا ان لو
ثبت المفهوم وان لو ثبت ان الاخوين ليسا باخوة قطعا ولكن ليس ذلك بثابت قطعا على
تقدير ثبوته قطعا فيجب تقدير نص يكون هو الناسخ لقوله تعالى فان كان له اخوة
لان الناسخ له هو الاجماع فيقدر انه عليه السلام قال الاخوان يحجبان الام من الثلث الى السدس
فيكون هذا النص المقدر هو الناسخ لقوله تعالى فان كان له اخوة اذ لو لم يقدر هذا النص
كان الاجماع الثاني خطا لكونه على خلاف النص الذي هو قوله تعالى فان كان له اخوة وذلك
ممتنع المسالة الثانية عشر قال رحمه الله تعالى المختار ان القياس المظنون لا يكون ناسخا
ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله ان كان قطعيا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا تبين

زوال شرط العمل به وهو رجحانه لانه ثبت مقيدا كان المصيب واحدا اولا ه واما الثاني
قطعيا او
فلان ما بعده ظنيا تبين زوال شرط العمل به ه واما المقطوع فنسخ بالمقطوع في حياته
واما بعده فيتبين انه كان منسوخا فالواضح التخصيص فصح ه قلنا منقوض بالاجماع
والعقل وخبر الواحد اقول القياس اما مظنون او مقطوع به اما القياس
المظنون فالمختار انه لا يكون ناسخا ولا منسوخا خلافا للقوم اما الاول وهو انه لا يكون
ناسخا فلان ما قبله وهو المنسوخ ان كان قطعيا كالنص والاجماع ولن لم يجز نسخه بالقياس
المظنون للعلم بانه لا يجوز ترك العمل بالمقطوع لاجل المظنون وان كان ظنيا كالقياس فالقياس
الناسخ اما ان يكون راجحا على القياس الاول او مساويا او مرجوحا فان كان مرجوحا لزم
نسخ الراجح بالمرجوح وهو ممتنع وان كان مساويا فليس رفع الاول بالثاني اولى من
العكس وان كان القياس الثاني راجحا فقد زال شرط العمل بالقياس الاول لان العمل به انما
يثبت مقيدا بانتفاء رجحان الثاني سواء كان المصيب من المجتهدين واحدا او كان كل مجتهد مصيبا
واذا انتفى رجحانه لظهور دليل الراجح عليه انتفى جواز العمل به لانتفاء شرطه الذي هو عدم
الرجحان لا لان القياس الثاني ناسخ له ه واما الثاني وهو انه لا يكون منسوخا فلان ما ظهر
من الدليل اما ان يكون راجحا عليه او مرجوحا او مساويا له فان كان راجحا سواء كان قطعيا
او ظنيا تبين زوال شرط العمل بالقياس الاول فانتفاء العمل به انما هو لانتفاء شرطه الذي
هو الرجحان لا لان الدليل الظاهر بعده ناسخ له وان كان مرجوحا او مساويا فلا يكون ناسخا
للقياس كما تقدم ه واما القياس المقطوع به فقد فصل ابو الحسين البصري فيه تفصيلا
ووافقه عليه اكثر المحققين وهو ان القياس المقطوع به اما ان يكون في حياته عليه السلم او
بعد وفاته اما في حياته عليه السلم فيجوز نسخه بالنص المقطوع به وبالقياس
المقطوع به كما لو تعبد الشارع الناس بالقياس ثم نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا
لكونه طعاما فيقاس عليه الارز لوجود الطعومية فيه ثم ان نسخ حكم هذا القياس في حياته
عليه السلم بالنص تارة وبالقياس اخرى اما نسخه بالنص فكما لو ورد بعده خبر الكتاب او
السنة بنسخ تحريم بيع الارز بالارز متفاضلا ه واما نسخه بالقياس فكما لو ورد النص
بجواز بيع الذرة بالذرة متفاضلا لكونه في الكلام مثلا فيقاس على جواز بيع الارز بالارز
متفاضلا على الذرة لوجود العلة المنصوص عليها في الارز وهو

ومعنى كونه في الكلام فيكون هذا القياس الثاني ناسخا لحكم القياس الاول ولما بعد وفاته عليه
السلم فلا يمكن حدوث النص فان ظهر نص يدل على جواز بيع الارز بالارز متفاضلا وبذلك
على جواز بيع الذرة بالذرة متفاضلا لقياس عليها الارز فان علم ان ورود هذا النص في
زمانه عليه السلم كان متاخرا عن القياس الاول فهو يتبين ان حكمه كان منسوخا بهذا
النص وان علم ان وروده كان متقدما على القياس فهو يتبين ان القياس كان باطلا لان
القياس لا يصح مع وجود النص وان لم يعلم تقدم النص على القياس ولا تاخره عنه فهو يتبين ان
حكم القياس باطل لكن لا يعلم ان بطلانه من جهة النسخ او من جهة الاصل قوله قالوا
صح التخصيص ه احتج القايلون بجواز النسخ بالقياس بان قالوا صح التخصيص بالقياس
لعقل
فيصح النسخ به لان النسخ بيان كالتخصيص بيان ه قلنا هذا الدليل منقوض بالاجماع وبا
وبخبر الواحد فان كل واحد منها يجوز التخصيص به ولا يصح النسخ به بالاتفاق ه المسالة
الثالثة عشر قال رحمه الله تعالى المختار جواز نسخ اصل الفحوى دون اصله ومنهم من
يستلزم
جوزهما ومنهم من منعهما لنا ان جواز التافيف بعد تحريمه لا يلزمه جواز الضرب
ورفع تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه المجموع لا ان مجاز رفع كل
[illegible] قالوا اذا لم يكن استلزم المانع الفحوى تابع بغير تبع بارتفاع متبوعه ه قلنا تابع
الدلالة لا للحكم والدلالة باقية اقول اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب كما لو
قال احل لكم ضرب الوالدين ثم قال بعد ذلك لا تقل لهما اف فان تحريم الضرب فيكون
ناسخا للنص الدال على اباحة الضرب ه واتفقوا على جواز نسخ حكم الفحوى مع نسخ اصله
ثم اختلفوا في جواز نسخ اصل الفحوى دون نسخ الفحوى وفي جواز نسخ الفحوى دون نسخ
اصله فمنهم من جوز نسخ كل واحد منهما دون الاخر ومنهم من منع نسخ كل واحد منهما
بدون الاخر والمختار جواز نسخ اصل الفحوى دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون اصله
اما جواز نسخ اصل الفحوى بدون الفحوى والدليل عليه ان جواز التافيف للوالدين بعد
تحريمه لا يستلزم جواز ضربهما لان الشارع اذا نص على تحريم التافيف فهو يستلزم
تحريم الضرب العنيف بالضرورة لاشتماله على مفسدة اعظم من مفسدة التافيف فاذا
فاذا نص بعد ذلك على تجويز التافيف فلا يلزم جواز الضرب العنيف

لانه لا يلزم من كونهما موافقين مفسدة تجويزهما مع الكثير مفسدة فثبت جواز نسخ أصل الفحوى
دون الفحوى ٥ واما امتناع نسخ الفحوى دون أصله فالدليل عليه أن بقاء تحريم التافيف
يستلزم تحريم الضرب اذ لو لم يستلزمه لم يكن معلوما منه فلو نسخ تحريم الضرب مع بقاء
التافيف لزم نفي اللازم مع بقاء الملزوم وهو محال ٥ قوله المجوز اي احتج من جوز
نسخ كل واحد منهما مع بقاء الآخر بأن قال دلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة صريحة
وعلى تحريم الضرب بجهة مفهومة فهاتان دلالتان مختلفتان فيجوز رفع كل واحدة منهما وبقاء
الأخرى ٥ قلنا انما يجوز رفع كل واحدة منهما وبقاء الاخرى اذا لم يكن بين الدلالتين استلزام
اما اذا كان بينهما استلزام فلا يجوز نسخ احدهما مع بقاء الاخرى وقد بينا أن دلالة الفحوى
مستلزمة لدلالة الأصل فيمتنع رفع اللازم مع بقاء الملزوم كما تقدم ٥ قوله
المانع اي احتج من منع نسخ كل واحد منهما بدون الآخر بأن قال الفحوى تابع للأصل
فيرتفع بارتفاع متبوعه والأصل ملزوم الفحوى فيرتفع بارتفاع لازمه ٥ قلنا الفحوى
تابع لدلالة الأصل لا انه تابع لحكم الأصل ودلالة الأصل باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل
نسخه فما هو متبوع الفحوى غير مرتفع وما هو مرتفع غير متبوع الفحوى ٥ واما أن الملزوم
يرتفع بارتفاع اللازم فغلط كما تقدم في المنطوق ٥ المسألة الرابعة عشر قال رحمه الله تعالى
المختار أن نسخ حكم أصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع قلنا خرجت العلة عن الاعتبار
فلا فرع ٥ اقول اختلفوا في نسخ حكم أصل القياس هل يبقى معه الفرع ام لا
فذهب الجمهور الى انه لا يبقى معه حكم الفرع وذهب بعض الحنفية الى انه
يبقى والمختار ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه أن ثبوت حكم الفرع تابع لحكم الأصل
باعتبار علته فاذا نسخ حكم الأصل خرجت العلة عن الاعتبار في نظر الشارع فلا
يبقى حكم الفرع لعدم بقاء العلة ٥ قال رحمه الله تعالى قالوا الفرع تابع للدلالة
لا للحكم كالفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء
الحكمة المعتبرة فيبطل قالوا حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة قلنا
حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته ٥ اقول احتج الحنفية من جانب الاولى بوجهين
قالوا حكم الفرع تابع لدلالة العلة على الحكم لا انه تابع لحكم الأصل ودلالة العلة على

الحكم باقية بعد نسخ حكم الأصل كما كانت قبل نسخه فما هو متبوع غير منسوخ وما هو
منسوخ غير متبوع كما ذكر نحوه في الفحوى مع حكم الأصل ٥ قلنا هذا ممنوع لانه يلزم من
زوال حكم الأصل زوال الحكمة المعتبرة المناسبة لثبوت الحكم فيزول الحكم مطلقا لانتفاء
الحكمة فلم يبق حكم الفرع مع زوال حكم الأصل ٥ الثاني قالوا حكمتم بانتفاء حكم الفرع
بالقياس على انتفاء حكم الأصل بغير علة موجبة لنفي حكمهما حيث جعلتم رفع حكم الفرع
تابعا لرفع حكم الأصل ٥ قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته وفرق بين انتفاء الحكم
لانتفاء علته وبين انتفائه بالقياس على غيره ٥ المسألة الخامسة عشر قال رحمه الله تعالى
المختار أن الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لأدى الى وجوب
وتحريمه للقطع بأنه لو ترك الأول أثم وأيضا فانه لو عمل بالثاني عصى اتفاقا وأيضا يلزم
قبل تبليغ جبريل عليه السلام وهو اتفاق ٥ اقول اتفق الأمة على أن الناسخ اذا كان
مع جبريل عليه السلام ولم يبلغه النبي صلى الله عليه وسلم لا يثبت له حكم في حق المكلفين
بل هم في التكليف بالحكم الأول على ما كانوا عليه قبل انزال الناسخ الى جبريل عليه السلام
وان اختلفوا فيما اذا ورد الناسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ للأمة فهل يثبت النسخ [في حقهم ام لا]
فالمختار أن النسخ قبل تبليغه النبي صلى الله عليه وسلم لا يثبت حكمه في حقهم وهو مذهب
مالك واصحابه واصحاب ابي حنيفة وأكثر اصحاب الشافعي والحنابلة وقال بعض اصحاب
الشافعي اذا كان الناسخ مع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغه الأمة ثبت النسخ في حقهم
والدليل على المختار من ثلاثة أوجه الأول انه لو ثبت حكم الناسخ في حق المكلفين
قبل بلوغه اليهم لأدى الى اجتماع وجوب شيء واحد بعينه وتحريمه في وقت معين بالنسبة الى شخص
معين وهو محال بيان ذلك أنا نقطع بأن الشارع اذا أوجب على المكلف فعلا معينا في وقت
معين ثم نسخ ذلك وحرم عليه ذلك الفعل في ذلك الوقت بعينه ولم يبلغه ذلك التحريم فالمكلف
حينئذ لم يعلم بالتحريم يجب عليه الاتيان بالفعل الذي أوجبه الشارع عليه ولو تركه
عصى وأثم بالاجماع فلو كان حكم الناسخ ثابتا في حقه لحرم عليه الاتيان بذلك
الفعل الذي أوجب الشارع عليه فيلزم أن يكون الشيء الواحد في الوقت الواحد

واجبا على المكلف الاتيان به وحرم عليه الاتيان به في ذلك الوقت وهو ممتنع ه الثاني
ان المكلف اذا عمل بالخطاب الاول قبل بلوغ الناسخ اليه خرج عن عهدة الامر واثيب عليه
بالاجماع ولو ترك العمل بالخطاب الاول وعمل بالخطاب الثاني قبل بلوغه اليه واتى بالعبادة
على وجهها اثم وعصا بالاتفاق ولم يخرج عن العهدة كالوصول الى الكعبة قبل بلوغ نسخ
التوجه الى بيت المقدس فلو كان حكم الخطاب الناسخ ثابتا في حقه لم يعص بالعمل به
الثاني لو ثبت حكم الناسخ في حق المكلف قبل ان يبلغه الرسول عليه السلم الى المكلف للزم
ان يثبت حكمه في حقه قبل ان بلغه جبريل الى الرسول ولكن لم يثبت ذلك في حقه بالاتفاق
كما تقدم ه قال رحمه الله تعالى قالوا حكم فلا يتغير حكم المكلف قلنا لا بد من اعتبار
التمكن وهو منتف ه اقول احتج القائلون بثبوت ذلك في حق المكلف بان قالوا النسخ
صادر من الشارع والشارع هو المتصرف في اثبات ذلك الاذن ورفعه فلا يعتبر علم
المكلف في ذلك كما لو عزل الموكل الوكيل فانه لا ينعقد تصرفه وان لم يعلم بقوله ه قلنا لا بد
من اعتبار تمكن المكلف من امتثال حكم الشارع والتمكن منتف مع الجهل بالحكم ولا نسلم عدم
علم انعقاد تصرفات الوكيل قبل علمه بالعزل بل نلتزم انها صحيحة المسالة السادسة عشر
قال رحمه الله تعالى العبادات المستقلة ليس نسخا وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ واما
زيادة جزء مشترط او زيادة شرط او زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة
ليس بنسخ والحنفية نسخ وقيل الثالث نسخ عبد الجبار ان غيرته حتى صار وجوده كالعدم
شرعا كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في القذف وتخيير في ثالث بعد اثنين فنسخ وقال
الغزالي ان اتحدت كركعة في الفجر فنسخ بخلاف عشرين في القذف والمختار ان رفعت حكما
شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لانه حقيقته وما خالفه فليس بنسخ اقول
اتفق العلماء على ان زيادة عبادة على العبادات المستقلة ليست نسخا كما لو اوجب الشارع
الصلاة والصوم والزكاة ثم زاد على ذلك وجوب الحج وهو المراد بقوله العبادات
المستقلة ليست نسخا وكذا لو زاد صلاة على صلوات او صوم شهر على شهر رمضان لان
من شرط الناسخ ان يكون منافيا للمنسوخ ولا منافاة بين وجوب العبادات كلها وبين
وجوب ما تقدم من العبادات ه ونقل عن بعض اهل العراق ان زيادة صلاة سادسة

١٢٥

فظوا
على الصلوات الخمس نسخ من جهة انها تخرج الوسطى المامور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حا
على الصلوات والصلاة الوسطى وهو باطل لوجهين الاول ان النسخ انما يكون بحكم شرعي
على ما تقدم وكون العبادة وسطى ليس بحكم شرعي بل هو امر حقيقي ه الثاني انه يلزم من
ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلاة خامسة ان يكون ذلك نسخا لانه يخرج
العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة وهو خلاف الاجماع ه قوله واما زيادة جزء
مشترط اي واما غير ذلك من الزيادات فاختلفوا فيها وهي اما ان تكون زيادة جزء مشترط
في كمال ماهية العبادة فكزيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة وزيادة جلدة على جلدات
حد واحد او زيادة شرط خارج عن ماهية العبادة كزيادة الطهارة في الطواف
او زيادة ترفع مفهوم المخالفة كزيادة الزكاة في المعلوفة فانها ترفع المفهوم من قوله عليه السلم
في الغنم السائمة الزكاة وهو نفي الزكاة عن المعلوفة فاختلفوا فيه على ستة اقوال اولها
قال الشافعية والمالكية والحنابلة وكثير من مشايخ المعتزلة كابي علي وابي هاشم ان
جميع هذه الزيادات ليست بنسخ وثانيها قال الحنفية جميع ذلك نسخ وثالثها ان الثالث
وهو الذي يرفع مفهوم المخالفة نسخ وما عداه ليس بنسخ ه ورابعها قال القاضي عبد الجبار
ان كانت الزيادة قد غيرت حكم المزيد عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد
الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها صار وجوده كالعدم شرعا ووجب استينافه فذلك
يكون نسخا وذلك كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وكزيادة عشرين جلدة على ثمانين في القذف
او زيادة تخيير في ثالث بعد التخيير بين اثنين كما لو خير في الكفارة بين الاطعام والصيام
ثم زاد ثالثا وهو الاعتاق وان لم يغير حكم المزيد عليه بحيث لو فعل المزيد عليه على حد ما كان
يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزم استينافه فعله لم يكن نسخا وخامسها
قال الغزالي ان اتصلت الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال
كزيادة ركعة في صلاة الفجر فهو نسخ وان لم تكن الزيادة كذلك كزيادة عشرين جلدة
في حد القذف فلا يكون نسخا وسادسها وهو المختار ان الزيادة ان كانت رافعة
عن المزيد عليه ورفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فهو نسخ لان ذلك هو
حقيقة النسخ وما خالف ذلك فليس بنسخ وقد اختار هذا جماعة من المحققين غير المصنف

السلم

من الزيادات

الفروع

كابي الحسين البصري وصاحب المحصول وصاحب الاحكام وغيرهم ويتفرع على هذا فروع
الاول قال رحمه الله تعالى ولو قال في السائمة الزكاة المعلوفة ثم قال في المعلوفة الزكاة
فلا نسخ فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والا فلا ذ اقول اذا قال الشارع في الغنم
السائمة الزكاة ثم قال بعد ذلك في الغنم المعلوفة الزكاة فهل يكون الخطاب الثاني نسخا لمفهوم
الخطاب الاول وهو نفي الزكاة عن المعلوفة ام لا ذ وهذا ينبني على كون دليل الخطاب
حجة ام لا فان قلنا انه ليس بحجة على ما هو المختار فليس بنسخ وان قلنا انه حجة فلا
[illegible] وجوب الزكاة في المعلوفة يكون رافعا لما اقتضاه دليل الخطاب فيكون نسخا هذا
الذي قرره المصنف والحق فيه ان يقال ان تحقق ان المفهوم مراد من لفظ الشارع فهو
نسخ لان ايجاب الزكاة في المعلوفة يقتضي رفع عدم الزكاة فيها بعد تحققه بدليل الخطاب
فيكون نسخا وان لم يتحقق ان المفهوم مراد من لفظ الشارع فلا يكون نسخا لان عدم
الزكاة في المعلوفة انما هو بناء على حكم العقل بالبراءة الاصلية ورفع البراءة الاصلية ليس
بنسخ ذ الفرع الثاني قال رحمه الله تعالى ولو زيد ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزيادة ثم
وجوبها والتغريب على الحد كذلك فان قيل متغير بحكم الاصل قلنا هذا لو لم يثبت تحريمه
اقول اذا زيد ركعة على ركعتين في صلاة الصبح بحيث صارت صلاة الصبح ثلث ركعات
فهل يكون ذلك نسخا ام لا والحق انه نسخ خلافا لابي الحسين البصري لنا انه قد ثبت بدليل
شرعي تحريم الزيادة على الركعتين في الصبح ثم بعد ذلك ثبت بدليل شرعي وجوب زيادة
ركعة فيه فيكون ذلك رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه وهو معنى النسخ وزيادة
التغريب على الحد كذلك اي يكون نسخا ان ثبت تحريمه بدليل شرعي ذ فان قيل لا نسلم ان
زيادة ركعة في صلاة الصبح وزيادة التغريب في الحد ثابت بدليل شرعي بل كل واحد منهما
متغير بحكم الاصل وما هو متغير بحكم الاصل فرفعه لا يكون نسخا ذ قلنا هذا الذي ذكرتموه
انما يصح لو لم يثبت تحريم الزيادة في الصبح وتحريم التغريب بدليل شرعي اما اذا ثبت
بدليل شرعي فرفعه يكون نسخا وهو كذلك الفرع الثالث قال رحمه الله تعالى
ولو خير بين المسح بعد الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب ذ اقول اذا اوجب الله تعالى
على المكلف غسل الرجلين على التعيين ثم خيره بعد ذلك في المسح او

الغسل فهل يكون ذلك نسخا

انه حجة

١٣٦

الغسل فهل يكون ذلك نسخا لوجوب الغسل ام لا والحق انه نسخ لان التخيير بين المسح والغسل
بعد وجوب الغسل على التعيين رفع لوجوب الغسل الثابت بدليل شرعي فيتحقق فيه معنى النسخ
فيكون نسخا ذ واما لو خير الشارع المكلف بين الاطعام والصيام في الكفارة ثم زاد ثالثا وهو
الاعتاق فالحق انه لا يكون نسخا للتخيير بين الاطعام والصيام لان التخيير بين الاطعام والصيام
على التعيين معناه ان الواجب واحد منهما وان غيرهما لا يقوم مقامهما ووجوب احدهما لا بعينه
غير مرتفع وانما المرتفع كون غيرهما لا يقوم مقامهما وذلك ثابت بمقتضى النفي الاصلي
فرفعه لا يكون نسخا شرعيا ذ الفرع الرابع قال رحمه الله تعالى ولو قال واستشهدوا
شهيدين ثم ثبت الحكم بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشيء وان ثبت مفهوم
ومفهوم فان لم يكونا رجلين اذ ليس فيه منع الحكم بغيره ذ اقول اذا اوقف الله تعالى الحكم
على شاهدين بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم ثبت جواز الحكم بالنص بشاهد ويمين
فهل يكون ذلك نسخا للحكم بالشاهد على التعيين ام لا والحق انه ليس بنسخ لان مقتضى الاية
جواز الحكم بالشاهدين وان شهادتهما حجة وليس فيهما ما يدل على امتناع الحكم بدليل اخر اذا
كان كذلك فثبوت الحكم بشاهد ويمين لا ينافي مقتضى الاية لانه لا يدل على رفع
شيء مما دلت الاية منطوق قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلا يكون نسخا له ولو سلمنا
ان المفهوم حجة حتى يثبت مفهوم قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم ومفهوم قوله
فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان فهل يكون ثبوت الحكم بشاهد ويمين نسخا لهذين المفهومين
ام لا والحق انه لا يكون نسخا لهما لانه ليس في المفهومين ما يدل على منع الحكم بغير الشاهدين
حتى يكون الحكم بشاهد ويمين رافعا لذلك المفهوم ذ الفرع الخامس قال رحمه الله تعالى ولو
زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب مباح الاصل والا كانت
[illegible] ثم صارت غير مجزئة ذ قلنا معنى مجزئة امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع وان ارتفع
عدم توقفها على شرط اخر وذلك مستند الى حكم الاصل وكذلك لو زيد في الصلاة ما لم يكن
[illegible] ذ اقول اذا زيد في الوضوء اشتراط عضو على الاعضاء الاربعة فهل يكون ذلك
نسخا لوجوب غسل الاعضاء الاربعة ام لا والحق انه لا يكون نسخا لانه انما حصل بالزايد
وجوب ما كان مباح الاصل ولم يرتفع به حكم شرعي لان وجوب الاعضاء الاربعة باق
على ما كان عليه [illegible] فان احتج القائلون [illegible] بان قالوا الاعضاء الاربعة كانت

مجزية قبل اشتراط غسل العضو الزائد ثم صارت غير مجزية بسبب زيادة هذا
الشرط فزيادة هذا الشرط نسخ لاجزاء العبادة بانفرادها قلنا معنى كون الافعال
السابقة مجزية امتثال الامر بفعلها من غير توقف على امر اخر وامتثال الامر بفعلها لم يرتفع
وانما المرتفع عدم توقفها على شرط اخر وذلك المرتفع الذي هو عدم اشتراط امر اخر
انما كان مستندا الى حكم الاصل العقلي فلا يكون رفعه نسخا شرعيا وكذلك لو زيد في الصلاة
ما لم يكن فعله محرما فيها فلا يكون نسخا لانه لا يرتفع به الا ما كان مباح الاصل وهو ليس
بنسخ المسألة السابعة عشر قال رحمه الله تعالى اذا انتقص جزء العبادة او شرطها فنسخ للجزء او الشرط
لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة عبد الجبار ان كان جزءا لا شرطا لنا لو كان نسخا لوجوبها افتقر
الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت
جوازها او وجوبها بغيرهما قلنا الفرض لم يتجدد وجوب اقول اتفق الكل على
ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخا للعبادة كسنة من سننها كما لو
نسخ ستر الراس والوقوف على يمين الامام في الصلاة وكلام الغزالي يشعر بكون ذلك
نسخا للعبادة كما لو انتقص جزء العبادة كاسقاط ركعة من صلاة الصبح او انتقص شرط
من شروطها كاسقاط الوضوء عن الصلاة هل يكون نسخا لذلك الجزء والشرط فقط
او يكون نسخا للعبادة فذهب الكرخي وابو الحسين البصري الى ان ذلك لا يكون نسخا للعبادة
مطلقا وهو المختار وذهب جماعة من المتكلمين الى انه يكون نسخا للعبادة
مطلقا واليه ميل الغزالي وفصل القاضي عبد الجبار بين الجزء والشرط فقال ان
كان المنسوخ جزء العبادة فهو نسخ للعبادة وان كان المنسوخ شرطها فنسخه لا يكون
نسخا للعبادة والاول هو المختار والدليل عليه ان كل ركعة من الصلاة واجبة ونسخ احد
الواجبين لا يكون موجبا لنسخ الواجب الاخر اذ لو كان موجبا لنسخه لافتقر الباقي
بعد النسخ في وجوبه الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع لانه لو اسقط ركعة من صلاة
الفجر او ركعتين من صلاة الظهر وجب على المكلف الاتيان بالباقي بالدليل الدال على وجوب
صلاة الصبح والظهر ويمتنع ترك الباقي الى ورود دليل اخر يدل على وجوبه بالاجماع
الامة وكذا القول في الشرط فان الوضوء واجب كما ان الصلاة واجبة ونسخ احد
الواجبين لا يكون نسخا للواجب الاخر فلو اسقط الوضوء وجب بقاء ...

بالصلاة وامتنع رفعها بالاجماع كما قررناه كقولنا قالوا اي الخصم القائلون بان زيادة
نسخ بان قالوا ثبت تحريم الصلاة بغير طهارة قبل ورود الناسخ للطهارة وثبت تحريمها
بغير الركعتين قبل ورود الناسخ ثم لما ثبت جواز الصلاة او وجوبها بغير طهارة
وبغير الركعتين فقد ارتفع التحريم السابق بالجواز او الوجوب المتاخر عنه ويكون
نسخا قلنا الفرض انه لم يتجدد وجوب بل كانت الصلاة واجبة والطهارة واجبة
فلما ارتفع احد الواجبين بقي الواجب الاخر كما كان وكذا لو كانت كل ركعة من الصلاة كانت واجبة
فرفع ركعة منها او ركعتين لا يكون موجبا لرفع باقي الركعات الاخر كما تقدم ومعنى تحريم
الصلاة بغير طهارة وبغير الركعتين قبل نسخهما ان كل واحد منهما كان واجبا في الصلاة فكان
تركه حراما فلما ارتفع ذلك الواجب ارتفع تحريم تركه لا ان الصلاة ارتفعت من اصلها
المسألة الثامنة عشر قال رحمه الله تعالى المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر
وغيره خلافا للمعتزلة وهي فرع التحسين والتقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكاليف
خلافا للغزالي لنا احكام كغيرها قالوا لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ واجيب
بانه يعلمهما وينقطع التكليف بهما وبغيرهما اقول اتفق العلماء على احالة
تكليف العبد بالنهي عن معرفة الله تعالى اي من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا تكليفه بالنهي
عن معرفة الله تعالى يستدعي العلم بذاته تعالى لانه هو الناهي ومن لا يعرف الباري تعالى يستحيل
عليه ان يكون عالما بنهيه فصار تحريم معرفة الله تعالى متوقفا على معرفته وهو دور ممتنع
واتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط التكليف العقلي
من يجوز تكليف ما لا يطاق لكن لا يكون ذلك نسخا وانما اختلفوا في امرين الاول هل
يجوز نسخ وجوب معرفة الله تعالى ونسخ وجوب شكر المنعم وبر الوالدين وهل يجوز نسخ تحريم
الكفر والكذب والظلم ام لا والمختار انه يجوز نسخ جميع ذلك خلافا للمعتزلة لا حيث
منع واحية وقالوا الافعال منها ما له صفة ذاتية تقتضي حسنها كوجوب معرفة الله تعالى
وبر الوالدين ومنها ما له صفة ذاتية تقتضي قبحها كتحريم الظلم والكفر وكل ما كان من
صفات الذات فلا يجوز تبديله ولا تغييره وما امتنع تبديله يستحيل نسخه وهذا منهم
على فاسد اصولهم من التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناه الثاني هل يجوز نسخ

جميع التكاليف بعد ثبوتها واستقرارها على المكلف اختلفوا في ذلك والمختار انه يجوز
نسخ جميعها خلافا للغزالي لنا ان بعض احكام التكاليف يجوز نسخه بالاجماع فيجوز نسخ الجميع
قياسا للبعض على البعض بجامع الاشتراك في الحكمة الموجبة لجواز النسخ قوله قالوا الاشتغال
وجوب معرفة النسخ اي احتج الغزالي ومن وافقه بان قالوا نسخ جميع التكاليف ممتنع لان
المنسوخ عنه الذي هو المكلف يجب عليه معرفة النسخ ومعرفة الناسخ الذي هو الله تعالى ومعرفة
الدليل المنصوب على النسخ فلو قدر نسخ جميع التكاليف لبقي التكليف بمعرفة هذه الامور الثلاثة
بحيث لا ينفك المكلف عن معرفتها وذلك معلوم بالضرورة واجيب عنه بانه بعلم الناسخ
والنسخ والدليل المنصوب عليه وعند علمه بذلك ينقطع عنه التكليف بمعرفة هذه الامور
وينقطع عنه ساير الاحكام التكليفية

النوع السابع من الادلة وهو القياس

ويحتوي على مقدمة واربعة ابواب اما المقدمة ففيها بحثان احدهما في بيان حقيقته
وثانيهما في بيان اركانه البحث الاول في بيان حقيقته قال رحمه الله تعالى التقدير والمساواة
وفي الاصطلاح مساواة فرع لاصل في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لانه
صحيح وان تبين الغلط والرجوع بخلاف المخطئة ولا اراد الفاسد معه لنسبية اقول
القياس معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فانه يطلق بازاء ثلثة امور احدها
بمعنى التقدير كما تقول قست الارض بالقصبة اي قدرتها وثانيها المساواة كما يقال فلان لا يقاس
بفلان ولا يقاس بفلان اي يساويه ولا يساويه ومنه قول الشاعر
خف يا كريم على عرض تدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا اي لا يساويك وثالثها بمعنى
المحاذاة كما يقال فلان نعله بنعل فلان اي حاذاه فهو نسبة سواء اضافة والنسبة والاضافة
لا يكون الا بين شيئين واما في اصطلاح العلماء فهو مشترك بين مفهومين متغايرين احدهما
القياس المنطقي وقد تقدم تعريفه في اول الكتاب وثانيهما القياس الاصولي وهو
الذي يسمى بالتمثيل في علم المنطق وهذا النوع هو المقصود بالتعريف في هذا الباب وقد
ذكر والده حدود كثيرة مختلفة في القوة والضعف الحد الاول ما ذكره المصنف وهو
ان القياس في اصطلاح الفقهاء مساواة فرع لاصل في علة حكمه فقوله مساواة
كالجنس لانه شامل للمساواة بين الشيئين في ذاتيهما وصفاتهما واحكامهما الشرعية والعقلية
وفي علتهما وشرطهما وفي علم الاحكام وعلم علتهما علم

حقيقة القياس

١٣٨

سواء كان احدهما علة للآخر او لم يكن قوله فرع لاصل ليخرج المساواة بين الشيئين اللذين
احدهما علة للآخر ولا الآخر اصلا له وان كانا مشتركين في علة الحكم كالشعير والبر المتساويين في
علة حرمة الربا ولا احدهما ليس فرعا ولا الآخر اصلا له لان حرمة الربا فيهما ثابتة بالنص
فلا يسمى ذلك قياسا قوله في علة حكمه ليخرج المساواة بين الشيئين لا في علة الحكم كمساواة
الخمر لاكل الميتة في التحريم مع كون العلة التي حرم احدهما لاجلها غير العلة التي لاجلها حرم الآخر
فان علة تحريم الخمر الاسكار وعلة تحريم الميتة الاستقذار والمراد بالحكم الشرعي ولا يرد
القياس العقلي واللغوي قوله فان قيل هذا الحد غير جامع لانه يخرج منه قياس احد الشيئين
على الآخر بواسطة المساواة في عدم العلة كما يقال لا يجب القصاص في شبه العمد لانتفاء علته
التي هي العمد العدوان المحض قياسا على قتل الخطأ ويخرج منه قياس احد الشيئين على الآخر
بواسطة المساواة في عدم الشرط كما يقال لا يصح الصلاة من المرتد لانتفاء شرطها الذي
هو الايمان قياسا على الكافر الاصلي ويخرج منه مساواة فرع لاصل في صفة الحقيقية
كقولنا العالمية في الشاهد معللة بالعلم فيجب ان يكون كذلك في الغائب قياسا عليه
ويخرج منه مساواة فرع لاصل في شرط كما يقال القدرة مشروطة بالحياة في الشاهد
فكذلك في الغائب قياسا عليه ويخرج منه مساواة فرع لاصل في حد كما يقال العالم في
الشاهد من له العلم فكذلك في الغائب قياسا عليه ويخرج منه قياس احد الشيئين على
الآخر بمجرد نفي الفارق بينهما فان جميع هذه الصور المذكورة يسمى قياسا في اصطلاح
الفقهاء والمساواة بين اصلها وفرعها ليس في علة الحكم فيخرج عن الحد فلا يكون جامعا
قلنا المراد بالعلة الوصف المناسب الذي يترتب عليه الحكم ~~فيخرج عن الحد ولا يكون~~
جامعا في نظر الشارع سواء كان الوصف وجوديا او عدميا علة او سببا او فضلة واذا
كانت العلة مفسرة بهذا التفسير كان الحد المذكور شاملا لجميع تلك الصور فيكون جامعا
ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد اي ويلزم القائلين بان كل مجتهد مصيب ان يزيدوا
في الحد المذكور قيدا آخر فيقولوا القياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه في نظر المجتهد
وانما لزمهم زيادة هذا القيد لان القياس عندهم صحيح وان تبين للمجتهد انه غلط فيه
ورجع المجتهد عن قياسه لدليل ظهر له بخلاف المخطئة فهم القايلون بان المصيب واحد
ومن عداه مخطئ فانه لا يلزمهم زيادة هذا القيد فان القياس الذي

فيه الغلط او رجع المجتهد عنه لدليل لم يكن صحيحا عنده د ولقايل ان يقول في هذه الزيادة
نظر من ثلثة اوجه الاول انها ليست مختصة بالمصوبة بل هي لازمة للمخطئة كما تلزم المصوبة
لان القياس لابد له من قايس مجتهد ينظر في اصله وفرعه وفي علته هل هي معتبرة ام لا
فنظر المجتهد لابد من اعتباره في كل قياس عند كل فريق فتخصيص المصوبة بهذه الزيادة وهم
الثاني ان المراد من هذا الحد ان كان تعريفا يعم صحيح القياس وفاسده فلا فايدة في تعليله بقوله
لانه صحيح وان تبين الغلط والرجوع د وان كان المراد تعريفا مختصا بالصحيح دون الفاسد
لم يحصل مراده لان المساواة المذكورة في نظر المجتهد مع وجود المانع في الفرع يكون
قياسا فاسدا فلا يكون التعريف مختصا بالصحيح د الثالث ان القياس المذكور اذا كان
شاملا للقياس الصحيح والفاسد عاد ذكرناه في السؤال الذي قبل هذا فلا فايدة في قوله
وان اريد الفاسد معه قيل تشبيه لان الذي فسره بابدال لفظ المساواة بلفظ التشبيه
ليكون التعريف عاما للصحيح والفاسد وقد عمهما كما ذكرناه قوله وان اريد الفاسد
معه قيل تشبيه د اعلم ان القياس عند الفقهاء جنس للصحيح والفاسد وانما قالوا انه جنس
لثلثة وجوه الاول انهم قالوا القياس اما صحيح او فاسد ومورد التقسيم مشترك بين القسمين
قطعا د الثاني ان الصحابة عملوا ببعض الاقيسة وردوا بعضها ولا سبيل الى الجمع بين عملهم
وردهم الا بحمل الاقيسة التي عملوا بها على الاقيسة الصحيحة وحمل الاقيسة التي ردوها على
الاقيسة الفاسدة واذا كان كذلك فالحد المذكور مختص على رايه بالصحيح دون الفاسد
فان اريد ان يكون الحد شاملا للصحيح والفاسد ابدل لفظ المساواة بلفظ التشبيه فقيل القياس
تشبيه فرع باصل في علة حكمه في نظر المجتهد على مذهب المصوبة او مع جد فهذا القيد
اعني قوله في نظر المجتهد على مذهب المصوبة فان قيل ان اراد بالتشبيه مطلق التشبيه
كيف كان حتى يقال في حد القياس انه التشبيه فليس ذلك بقياس في الاصطلاح والا لزم
من قول القايل الارز يشبه الحنطة في الرزانة والصلابة ان يكون قياسا وليس كذلك
بالاتفاق د وان كان المراد بالتشبيه تشبيها خاصا وهو تشبيه الفرع بالاصل في علة حكمه
كما ذكرتم في تفسير قوله تشبيه لم يكن الحد جامعا لخروج قياس احد النقيضين على الاخر
بواسطة المشابهة في عدم العلة وكذا سائر الصور المتقدمة فان المشابهة بين الاصل
والفرع فيها ليس في علة الحكم د قلنا

كذا في المخطوط والاصل

ان المراد التشبيه الخاص وقد تقدم تفسير العلة بما هو شامل لجميع تلك الصور فيكون الحد جامعا
قال رحمه الله تعالى واورد قياس العكس والدلالة فانه لا يوجد فيه علة د واجيب بانه
غير مراد واما بانه يتضمن المساواة فيها د اقول اوردوا على الحد المذكور قياس الدلالة فانه
لا يذكر فيه علة وهو قياس بالاتفاق فيخرج عن الحد ما هو من المحدود فلا يكون جامعا د ولابد من
بيان قياس الدلالة وكون العلة غير مذكورة فيه ليتضح بذلك ورود السؤال فنقول قياس الدلالة
هو الذي جمع فيه بين الاصل والفرع بالحكم الذي هو المرتبة الثانية من الدلالة فانه يدل على الوصف
اولا ثم على الحكم ثانيا د وطريق تقريره ان يقال الزيادة اشتراك الاصل والفرع في الحكم
المطلوب لاشتراكهما في حكم آخر هو اثر المؤثر فيه كقولنا في قطع الجماعة بالواحد محل صون عن
المنفرد فيجب صونه عن المشاركين قياسا على النفس فهذا المثال قد اسند فيه الاصل
مغ والفرع الى المؤثر واحد ليدل فيه على وجود الآخر بواسطة الدلالة على المؤثر
من غير ان يصرح بالمؤثر لئلا يكون منقطعا بالانتقال والضبط احد الحكمين له الاصل او الى
وظهر ان كل صيانة المحل عن المتلف دليل على انه مطلوب البقاء في القصاص
الصيانة عن الشركاء مبالغة والمؤثر الذي هو طلب البقاء غير مصرح به د واذا كان قياس
الدلالة غير مصرح فيه بالعلة خرج من الحد فلا يكون جامعا د واجيب عنه باحد جوابين
ن الاول ان قياس الدلالة غير مراد بالتعريف لان المقصود بالحد انما هو قياس الطرد لانه
المستعمل في هذا الباب واذا كان غير مراد بالتعريف فلا يضر تقاصر الحد المذكور فيكون
جامعا د ولقايل ان يقول كيف يصح ان يقال ان قياس الدلالة غير مراد وان المراد انما هو
قياس الطرد وقد قسم القياس الى قياس العلة الذي هو قياس الطرد والى قياس الدلالة
فيما بعد هذا كما سنبينه في كلامه د الثاني ان قياس الدلالة يتضمن المساواة في العلة
وان لم يكن مصرحا بها فان الفرع والاصل في قياس الدلالة متساويان في الاثر والمساواة في
الاثر تتضمن المساواة في المؤثر د قال رحمه الله تعالى واورد قياس العكس مثل لما وجب
الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلاة لما لم يجب فيه بالنذر لم يجب
بغير نذر د واجيب بالاول او بان المقصود المساواة في الاعتكاف بغير نذر في
اشتراطه الصوم له بالنذر وذكرت الصلاة لبيان الالغاء او قياس الصوم بالنذر على
الصلاة بالنذر اقول اوردوا ايضا على الحد المذكور قياس

العكس لانه لا مساواة بين اصله وفرعه لا في العلة ولا في الحكم ولا مشابهة بينهما فيهما و
قياس بالاتفاق فيخرج عن الحد بقوله من المحدود فلا يكون جامعا ولا بد من بيان قياس العكس
وتمثيله ليتضح السؤال د فنقول قياس العكس عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في
معلوم اخر لافتراقهما في علة الحكم وذلك مثل قول الحنفية في اثبات اشتراط الصوم في الاعتكاف
لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب فيه بغير نذر قياسا على عكسه في الصلاة وهو
انه لما لم تجب الزكاة في الاعتكاف بالنذر لم تجب فيه بغير نذر فاصل هذا القياس الصلاة وفرعه لعله الصلوة
الصوم وحكم الصلاة انها ليست شرطا في الاعتكاف وحكم الصوم انه شرط فيه فالحكم الثابت
في الفرع نقيض الحكم الثابت في الاصل وعلة حكم الاصل عدم المناسبة بين الصلاة د
والاعتكاف وعلة حكم الفرع كون الصوم والاعتكاف عبادتين متقاربتين كل واحدة منهما
قربة الى الله تعالى د فالحكمان اعني حكم الاصل والفرع متنافيان والعلتان متنافيتان ايضا
فليس بين الاصل والفرع في قياس العكس مساواة لا في الحكم ولا في العلة فيخرج عن الحد المذكور
فلا يكون جامعا د واعلم ان هذا النوع من القياس مبني على قاعدة تمس الحاجة الى معرفتها
وهي ان الفعلين قد يكونان قربتين منفردين ومجتمعين كالدعاء والسجود فان كل واحد
منهما قربة في نفسه على انفراده والجمع بينهما قربة ايضا ولذلك قال عليه السلم اما السجود
فاجتهدوا فيه بالدعاء لان العبد اقرب ما يكون من ربه فيه وقد يكونان قربتين ولا يكون
الجمع بينهما قربة كقراءة القران والركوع فان كل واحد منهما قربة في نفسه على انفراده
والجمع بينهما ليس بقربة ولذلك قال عليه السلم نهيت ان اقرأ القران راكعا د فاذا عرفت
هذا فاعلم ان الشرع لا يوجب الا ما كان قربة في نفسه فكل عبادتين لا يكون الجمع بينهما قربة
لا يلزم الجمع بينهما بالنذر فلو كان الصوم غير معتبر في الاعتكاف لم يكن الجمع بينه وبين
الاعتكاف قربة واذا لم يكن قربة فلا يجب بالنذر لكن الخصم يوافق على انه لو نذر الجمع
بين الصوم والاعتكاف لوجب عليه الجمع بينهما وذلك يدل على ان الصوم معتبر في الاعتكاف
وكذا الكلام في جانب الاعتكاف والصلاة فانه لما لم يكن الجمع بينهما قربة لم يجب الجمع
بينهما بالنذر والخصم يوافق على ذلك ايضا فلو نذر ان يعتكف مصليا لم يجب عليه الاعتكاف
مع الصلاة ولا يجب عليه الجمع بينهما بوجه لان الجمع بينهما ليس بقربة على ما تقدم كجمع
بين قراءة القران والركوع د واجيب عن ذلك باحد جوابين الاول قياس العكس
وان اطلق عليه انه قياس فانما هو بطريق التجوز لوجود خاصية

القياس فيه وهو الحاق الفرع بالاصل في حكمه لما بينهما من المساواة في العلة د سلمنا ان
القياس يطلق عليه بطريق الحقيقة لكن لفظ القياس مشترك بين قياس العكس وبين قياس
الطرد فتعريف احدهما بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الاخر المخالف له في خاصيته وان كان
مسمى باسمه ولهذا فانه لو حد العين الباصرة بحد لا ينتقض حدها بالعين الفوارة
المخالفة لها في حقيقتها وان اشتركا في الاسم والحد ههنا انما هو مختص بقياس الطرد
المخالف في حقيقته لقياس العكس فقياس العكس غير مراد بالتحديد فلا يرد نقضا على
الحد المذكور وهذا معنى قوله واجيب بالاول اي بالجواب الاول من الجوابين اللذين
تقدما في الجواب عن قياس الدلالة وهو كونه غير مراد بالتحديد كما ذكرناه د الثاني
ولئن سلمنا ان قياس العكس من اقسام الحد المذكور لكن المقصود بالمثال المذكور مساواة
الاعتكاف بغير نذر للاعتكاف بالنذر بمعنى انه لا فارق بين الاعتكاف والاعتكاف
بغير نذر في اشتراط الصوم في كل واحد منهما د او بمعنى انا سبرنا وبحثنا فما وجدنا بينهما
فارقا سوى قيد النذر وهو ملغى د وبيان كونه ملغى من وجهين الاول ان المكلف لو
نذر ان يعتكف مصليا لم يجب عليه الجمع بين الاعتكاف والصلاة بل يجب عليه الاعتكاف
دون الصلاة المنذورة فيه فقيد النذر ملغى في الصلاة فيجب ان يكون كذلك في الصوم
وهذا معنى قوله وذكرت الصلاة لبيان الالغاء اي وذكرت الصلاة في القياس المذكور
لبيان الغاء قيد نذر الصوم في الاعتكاف كما ان قيد نذر الصلاة فيه ملغى د الثاني ان نذر
الصوم في الاعتكاف ملغى قياسا على نذر الصلاة فيه فان نذر الصلاة في الاعتكاف
ملغى بالاتفاق فيجب ان يكون نذر الصوم فيه ملغى قياسا على الصلاة وهذا معنى قوله
او قياس الصيام بالنذر على الصلاة بالسبر واذا ثبت ان قيد النذر ملغى ثبتت المساواة
بين الاعتكاف المنذور فيه الصوم والاعتكاف غير المنذور فيه الصوم في اشتراط
الصوم في كل واحد منهما فالاصل في هذا القياس الاعتكاف المنذور فيه الصوم والفرع
فيه الاعتكاف غير المنذور فيه الصوم والحكم هو اشتراط الصوم في كل واحد منهما
والعلة الجامعة بينهما كون كل واحد منهما اعتكافا يتقرب به الى الله تعالى د
وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق وقولهم الدليل الموصل
في مسئلة الله تعالى وقولهم [illegible] بالنص والاجماع [illegible] البدا
الى الحق وقولهم العلم عن نظر

حال القايس والعلم [illegible]
ويحتاج بجامع ٥ وقول القاضي حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما حسن الا ان حمل ثمرته واثبات الحكم
فيهما معا ليس به وبجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور
واجيب بان المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعا
له ٥ اول قد ذكرنا ان الاصوليين عرفوا القياس بتعريفات كثيرة ولما
ذكر ما اختاره شرع يذكر التعريفات التي ذكروها ٥ التعريف الاول قال بعض الاصوليين
القياس بذل الجهد في استخراج الحق وقد ابطل بعض الفضلاء هذا الرسم بانه غير
منعكس لوجود المحدود بدون الحد وبيان ذلك ان من راى حكما منصوصا عليه وعلى علته
وكانت علته موجودة في الفرع وحكم بشهود الشرع باعتبارها كان ذلك يقتضي تعديته
الحكم من الفرع الى الاصل بطريق القياس وان لم يوجد بذل الجهد في استخراج الحق فقد وجد
المحدود بدون الحد فلا ينعكس وهذا الابطال فاسد لانه وان لم يلحق المكلف بذل الجهد
في معرفة الحكم وعلته لكونهما منصوصين ولا في معرفة وجود العلة في الفرع لكونها
محسوسة فيه فلا بد من الاجتهاد في معرفة صحة النص ان كان احادا ولا بد من الاجتهاد
في معرفة كونه غير منسوخ ان كان متواترا ولا بد من الاجتهاد في الاصل هل العلة فيه
معارض ام لا ٥ وان لم يكن معارضا في الاصل فلا بد من الاجتهاد في الفرع هل يوجد
فيه معارض من وجود مانع او فوات شرط ام لا ٥ وان فقد انتفاء الاجتهاد
مطلقا في الصور المذكورة فلا نسلم تحقق القياس فيها بل ثبوت الحكم في الفرع
على هذا التقدير انما هو بالاستدلال لا بالقياس ٥ والحق في ابطال الرسم المذكور ان
يقال هو مردود من ثلثة اوجه الاول ان من بذل الجهد في استخراج الحق من موارد النصوص
ومواقع الاجماع حتى يعرف الحق بذلك يصدق عليه الرسم المذكور ولا يسمى قياسا ٥
الثاني ان بذل الجهد حال القايس لا نفس القياس ٥ الثالث ان استخراج الحق فرع القياس
وحكمه لانه وحكم القياس لا يكون نفس القياس ٥ التعريف الثاني قول بعضهم القياس
هو الدليل الموصل الى الحق وهو مردود ايضا بالنص والاجماع فان كل واحد منهما
موصل الى الحق وليس بقياس ٥ التعريف الثالث

الاصل الى الفرع

141

قوله بعضهم القياس هو العلم الحاصل عن النظر في دلالة النص والاجماع يصدق عليه
الرسم المذكور وليس بقياس ٥ الثاني ان القياس لا يفيد العلم وانما يفيد الظن فقوله
العلم الحاصل عن القياس خطا ٥ الثالث سلمنا انه يفيد العلم لكن العلم انما هو
ثمرة القياس لا نفس القياس ٥ التعريف الرابع قال بعضهم القياس هو التشبيه
وهو مردود ايضا لانه يلزم ان يكون تشبيه احد الشيئين بالاخر في المقدار او في بعض صفات
الكيفيات كالالوان والطعوم والروائح ونحوها قياسا شرعيا اذ الكلام انما هو
في تعريف القياس الشرعي وليس كذلك بالاتفاق ٥ التعريف الخامس قال ابو الحسين
البصري القياس تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وهذا
التعريف مختل من وجهين الاول ان قوله تحصيل حكم الاصل في الفرع يشعر بتحصيل عين
حكم الاصل في الفرع وهو ممتنع وكان ينبغي ان يقول تحصيل مثل حكم الاصل في الفرع ٥
الثاني ان تحصيل حكم الفرع نتيجة القياس ونتيجة الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء ٥ التعريف
السادس قال الغزالي في شفاء الغليل القياس عبارة عن اثبات حكم الاصل في الفرع
لاشتراكهما في علة الحكم ويرد عليه ما ورد على ابي الحسين ٥ التعريف السابع قال
السهروردي في التنقيحات القياس هو الحكم على احد المعلومين بما في الاخر لاشتراكهما
على جامع بينهما ويرد عليه ايضا ما ورد على ابي الحسين والغزالي ٥ التعريف الثامن قال
صاحب التلخيص القياس هو التسوية بين معلومين بتعدية ما في احدهما من الحكم الى
الاخر لجامع ثم قال ويتناول ما اذا علم حكم احدهما وما اذا لم يعلم واحد منهما
وما اذا علم ان حكم احدهما قبل الاخر نفيا او اثباتا وهو ضعيف ٥ التعريف التاسع
عرف ابو هاشم القياس بان قال هو عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه
وهو باطل من وجهين الاول ان حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه قد يكون بلا جامع ٥
فلا يكون قياسا وقد يكون بجامع فيكون قياسا وليس في لفظه ما يدل على الجامع
فتعريفه عام لما هو قياس ولما ليس بقياس فيحتاج في اصلاح
الحد الى زيادة قيد بجامع ليندفع به السؤال المذكور ٥ وهذا معنى قوله ويحتاج
بجامع اي ويحتاج التعريف المذكور الى ان يزاد القيد المذكور ٥ الثاني
انه جعل منه القياس الذي فرعه مستحيل

كانه عين

الاصل في

من غير

[illegible] انه ليس بشيء [illegible] التعريف [illegible]

تعالى هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من
اثبات حكم لهما او صفة او نفيهما عنهما قال وارتضى هذا التعريف اكثر المحققين من اصحابنا فقوله
حمل معلوم على معلوم اراد بالحمل الاعتبار كانه قال اعتبار معلوم بمعلوم
واراد بالمعلوم متعلق العلم المراد التصور والتصور يستحيل تطرق الشك او
الظن او الوهم اليه لان التصور ان كان حاصلا فهو العلم وان لم يكن حاصلا فلا تصور
اصلا لا معلوما ولا مظنونا ولا موهوما ولا مشكوكا فيه ولا فرق في ذلك بين تصور
الشيء بحقيقته وبين تصوره بعارض من عوارضه وانما قال حمل معلوم على معلوم لان
القياس يستدعي المقايسة وذلك لا يكون الا بين شيئين ولانه لولاه لكان اثبات
الحكم في الفرع او نفيه عنه غير مستفاد من القياس وانما لم يقل لفظ المعلوم على لفظ
الموجود والشيء لانه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عدمية وربما كانت وجودية بالاتفاق
فقال لفظ المعلوم ليشملهما لانه لو قال حمل موجود على موجود لخرج منه المعدوم
ولو قال حمل شيء على شيء لخرج منه المعدوم على ما ذهب اليه اهل الحق وانما لم يقل حمل فرع
على اصل كما قال غيره لوجهين احدهما لان كون الفرع فرعا والاصل اصلا فرع على القياس
فتعريف القياس بهما دور وثانيهما ان ذلك يوهم اختصاصه بالموجود من جهة ان وصف
احدهما بكونه فرعا والاخر بكونه اصلا وقد يظن ان ذلك صفة وجودية والصفات
الوجودية لا تكون للمعدوم وان كان هذا الوهم ليس بحق لان دفعه اولى فاستعمال لفظ
المعلوم يكون اعم وابعد عن الوهم الفاسد وقوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
ببين وتفصيل للحمل المذكور لان الحكم قد يكون اثباتا كقولنا الصلاة تصح في الثوب
المغسول بالماء وقد يكون نفيا كقولنا الصلاة لا تصح في الثوب المغسول بالخل فكذا الحكم
لكون علته شاملة للاثبات والنفي وقوله بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم
الا بامر جامع بين الاصل والفرع الا ان حمل الفرع على الاصل في حكم
غير جائز وقوله من اثبات حكم لهما او صفة او نفيهما لان الجامع بينهما
قد يكون حكما [illegible]

وقد يكون صفة حقيقية والحكم الشرعي اما ان يكون وجوديا وقد يكون عدميا والاسم حقيقة
قد يكون وجودية وقد يكون عدمية فهذه اقسام اربعة مثال كون الجامع حكما شرعيا وجوديا
قولنا في تحريم بيع الكلب الكلب نجس فلا يصح بيعه قياسا على الخنزير ومثال كونه حكما
شرعيا عدميا قولنا في بطلان الصلاة في الثوب المغسول بالخل الثوب المغسول بالخل لا
تصح الصلاة فيه لانه لا يطهر قياسا على المغسول باللبن والمرق ومثال كونه صفة
حقيقية وجودية قولنا في تحريم شرب النبيذ النبيذ مسكر فلا يجوز شربه قياسا على
الخمر ومثال كونه صفة حقيقية عدمية قولنا في بطلان تصرف الصبي الصبي غير عاقل
فلا يجوز تصرفه قياسا على المجنون فقال ذلك ليكون حده شاملا للصور الاربعة وقد
اعتنى اكثر الاصحاب بهذا الحد واوردوا عليه اشكالات كثيرة قال المصنف وهذا الحد
الذي ذكره القاضي ابو بكر حسن وقد اوردوا عليه اشكالات ثلثة الاشكال الاول
ان قوله حمل معلوم على معلوم لا يصح اخذه في الحد لانه ثمرة القياس
وثمرة القياس ليست بقياس وهذا معنى قوله الا ان حمل ثمرته ليس بقياس وقد اجاب بعض المحققين
من اصحابنا عن هذا الاشكال بان قال انا لا نسلم ان الحمل ثمرة القياس بل ثمرة القياس هي العلم
بثبوت حكم الفرع او الظن به وهذا الجواب ضعيف لان الحمل المذكور ملزوم للعلم او
الظن والعلم او الظن لازم له فحيث حصل الحمل المذكور حصل العلم او الظن لاستحالة ثبوت
الملزوم بدون اللازم فالحمل هو ثمرة القياس والعلم او الظن لازم له الاشكال الثاني
ان قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع جميعا مثبت بالقياس وليس
الامر كذلك لان القياس فرع ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم في الاصل
مستفادا من القياس لكان فرعا عليه فيكون كل واحد منهما فرعا على الاخر فيلزم الدور
الممتنع وهذا معنى قوله واثبات الحكم فيهما ليس بقياس وقد اجاب المحققون [illegible]
عن هذا ايضا من ثلثة اوجه الاول انا لا نسلم ان قوله حمل معلوم على معلوم في
[illegible] او نفيه عنهما مشعر باثبات حكم الاصل بالقياس حتى يلزم منه الدور بل
[illegible] ان الحكم فيهما ثابت [illegible] لوصف [illegible] جامع بينهما وهو العلة ولهذا
[illegible] او نفيه عنهما بامر جامع بينهما [illegible] هو المثبت للحكم فيهما
ولهو الامر الجامع هو نفس القياس [illegible] بل هو [illegible] كذلك [illegible] وهنا

الجواب لصاحب الاحكام وهو ضعيف من اشعار اللفظ بما ذكر ظاهر فان لفظ لهما عام
الوضع يتناول لكل واحد منهما وما ذكره من حمل الاثبات لهما على اثبات الحكم بالوصف
الجامع بينهما وان كان مستقيما من حيث المعنى لكنه عدول عن ظاهر اللفظ فلا يدفع الاشكال
المذكور لان المدعى ان ظاهر اللفظ يقتضي ما ذكر من الاشكال ٥ الثاني ان المراد بالاثبات
اثبات العلم او الظن بحكم مجموع الاصل والفرع مما حصل في القياس اعم مما كان حاصلا
قبل القياس والدال على الاعم غير دال على الاخص ولا يسمى به فالذي حصل في القياس لا دلالة له
على حكم الاصل بوجه فلا يرد الدور المذكور ٥ وهذا الجواب لصاحب التلخيص وهو ضعيف
فان لفظ لهما موضوع لكل واحد منهما وقد غلط في ظنه حيث اعتقد ان لفظ لهما موضوع
للمجموع على ما صرح به كلامه من حيث قال التسوية بين الصورتين في الحكم تتاتى من غير
معرفة حكم الاصل ٥ الثالث ان قوله ثبوت حكم لهما لا يتضمن ثبوت حكم الاصل حتى
يلزم الدور المذكور ٥ بيانه ان الحكم بالاثبات غير الاثبات ويجوز ان يخلو عن الاثبات
فان المفهوم منه هو التسوية في استحقاق الثبوت لا غير فاذا دل الاجماع على تحقيق الثبوت
فيما هو الاصل لزم منه الثبوت فيما هو الفرع وفاء بمقتضى التسوية وهذا الجواب
لصاحب التنقيح وهو ضعيف ايضا لما تقدم من ان لفظ لهما يتناول كل واحد منهما ٥
الاشكال الثالث ان المعتبر في تعريف ماهية القياس انما هو الجامع من حيث هو
جامع لا ذكر جميع اقسام الجامع على التفصيل لان ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد
من اقسامه بعينه وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلا في حدها ٥ وايضا لو وجب
في ذكر ماهية القياس ذكر اقسام الجامع من الحكم والصفة لوجب ذكر كل واحد من اقسام
الحكم والصفة لان كل واحد منهما منقسم الى اقسام كثيرة لا تحصى فكان يجب
استقصاء جميعها بالذكر والا كان الحد ناقصا وهو محال واذا كان ذلك محالا كان قوله جامع
كافيا فلا يحتاج الى قوله في اثبات حكم لهما او صفة او نفيهما ٥ وقد اجاب المحققون
ايضا عن هذا بان كل واحد من اقسام الجامع وان كان غير داخل في ماهية القياس
فذكره لتيسر لتوقف ماهية القياس عليه حتى يقال يستقيم التعريف لترك كل واحد من
اقسام الحكم والصفة بل انما ذكره للتفنن و[illegible] الايضاح والكشف بذكر الاقسام
لا [illegible] ولا يلزم من ذلك استقصاء جميع اقسام الحكم والصفة لعدم الحاجة

صواب ان؟

ذلكر

١٤٢

وهذا الجواب ضعيف [illegible]
فلا حاجة الى زيادة الايضاح بذكر الاقسام لانه يكون حشوا غير محتاج اليه ويجب ان
تصان الحدود عن ذلك وان لم يكن كافيا فلا بد من ذكر جميع الاقسام لان تخصيص بعضها بالذكر
دون بعض تحكم باطل ٥ قال المصنف رحمه الله تعالى وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس
فتعريفه به دور هو اشكال رابع اورده صاحب الاحكام على الحد المذكور وقال انه لا محيص
عنه ٥ وذلك بان قال الحكم في الفرع نفيا واثباتا متفرع على القياس اتفاقا وليس هو
ركنا في القياس لان نتيجة الدليل لا تكون ركنا في الدليل لما يلزم من الدور الممتنع وعند ذلك يلزمه
من اخذ اثبات الحكم ونفيه في الفرع في حد القياس ان يكون ركنا في القياس وهو دور ممتنع
وقد اخذ في حد القياس حيث قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشارة الى الفرع والاصل
اجاب المصنف عن هذا الاشكال بان المحدود انما هو القياس الذهني وثبوت حكم
الفرع الذهني او الخارجي ليس فرعا للقياس الذهني ولا بد من تقديم مقدمة يتبين بها
الجواب وهي ان يقال القياس دليل شرعي وله وجود ذهني ووجود خارجي ضرورة اذ
الادلة الشرعية ليست محض امور ذهنية لا وجود لها في الخارج بل لها وجود في الخارج
وكذا في الاحكام الشرعية لها وجود ذهني ووجود خارجي قطعا سواء قلنا ان كل
مجتهد مصيب او المصيب واحد ٥ والقياس اما ذهني او خارجي واذا كان كذلك فلا نسلم
ان المحدود هو القياس الذهني بل يجب ان يكون المحدود هو القياس الخارجي الذي هو دليل
واقع دال على احكام الله تعالى الواقعة وحينئذ يكون قوله ان ثبوت حكم الفرع الذهني
او الخارجي ليس فرعا للقياس الذهني ممنوع بل ثبوت حكم الفرع الذهني فرع على
القياس الذهني اي نتيجة ذهنية ٥ لان الذهن متى حكم علما او ظنا فان العلة في ثبوت الحكم
الفلاني هي الصفة الفلانية ثم حكم بان تلك الصفة التي هي علة موجودة في شيء آخر حصل
له العلم او الظن بان مثل حكم الاصل ثابت في الفرع فيكون حكم الفرع الذهني متفرعا
على القياس الذهني ٥ واما ثبوت حكم الفرع الخارجي فلا يكون متفرعا على القياس الذهني
وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال الذي ذكره صاحب الاحكام بجواب آخر وهو
ان التعريف الدليل بنتيجته تعريف رسمي لانه تعريف بلازم الشيء والتعريف الاسمي

خ مثل البعض

بيان ه

ان

جائز بالاتفاق د وهذا الجواب فاسد لأن هذا لازم على كل حال من حيث إن ثبوت حكم
الفرع قد أخذ ذكا من القياس فيتوقف القياس على ثبوت حكم الفرع لكونه بعض مفردات
حده ويتوقف ثبوت حكم الفرع على القياس لكونه نتيجته ه ولما رأى صاحب الأحكام رحمه الله
تعالى التعريف الذي ذكره القاضي أبو بكر د قال المختار في حد القياس أن يقال هو الاستواء
بين الأصل والفرع في العلة المستنبطة وهذا الحد مدخول من ثلثة أوجه الأول أنه يخرج عنه
القياس التي علته منصوص عليها وهو قياس بالإجماع فإن منع كونه قياسا كان ذلك اصطلاحا
ركيكا فإن القياس الذي علته منصوص عليها أقوى أنواع الأقيسة ه الثاني أن حده يختص
بالقياس الصحيح دون الفاسد والقياس الفاسد قياس بالاتفاق لما تقدم د الثالث
أن لفظ الفرع والأصل يشعر بالوجود وكان ينبغي أن يحترز عنه د البحث الثاني في أركان
القياس د قال رحمه الله تعالى وأركانه الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع
أقول لما نقل ما ذكره المحققون في تعريف القياس وما ينبغي أن يقال على كل
واحد منها شرع يعرف أركانه د اعلم أن القياس على ما تقدم تعريفه لا بد له من
أركان أربعة الأصل وهي الصورة التي تقصد تعدية حكمها إلى الفرع والفرع وهي
الصورة المتنازع في حكمها نفيا وإثباتا والحكم الشرعي الخاص بالأصل ه
والوصف الجامع بين الأصل والفرع وهي العلة المرتب عليها حكم الأصل نصا أو استنباطا
ولا بد من بيان كل واحد من هذه الأركان أما الأصل فقال رحمه الله تعالى الأصل
الأكثر محل الحكم المشبه وقيل دليله وقيل حكمه د أقول الأصل يطلق على أمرين
الأول أنه يطلق على ما يبنى عليه غيره كما يقال أن معرفة الله تعالى أصل في معرفة رسالة
رسوله عليه السلم من حيث أن معرفة الرسول تنبني على معرفة المرسل د الثاني
أنه يطلق على ما عرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره وإن لم ينبن عليه غيره كما يقال في تحريم
الربا في النقدين أنه أصل وإن لم ينبن عليه غيره ه وهذا منشأ الخلاف في الأصل هل هو محل
الحكم المشبه به أو الدليل الدال على الحكم أو الحكم ه وذلك كما إذا قسنا تحريم شرب
النبيذ على تحريم الخمر المنصوص عليه لقوله عليه السلم حرمت الخمر لعينها فقال
الفقهاء الأصل هو محل الحكم المشبه به غيره في التحريم كالخمر في المثال المذكور
لأن الأصل ما ... حكم

الفرع منتسب إليه ومستند إليه [illegible] وهذا المعنى إنما يتحقق في نفس محل
لأنها التي شبه بها الفرع فيجب أن يكون أصلا ه وقال المتكلمون الأصل هو الدليل
الدال على تحريم الخمر وهو نص قوله عليه السلم حرمت الخمر لعينها في المثال المذكور قالوا
لأن النص هو الذي يعرف به التحريم فيجب أن يكون هو الأصل د وقال بعض الأصوليين
الأصل هو الحكم كالتحريم الثابت في الخمر لأنه الذي يتفرع عليه تحريم النبيذ قالوا ومذهب
الفقهاء باطل لأنه لا يجوز أن يكون المحل هو الأصل لأنه قد يعلم الخمر في المثال المذكور
ولا يعلم أن الحرمة ثابتة فيه ولا في الفرع بخلاف الحكم فإنه إذا علم ووجدت
العلة التي ترتب عليها الحكم في محل الفرع وجب تعدية الحكم إلى ذلك المحل ه قالوا ومذهب
المتكلمين باطل لوجهين الأول أنه لا يجوز أن يكون النص هو الأصل لأن النص هو الطريق
إلى العلم بالحكم ولو تصور العلم بالحكم في الأصل دون النص كان القياس ممكنا ه الثاني
لو كان النص هو الأصل لكونه طريقا إلى معرفة الحكم لكان قول الراوي أولى أن يكون هو
الأصل لكونه طريقا إلى معرفة النص وليس كذلك بالاتفاق د وأما الفرع فقال
رحمه الله تعالى والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والأصل ما ينبني عليه غيره فلا بعد في
الجميع لذلك كان الجامع فرعا للأصل أصلا للفرع د أقول اختلفوا أيضا في الفرع
فقال الفقهاء هو عبارة عن المحل المشبه بالأصل في حكمه كالنبيذ في المثال المذكور
وقال المتكلمون الفرع عبارة عن حكم المشبه بالأصل كالتحريم في النبيذ د واعلم
أن النزاع في هذه المسألة لفظي لا يترتب عليه فائدة لا أصلية ولا فرعية إلا معرفة
الاصطلاح فلذلك لا نحتاج إلى الإطناب في ذكر الأدلة ولا إلى الجواب عما يذكره بعض
أرباب المذاهب المتقدمة من الشبه وإن كان الخلاف متعلقا بالاصطلاح فالأشبه
مذهب الفقهاء لوجهين الأول أن النص والحكم يفتقران إلى المحل والمحل لا يفتقر إليهما
الثاني أن علماء الزمان في مناظراتهم ومحاوراتهم إنما يستعملون الأصل على اصطلاح
الفقهاء فينبغي أن يكون هو الراجح لئلا يتغير مصطلحهم ه قوله هو الأصل ما يبنى عليه
غيره فلا بعد في الجميع د أي الأقوال التي قيلت في الأصل والأقوال التي قيلت في الفرع
لا بعد في جميعها لما تقدم من أن معنى الأصل هو الذي ينبني عليه غيره ثم

وان معنى الفرع هو الذي ينبني على غيره فتكون جميع الاقوال ممكنة اما أن
الحكم أصل فلابتناء حكم الفرع عليه ه وأما أن النص أصل فلأنه اذا كان الحكم
في الخمر أصلا فذلك الحكم مبني على النص الذي به يعرف ذلك الحكم فيكون النص
أصلا للأصل الذي هو الحكم واصل الاصل اصل ه فعلى هذا أي دليل عرف به حكم الخمر
من اجماع او نص او غيره مما امكن أن يكون أصلا ه واما ان محل الحكم المشبه به اصل
فلأن الخمر في المثال المذكور اذا كان محلا للحكم الذي هو التحريم كان الحكم مبنيا عليه
لاستحالة وجود الحال دون المحل فيكون المحل اصلا للحكم أيضا واصل الاصل أصل
واعلم أن تسمية المحل المشبه به اصلا كالخمر في مثالنا اولى من تسمية المحل المشبه فرعا
كالنبيذ في مثالنا من حيث أن الخمر أصل للحكم الحاصل فيه والحكم الحاصل منه
أصل للقياس وكان المحل المشبه به أصل أصل القياس والمحل المشبه اصل للحكم الذي
اثبات فيه وذلك الحكم فرع القياس فيكون المحل المشبه اصل فرع القياس واطلاق
اسم الاصل على اصل الاصل أولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع قوله ولذلك كان
الجامع فرعا للاصل اصلا للفرع ه اي ولأجل أن الأصل ما ينبني عليه غيره والفرع ما
ينبني على غيره كان الوصف الجامع فرعا للاصل واصلا للفرع فهو فرع باعتبار
واصل باعتبار ه اما انه فرع للاصل فلأن الشدة المطربة التي هي العلة الجامعة
بين الخمر والنبيذ في التحريم فرع في الخمر لكونها مستنبطة من المحل المنصوص عليه الذي هو
الخمر والمستنبط من الشيء فرع عليه ه وأما أن الوصف الجامع اصل للفرع فلأن
الحكم المتنازع فيه ~~هو الذي هو فرع~~ الأصل الذي هو الفرع مبني عليه فان تحريم النبيذ
مبني على الشدة المطربة التي هي العلة الجامعة بينه وبين الخمر في التحريم ه واعلم
أن تسمية الوصف الجامع في الفرع أصلا أولى من تسمية المحل المشبه به أو النص
الدال على الحكم أصلا للاختلاف في ذلك والاتفاق على كون الوصف الجامع في
الفرع اصلا وهذا آخر الكلام في بيان حقيقة القياس وبيان اركانه ه وأما
الابواب فإن بعد ه الباب الاول في شرائط القياس ويحتوي
مقدمة واربعة اقسام ه

للاصل

المقدمة فاعلم أن القياس ... تعريفه يستدعي اركانا اربعة لابتة بلا ريب
ويستدعي ثمرة هي بها لاجلها وهي نتيجته ... الاركان فقد تقدم بيانها ه واما
ثمرته فهي حكم الفرع لأن القياس اذا تم انتج حكم الفرع واثبت حكم الفرع وكذا
اي القياس بالاتفاق لان الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس فلو كان ركنا
منه لتوقف القياس عليه فيلزم الدور وهو محال واذا كان كذلك فشروطه ه
... خارجة عن شروط هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل ومنها ما يعود
... منها ما يعود الى الحكم ومنها ما يعود الى علته
... والشروط العائدة
... يعود الى ... فلنتكلم على بيان قسم هذه الاقسام ه القسم الاول
... حكم الاصل وهي ستة الشرط الاول قال رحمه الله تعالى فمن شرط حكم
الاصل أن يكون حكما شرعيا ه اقول العرض من القياس الشرعي انما هو
تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفيا أو إثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا
فاما أن يكون عقليا أو لغويا وعلى تقدير كونه عقليا او لغويا لا يكون الحكم المتعدي
الى الفرع شرعيا فلا يكون العرض من القياس الشرعي حاصلا لكن واز للعقل لا يحال
له مدخل في الاحكام الشرعية وقد بينا امتناع جواز القياس في القضايا اللغوية
ه الشرط الثاني قال رحمه الله تعالى وان لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع
اقول من شرط حكم الاصل أن يكون ثابتا غير منسوخ حتى يمكن بناء الفرع عليه
والا فتقدير ان يكون منسوخا امتنع ان ينتفع به ناظر او مناظر لانه انما تعدي الحكم
من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وثبوت الوصف الجامع متوقف على اعتبار
الشارع له فاذا لم يكن الحكم المرتب على وفقه ثابتا في الشرع فقد زال اعتبار الوصف
الجامع فيمتنع القياس ه الشرط الثالث قال رحمه الله تعالى وان لا يكون عن
فرع خلافا للحنابلة والبصري لنا ان الحد الوسط ضايع كالشافعية في
مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وان لم يتحد فسد لكن
اعتبارها والثانية ليست في الفرع كقولهم في الجذام عيب يفسخ به
البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ثم يقيس القرن على الجب

وثف

بفوات الاستمتاع فان كان فوتها يخالفه المستدل كقول الحنفي في الصوم بنية
النفل اي عما عليه به فيصح كفرضية الحج ففاسد لانه متضمن اعترافه بالخطاء في الاصل
اقول من شرط [illegible] ان لا يكون فرعا عن قياس اخر وهذا الشرط مما اختلف فيه
فذهب اكثر اصحابنا والكرخي الى اشتراطه خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري واعلم
ان الفرع المتنازع فيه ثم يكون اصلا لغيره ام لا تارة يكون موافقا لمذهب المستدل
مخالفا لمذهب المعترض وتارة يكون بالعكس فان كان موافقا لمذهب المستدل ه
ومخالفا لمذهب المعترض فالدليل على بطلان [illegible] انه لا يخلو اما ان يكون اصلا لغيره ان يقول
العلة بينه وبين اصله اما ان تكون متحدة في القياسين او تكون مختلفة فيهما فان
اتحدت العلة في القياسين كان ذكر الوسط ضايعا وذلك كما لو قال الشافعي
في السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على
البر لكونه مطعوما فان العلة التي هي الطعم متحدة في القياسين فينبغي ان يقاس السفرجل
على البر لكونه مطعوما فان العلة التي هي الطعم متحدة في القياسين فينبغي ان يقاس
السفرجل على البر اول الامر من غير حاجة الى ذكر الوسط وهو قياس السفرجل
على التفاح ثم قياس التفاح على البر فانه تطويل بغير فايدة وان لم تتحد العلة في
القياسين بل كانت مختلفة فيبطل القياس لان العلة الاولى وهي التي يثبت بها الحكم
في الفرع المتنازع فيه اولا لم يثبت اعتبارها الا بعد ان كان حكم الاصل ثابتا
بها والتقدير ان ثبوت حكم الاصل بالعلة الثانية المستنبطة من الاصل الاخير ه والعلة
الثانية ليست معتبرة في الفرع اذ لو كانت معتبرة لكان الحكم مضافا اليها ولو
كان مضافا اليهما للزم اتحاد العلة في القياسين وهو خلاف التقدير ه وذلك كما
لو قال الشافعية في مسالة فسخ النكاح بالجذام الجذام عيب فيفسخ به النكاح
قياسا على القرن والرتق ثم يقيس القرن والرتق على الجب والعنة بواسطة تعذر
الاستمتاع به هذا كله فيما اذا كان حكم الاصل فرعا يوافق مذهب المستدل
ويخالف مذهب المعترض واما ان كان حكم الاصل فرعا يوافق مذهب المعترض
ويخالف مذهب المستدل كما لو قال الحنفي المستدل في بيع

بنية النفل اي المكلف عما امر به [illegible] اذا كان عليه فريضة الحج ونوى
النفل فان الحكم في هذا الاصل يوافق مذهب الشافعي المعترض ويخالف مذهب
المستدل فيكون قياس الحنفي فاسدا اذ لا يصح منه بناء الاصل على الفرع على الاصل الذي
يخالف مذهبه لانه لا يخلو اما ان يذكر ذلك في معرض التقرير لما اخذ مذهبه او يذكره
الزاما لخصمه ه فان ذكره في معرض التقرير لمذهبه لزم خطاؤه في الاصل لان
مذهبه ان الاصل الذي هو فريضة الحج لا تصح بنية النفل ه وان ذكره الزاما لخصمه بان
يقول هذا عندك هو علة الحكم في الاصل المقيس عليه وهو موجود في محل النزاع
فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزمك منه ابطال الوصف المعلل به وانتقاضه لتخلف
الحكم عنه من غير معارض ويلزمك من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل
وهذا الالزام باطل لوجهين الاول ان للمعترض ان يقول الحكم في الاصل لم يكن عندي
ثابتا على هذا الوصف بل على وصف اخر غيره ويجب تصديقه لكونه عدلا والظاهر من حاله
الصدق وهو اعرف بما اخذ مذهبه ه واذا كان كذلك فلا يحصل الالزام ه الثاني
انه وان كان الحكم في الاصل معللا بالوصف المذكور لكن حاصل الالزام يرجع الى الزام
المعترض بالتخطئة في الفرع باثبات خلاف حكمه ضرورة تصويبه في اعتقاد كون
الوصف الجامع علة للحكم في الاصل المقيس عليه وهذا الالزام غير لازم للمعترض اذ ليس
تخطية للمعترض في الفرع ضرورة تصويبه في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور
اولى من تخطية المستدل في تعليل حكم الاصل بالوصف وتصويبه في حكم الفرع
وليس احدهما اولى بالتخطية من الاخر واذا كان كذلك فلا يحصل الالزام ه

تم الجزء الثالث من غاية الحصول في شرح معاني منتهى الوصول الى علم الاصول
ولله تعالى الحمد كما هو اهله وصلوات الله تعالى ورحمته وبركاته على سيدنا محمد
خيرة الله تعالى من خلقه وعلى اله وصحابته وسلم تسليما كثيرا كثيرا كثيرا كثيرا كثيرا كثيرا كثيرا كثيرا

يتلوه ان شاء الله جل ثناؤه ولا اله غيره في اول الجزء الرابع قال رحمه الله تعالى وعفا عنه
ان لا يكون معدولا به عن القياس

من نسخة المولف

ج ٤

طب ٢٢٧٦
ع ١٢٩١٩١
اصول فقه

٤٣٦
أصول فقه

الجزء الرابع من شرح المسيلي على مختصر ابن الحاجب

وقف لله تعالى على طلبة العلم بالجامع الاحمدي وشرط ان النظر لنفسه ثم للصالح من
اولاده فاذا انقرضوا يكون النظر لناظر كتب الوقف الاحمدي

محمد الحسيني
خادم العلم
بالجامع

اوقاف
١٥٨
٧٥
٣٣٧٦
١٢٩١٩١
أصول فقه
٧٥

[illegible] أو [illegible] معه [illegible] عن [illegible]
ابع [illegible]
كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ٥ ومنه ما لا
نظير له كان له معنى ظاهر كترخص المسافر أو غير ظاهر كالقسامة ٥ اقول
من شروط حكم الأصل أن لا يكون حكم الأصل معدولا به عن سنن القياس
والمعدول به عن سنن القياس على قسمين ٥ القسم الأول ما لا يعقل معناه
[illegible] الأول ما كان مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده
فإنه غير معقول المعنى وهو مستثنى من قاعدة الشهادة ٥ فهذا لا يقاس عليه
[illegible] الثاني وهو ما كان مبتدأ به كاعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات
فإنه غير معقول المعنى وليس بمستثنى من قاعدة بل هو مبتدأ به فهذا أيضا [illegible]
عليه غيره ٥ القسم الثاني ما لا نظير له وقد شرع ابتداء فلا يجري فيه القياس
لعدم النظير وسواء كان له معنى ظاهر كترخص المسافر بالقصر والفطر وكالترخص
بالمسح على الخفين لدفع المشقة أو غير ظاهر كاليمين في القسامة وضرب الدية على
العاقلة ٥ الشرط الخامس [illegible] الله تعالى ٥ ومنها أن لا يكون ذا قياس مركب
[illegible] أن يستغني بموافقة الأصل مع منعه علة الأصل أو منعه وجودها في الأصل
الأول مركب الأصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب ٥ فيقول الحنفي العلة جهالة
المستحق من السيد والورثة فإن صحت بطل الالحاق وإن بطلت منع حكم الأصل فما يتمكن
عن عدم العلة في الفرع أو منع الأصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق
[illegible] قبل النكاح كما لو قال زينب التي أتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة عندي
مفقودة في الأصل فإن صح وجودها منعت حكم الأصل وإن بطلت بطل الالحاق فما يتمكن
[illegible] الأصل أو عدم العلة في الأصل فلو سلم أنها العلة وأنها موجودة أو أثبت أنها موجودة
[illegible] الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدا وكذا لو أثبت الأصل بنص ثم أثبت العلة
[illegible] على الأصح لأنه لو لم يقبل لم يقبل مقدمة تقبل المنع ٥ أقول من شروط
[illegible] أن لا [illegible] ذا [illegible] مركب [illegible] المركب [illegible] أن لا يكون الح[illegible]

٤٢٩ ع ٧٠

الأصل ٥ الشرط الثالث [illegible] منصوصا عليه ٥ [illegible]
الأصل ٥ الشرط الخامس ولمن [illegible] عن الفرع ثلاثا لا للنقض ٥ [illegible]
[illegible] العلة ومن ثمانية المسلك الأول منها الاجماع المسلك الثاني النص وذكر [illegible]
[illegible] مرادف للايماء ٥ ثم ذكر الوصف المقترن بالحكم في كلام [illegible]
على خمسة أنواع النوع الأول مثل واقعت أهلي في رمضان ٥ النوع الثاني [illegible]
[illegible] ٥ النوع الثالث النظر لما سمعه الذي الخثعمية ٥ النوع الرابع وهو [illegible]
[illegible] ٥ النوع الخامس في ذكر الشارع [illegible] مناسبا للحكم [illegible]
[illegible] فرعان الأول أن يكون الوصف صحيحا والحكم مستنبطا ٥ الثاني في [illegible]
[illegible] وهو الابتداء ٥ المسلك الثالث في اثبات العلة بالسبر والتقسيم
[illegible] في اثبات العلة بالمناسبة ٥ ثم أخذ في تعريف المناسب [illegible] المناسب
[illegible] وثلاثة فصول ٥ الفصل الأول في بيان أقسام الحكم إلى المقصود المترتب [illegible]
[illegible] الثاني في أقسام المقصود من شرع مقاصد الحكم واختلاف مراتبه [illegible]
[illegible] المناسب ٥ المسلك الخامس في اثبات العلة بالشبه وسعله [illegible]
[illegible] الأول في بيان حقيقته ٥ الثاني في اقامة الدلالة على علية [illegible]
[illegible] ٥ المسلك السادس في اثبات العلة بالطرد والعكس ٥ [illegible]
[illegible] القياس على منكريه وتحتوي على مقدمة ومسائل ٥ أما المقدمة فهي [illegible]
خمسة الأول في قسمته إلى الجلي والخفي ٥ وبدأ بتعريف الجلي ٥ ثم بتعريف الخ[illegible]
[illegible] قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل ثم تكلم عليها موضحا لما [illegible]
[illegible] ٥ ثم قال وأما المسائل فست المسألة الأولى في جواز التعبد به [illegible]
[illegible] ٥ المسألة الثانية في أن القائلين بالجواز قالوا بالوقوع إلا داود وابنه والقاساني [illegible]
[illegible] ٥ المسألة الثالثة في النص على العلة هل يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس ٥ [illegible]
[illegible] في الحدود والكفارات ٥ المسألة [illegible] في أنه لا يصح الخلاف [illegible]
[illegible] ٥ المسألة السادسة لا يجري القياس في جميع الأحكام الشرعية
[illegible] في الاعتراضات الواردة على القياس [illegible] الانفصال عنها ومن [illegible]

وبعد [illegible] تعلق كاملو الصلاة و [illegible] الشرط الرابع من الشروط المتقدمة
من [illegible] الجزء الرابع من التتمة المذكورات [illegible] [illegible]
[illegible] ان لا يكون [illegible] ولا بد عن القياس [illegible] الشرط الخامس منها ان [illegible]
ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس [illegible] دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع
قياس [illegible] الشرط السادس منها ان لا يكون [illegible] شرطا منها [illegible]
[illegible] ذكر المصنف من شروط القياس ثلثة وعشرين [illegible]
[illegible] الاول [illegible] شرط علة [illegible] ان لا يكون بمعنى الباعث
[illegible] الحكمة لا حكمة مجردة الشرط الثالث [illegible]
[illegible] يكون وصفا [illegible] الشرط الرابع من شروط علة الاصل [illegible]
ان لا يكون [illegible] القاصرة بعد الاجماع صحيحة [illegible]
[illegible] الخامس من شروط علة الاصل [illegible] القاصرة بعد الاجماع [illegible]
[illegible] السادس من شروط علة الاصل في النقض وهو وجود المدعى علة [illegible]
[illegible] من شروط علة الاصل في الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع [illegible] الحكم
الشرط الثامن من شروط علة الاصل في النقض المكسور الشرط التاسع [illegible]
عكس [illegible] الاصل في العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء علته الشرط العاشر من شروط علة [illegible]
الاصل في تعليل الحكم بعلتين او علل الشرط الحادي عشر من شروط علة الاصل [illegible]
الحكم بعلتين [illegible] الشرط الثاني عشر في ان لا يتأخر عن حكم الاصل الشرط الثالث
عشر في ان لا يرجع على النص بالابطال الشرط الرابع عشر في ان لا تخالف نصا ولا اجماعا
الشرط الخامس عشر في ان لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص الشرط السادس عشر [illegible]
[illegible] دليل [illegible] الشرط السابع عشر في انه لا يكون [illegible] ولا حكم الفرع
الشرط الثامن عشر [illegible] حكما شرعيا [illegible] على حكم الاصل [illegible]
التاسع عشر في جواز تعدد الوصف ووقوعه الشرط العشرون ولا يشترط القطع
بالاصل الشرط الحادي والعشرون ولا انتفاء مذهب صحابي الشرط الثاني
والعشرون ولا القطع بها في الفرع على المختار الشرط الثالث والعشرون [illegible]
نفي المعارض في الاصل الشرط الرابع والعشرون واذا كانت [illegible]
انتفاء شرط المنع وفقد المقتضي ثم قال مسئلة قال الشافعي [illegible]

3

[illegible] الرابع
[illegible] الوضع وهو ان [illegible] عبارة عن كون اللفظ [illegible]
[illegible] الخامس [illegible] وهو [illegible]
[illegible] السادس [illegible] علة الاصل وهو منع وجود المدعى علة في الاصل
[illegible] الوصف علة وهو [illegible] الاسولة لعمومه وتشعب مسالكه الثامن
[illegible] ذكر اقسامه الاربعة الاعتراض التاسع الفرق في مناسبة
[illegible] في العلو في افضا الحكم المقصود الاعتراض الحادي عشر [illegible]
[illegible] خفيا الاعتراض الثاني عشر كون الوصف [illegible]
[illegible] في النقض الاعتراض الرابع عشر وهو الكسر وهو [illegible]
[illegible] في المعارضة في الاصل الاعتراض السادس عشر وهو [illegible]
[illegible] الاعتراض [illegible] عشر وهو
[illegible] السابع عشر وهو سؤال التعدية [illegible]
[illegible] الوصف المعلل به في الفرع الاعتراض التاسع عشر وهو [illegible] في الفرع
[illegible] العشرون في الفرق الاعتراض الحادي والعشرون اختلاف [illegible]
[illegible] الثاني والعشرون وهو اختلاف جنس المصلحة الاعتراض [illegible] والعشرون
[illegible] الفرع لحكم الاصل الاعتراض الرابع والعشرون وهو القلب
[illegible] الخامس و [illegible] في القول بالموجب ثم ذكر الاعتراضات [illegible]
[illegible] وما مع ذلك ثم ذكر الاستدلال وما يطلق عليه وذكر ان [illegible]
[illegible] للانم الحكم من عدم علة واستصحاب الحال وشرع من قبلنا ثم [illegible]
[illegible] منها ثم ذكر ان القياس الاستثنائي نوع من انواع القياس [illegible]
[illegible] صحة [illegible] اصنافه منع المعترضين او منع لعدمها [illegible]
تكلم على الاستقراء وعلى مفهومه اللغوي والاصطلاحي ثم ذكر [illegible]
[illegible] صحة ثم قال النوع الثالث من الاستدلال وهو شرع من قبلنا [illegible]
[illegible] انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشرع واختلفوا في [illegible]
[illegible] عليه الصلاة والسلام المسألة الثانية في [illegible] علته [illegible]

... ومن قيل فيه ... ● الفصل الثالث في ...

ذهب اليه الحنفية والحنابلة ...

المرسلة وما فيه الى الغير ● ثم قال في القاعدة ... من القواعد الاربع التي ...

على اصول الفقه والمختصر فيما هو فيما يتعلق بالاجتهاد والمجتهدين و...

منحصر ويحتوي على بابين ● الباب الاول في المجتهدين ويحتوي على مقدمة ...

... تعريف الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه فنتكلم على الاجتهاد لغة ...

... ثم ذكر شروط المجتهد وقال ... الاول ان يكون عالما ...

... الى الغير ● الثاني ان يكون مصدقا بالرسول صلى الله عليه وسلم

سبيل الاستدلال ● ...

يكون حافظا ... القرآن اعني ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة اية ●

... ● الخامس ان يكون عالما بالناسخ والمنسوخ من الكتاب

يكون عالما بالسنة وما يتعلق ● السابع ان يكون

و... ● السادس ان يكون عارفا باللغة والنحو والتصريف

... ان يكون عارفا بالمنطق ● التاسع ان يكون عالما بـ...

بمواقع ... احكام ● الثامن ان يكون ...

يدل على البراءة الاصلية عند عدم الادلة السمعية ● العاشر ان يكون عدلا ثقة

... ● الثانية انه صلى الله عليه ...

... الاجتهاد فاتى ... مسالة ● الاولى هل يتجزى الاجتهاد ...

كان متعبدا بالاجتهاد ● المسالة الثالثة في وقوع الاجتهاد ممن عاصره ...

المسالة الرابعة ان المصيب في العقليات واحد ● المسالة الخامسة في انه لا قطع على ...

مجتهد بالتاثيم في حكم شرعي اجتهادي ● المسالة السادسة في كل مجتهد مصيب ...

... ● المسالة السابعة في تقابل الدليلين ...

الخصوم وزيفها واثبت الحق عنده ● ...

انه محال ● المسالة الثامنة في انه لا يستقيم للمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد ● المسالة العاشرة

واحد ● المسالة التاسعة في المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد

... ● المسالة الحادية عشر في انه هل يجوز ... للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب

... ● المسالة الثانية عشر في ان النبي ... وسلم لا يقر على خطا في اجتهاده

● الباب الثاني في التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتي فيه

... وما يتعلق بذلك ويحتوي على ...

معرفة ... مسايل ● اما ... التقليد ... والمستفتي ...

الى الغير ... واما المسايل فتسع ● الاولى ... بعقليات كوجود ...

واورد ... الخصوم وزيفها واثبت الحق عنده ● المسالة الثانية في ان غير المجتهد يلزمه التقليد

كان عالما ● المسالة الثالثة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة ...

بعد ذلك ● المسالة الرابعة فيما اذا تكررت الواقعة لم يلزمه تكرير النظر

المسالة الخامسة ... يجوز خلو الوقت عن مجتهد ... للحنابلة الى ... ● المسالة

... ● المسالة السابعة ... مجتهد

السادسة في ... من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ...

يقلد المفضول مع وجود الفاضل ● المسالة الثامنة هل يرجع عنه تقليده ...

القاعدة الرابعة من القواعد الاربع التي حصر اصول الفقه او المختصر فيها وهي ...

تحتوي على مقدمة وبابين ● اما المقدمة ففي بيان معنى الترجيح

... ● الباب الاول في ...

... يكون فيه الترجيح وذكر ما فيه الى الغير

... الطرق الموصلة الى التصديقات الشرعية والترجيح فيها عند التعارض

وجعل ذلك فصولا ثلاثة ● الفصل الاول في التعارض الواقع بين منقولين ...

... الترجيح العايد الى السند وكا فيه من الترجيح الى الغير ثم تكلم فيما يعود الى المتن

... الى الغير ● الفصل الثاني في الترجيح المتعلق بالمتن وما لا يتعلق ...

وذكر وجوه الترجيح فيه الى الغير ● ثم قال الصنف الثاني في الترجيح المتعلق ...

... ● النوع الثاني في الترجيح الواقع بين معقولين وذكر ما ... من المعارضة

والترجيح من العلل وغير ذلك ● الفصل الثالث فيما يرجع الى ترجيح احد

القياسين على الاخر من جهة الفرع وذكر الكلام فيه الى الغير ● ثم قال

النوع ... في الترجيح بين المنقول والمعقول عند التعارض الى الغير ● ثم قال

الباب الثاني في ترجيح الطرق الموصلة الى التصورات الشرعية وذكر وجوه

الترجيح فيها الى ... وعليه تم الكتاب الى الغير وبالله تعالى التوفيق

... والحمد لله ... وصلى الله على سيدنا محمد عبده ورسوله و...

... وسلم ...

بعد التحقيق من تحريم شيء لكونه موزونا فقط فبطل أن يكون الوزن وحده هو العلة
بل الوزن مع كونه غير أبيض ٥ ولئن علمت إباحة الرصاص بنص فإن الكلام عليه كذلك
أيضا وسواء علمت علة الإباحة أو لم تعلم ٥ إذا عرفت هذا فلا بد من تنزيل
هذا الدليل على كلام المصنف ٥ فقوله النقض يلزم فيه تقدير مانع ٥ أي
كالأبيض في صورة بيع الرصاص بالرصاص فإنه يجب أن يقدر أن البياض
هو المانع من تحريم بيعه متفاضلا ٥ وقوله فيتبين أن نقيضه من الأول
أي فيتبين من وجود المانع الذي هو البياض في صورة النقض التي هي إباحة
بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا أن نقيض المانع وهو عدم الأبيض في مثالنا
جزء من العلة الأولى ٥ أي ما هو علة في صورة بيع الذهب بالذهب متفاضلا
فكان العلة في تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا ليس هي كونه موزونا
فقط بل كونه موزونا وكونه غير أبيض ٥ قلت أجيب عن ذلك أنه لا يلزم
من ذلك أن يكون نقيض المانع أو انتفاء الشرط من جملة الوصف الباعث
على شرع الحكم بل ذلك من قبيل انتفاء المعارض وانتفاء المعارض ليس جزءا
من العلة الباعثة ولئن سميته جزءا رجع النزاع لفظيا ٥ الثاني قالوا اقتضاء
العلة للحكم إما أن لا يعتبر فيه انتفاء المعارض الموجب للنقض أو يعتبر فيه
فإن لم يعتبر ذلك فيه وجب أن تكون العلة صحيحة سواء وجد النقض أو لم يوجد
وإذا صحت العلة مع النقض لزم الحكم بها حيث وجدت سواء وجد معها المعارض
أو لم يوجد وذلك يقدح في كون المعارض معارضا وهو محال ٥ وإن اعتبر
فيه انتفاء المعارض الموجب للنقض لم تكن العلة علة إلا عند انتفاء
المعارض وذلك يقتضي أن يكون الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس هو تمام
العلة بل بعضها وأجيب عنه بأن العلة صحيحة مع النقض ومعنى صحتها كونها
باعثة على شرع الحكم لا أن وقوع الحكم بها في كل صورة فإن وقوع الحكم بها مشروطا
بانتفاء المعارض والموانع ووجود الشرائط ٥ الثالث قالوا إذا وجد

الوصف مع ترتب الحكم عليه في الأصل وذلك يشهد له بالاعتبار وقد وجد
عدم ترتب الحكم عليه في صورة النقض وذلك يشهد له بالإهدار والوصف
الحاصل في الفرع كما أنه مثل الوصف الحاصل في الأصل فهو مثل الوصف الحاصل
في صورة النقض فقد تعارض دليل الاعتبار ودليل الإهدار وليس إلحاقه بأحدهما
أولى من إلحاقه بالآخر فيمتنع الحكم على الوصف بكونه علة إذ الواجب عند التعارض
إنما هو التساقط والرجوع إلى الأصل وهو عدم العلية قلنا تخلف النقض
لمانع لا ينافي شهادة دليل الاعتبار فإن الثقل في الحجر علة لهبوطه وتخلف
الهبوط عنه لمانع لا يخرجه عن اعتبار العلية الرابع قالوا العلة العقلية
لا يتخلف الحكم عنها بوجه ومتى تخلف عنها فسدت بالاتفاق فإذا امتنع
تخلف الحكم عنها كانت غير قابلة للتخصيص فيجب أن تكون العلة الشرعية غير
قابلة التخصيص وتفسد بتخلف الحكم عنها كالعلة العقلية قلنا لا نسلم
أن العلة العقلية لا تقبل التخصيص فإن الحكم يتخلف عنها عند فوات المحل القابل
لحكمها ولئن سلمنا أن الحكم لا يتخلف عن العلة العقلية فالفرق بينها وبين
الشرعية أن العلة العقلية تقتضي الحكم لذاتها والشرعية إنما هي علة بوضع
الشارع لها أمارة على الحكم لا أنها علة لذاتها قال رحمه الله تعالى المجوزون
في المنصوصة لو صحت مع النقض لكان لتحقق المانع ولا يتحقق إلا بعد صحتها فكان
دورا وأجيب بأنه دور معية والصواب أن استمرار الظن بصحتها عند
التخلف يتوقف على المانع وتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحة فلا دور كإعطاء
الفقير يظن أنه لفقره فإن لم يعط آخر توقف الظن فإن تبين مانع عاد وإلا زال
قالوا دليلها اقترانها فقد تساقطا وقد تقدم أقول احتج من جوز التخصيص
في العلة المنصوصة دون المستنبطة بأن قال أما أنه يجوز التخصيص في
العلة المنصوصة فالدليل عليه ما ذكرتموه من الوجوه الثلاثة التي استدللتم
بها على القول الذي اخترتموه وأما أنه لا يجوز التخصيص في العلة المستنبطة
فالدليل عليه من وجهين الأول أن العلة المستنبطة لو صحت مع تخلف

فيه كتحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد واعلم أن هذه الأوصاف ليست عللا لذواتها
بل السبب في جعلها علة هي الحكمة المشتملة عليها كل وصف من تلك الأوصاف فوصف
الزنى ليس علة للجلد لذاته بل العلة هي حفظ [illegible] ووصف السرقة
ليس علة للقطع بل العلة حفظ الأموال ووصف القذف ليس علة للجلد بل العلة
صون الأعراض ووصف الرضاع ليس علة للتحريم بل العلة هي الاغتذاء بأجزائه
الذي صار لبنا فيحرم عليه بالرضاع كما يحرم عليه بسبب اغتذائه بجزئيهما من المني
والطمث لكن لما كانت الأوصاف ظاهرة منضبطة والحكمة خفية مضطربة
عللنا بالأوصاف دونها حتى أنه لو وجدنا من يضيع الأنساب بإخراج صغار
الصبيان عن أهلهم إلى الأوطان البعيدة أو من يضيع الأموال بغير السرقة أو
من يثلم الأعراض بالكفر والزندقة أو اغتذى صبي بلحم أمه أو بقطعة من لحمها فإن
أحكام تلك الأوصاف لا يترتب على هذه الحكم لعدم علة وقد ذكر المصنف من
شروط علة الأصل ثلاثة وعشرين فرعا منها ما هو مختلف فيه ومنها ما هو متفق عليه وسر
نبينها الشرط الأول قال رحمه الله تعالى ومن شرط علة الأصل أن يكون
بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لأنها
إذا كانت مجردة أمارة وهي مستنبطة من حكم الأصل كان دورا أقول
اختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الأمارة المجردة والمختار أنه لا بد
أن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة
للشارع من شرع الحكم لأنها لو كانت وصفا طرديا لا حكمة فيها بل مجرد أمارة
لكان التعليل بها في الأصل ممتنعا لوجهين الأول أن علة الأصل مستنبطة
من حكم الأصل ومتفرعة عنه فيكون حكم الأصل متقدما عليها فلو كانت معرفة
لحكم الأصل لكانت متقدمة عليه ضرورة أن المعرف للشيء متقدم عليه فيلزم
تقدم كل واحد منهما على الآخر وهو دور ممتنع الثاني أنه لا فائدة في الأمارة
سوى تعريف الحكم والحكم في الأصل معرف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه
الشرط الثاني قال رحمه الله تعالى ومنها أن تكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة
مجردة لخفائها أو لعدم انضباطها ولو أمكن اعتبارها جاز على الأصح أقول

هذا هو الأصل الثاني من شروط علة الأصل وقد يعد من الكل اجمعوا على
أن الحكم إنما اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة خفية كتعليل الحكم
بالإسكار فإنه وصف ظاهر منضبط وهو مشتمل على حكمة الزجر وهي خفية أو
غير منضبطة بنفسها كتعليل القصر والفطر بالسفر فإنه وصف ظاهر منضبط
مشتمل على حكمة المشقة وهي مضطربة إذ ليست في الملك مثلها في الحال فيجوز
التعليل بالوصف دون الحكم ولم يكن الوصف هو المقصود من شرع الحكم
بل ما اشتمل عليه من الحكمة. وهذا هو المراد بقوله ومنها أن يكون وصفا
ضابطا لحكمة واختلفوا في تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الوصف الضابط
على ثلاثة أقوال. أحدها منع التعليل بالحكمة مطلقا وهو مذهب أكثر الفقهاء
والمتكلمين. وثانيها جواز التعليل بها مطلقا. وثالثها التفصيل وهو أن الحكمة
إذا كانت ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها وإن كانت خفية مضطربة
امتنع التعليل بها وهذا التفصيل هو المختار وهو معنى قوله ولو أمكن
اعتبار ما جاز على الأصح أي ولو أمكن اعتبار الحكمة المجردة عن الوصف
الضابط بأن تكون ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها على الأصح وإن لم
يمكن اعتبارها لخفائها أو عدم انضباطها لم يجز التعليل بها. أما أن التعليل
بالحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها جائز فلأنه إذا جاز التعليل بالوصف
الظاهر المنضبط وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم بل ما اشتمل عليه
من الحكمة فلأن يجوز التعليل بالحكمة المقصودة إذا كانت مساوية للوصف
في الظهور والانضباط بطريق الأولى. فإن قيل جواز التعليل بالحكمة الظاهرة
المنضبطة فرع إمكان ذلك وهو غير مسلم فإن التعليل بالحكمة الظاهرة راجع
إلى الحاجات لجلب المصالح ودفع المفاسد والحاجات مما يخفى ويزيد وينقص
فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة. ولئن سلمنا إمكان ذلك لكن نادر غير أنه يلزم من التوسل
إلى معرفة الحكمة والتعليل بها في آحاد الصور وفيه من العسر والحرج ما لا يلزم مثله
في التوسل إلى معرفة الضوابط الجلية والمظان الظاهرة المنضبطة المشتملة على

يعني قوله لا حكمة مجردة كذا بخطه

الحكمة. قلنا الجواب عن الأول أن الكلام إنما هو مفروض في الحكمة إذا كانت
ظاهرة منضبطة بنفسها لا فيما هو خفي مضطرب بحيث يزيد وينقص. والجواب
عن الثاني أنا لا نسلم أن التوسل إلى معرفة الحكمة الظاهرة المنضبطة أشق من
التوسل إلى معرفة الأوصاف الضابطة الجلية بل لا تفاوت بينهما فإن الحكمة إذا
كانت ظاهرة منضبطة بنفسها كانت كالوصف الظاهر المنضبط والتعليل
بالحكمة التي هي كذلك أولى من التعليل بالوصف لكون الحكمة هي الباعثة على شرع
الحكم. وأما أن الحكمة الخفية المضطربة لا يجوز التعليل بها فلثلاثة أوجه
الأول أن التعليل بالحكمة المجردة إذا كانت خفية مضطربة مما يفضي إلى العسر
والحرج في حق المكلف لأنه لا يطلع عليها إلا بعد المشقة في إمعان النظر والبحث
عنها والعسر والحرج منفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج غير أنا
خالفناه في صحة التعليل بالوصف الظاهر المنضبط لكون المشقة فيه أقل فبقيت
على التعليل بعموم النص فيما عداه. فإن قيل هذا الوجه لا دلالة فيه على منع التعليل
بالحكمة الخفية لأن الحرج اللازم في البحث عن الحكمة الخفية وإن كان شاقا غير أنه لا
يزيد على البحث عنها عند التعليل بضابطها لأن المشقة في معرفتها مع معرفة
ضابطها أبلغ وأكثر من معرفتها دون ضابطها وقد أجمعنا على نفي الحرج بالنص المذكور
عند التعليل بالضابط. وإذا كان التعليل بالحكمة وحدها أقل مشقة وحرجا فيكون
أولى بالنفي. قلنا لا نسلم تساوي الحرج والمشقة بين البحث عن الحكمة مع
ضابطها وبين البحث عنها مع خلوها عن الضابط لأنها عند خلوها عن الضابط
تفتقر في البحث عنها إلى معرفة خصوصيتها وكميتها حتى تؤمن التفاوت فيها
بين الأصل والفرع وليس كذلك البحث عنها مع ضابطها فإنها لا تفتقر في البحث
عنها إلى الكثير احتمالها ولا نسلم أن الحرج اللاحق في معرفتها على التفصيل أتم من
الحرج اللاحق في معرفتها لا على التفصيل. الثاني أن الحكمة إذا كانت خفية مضطربة
مختلفة باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان في الصور فلا يمكن معرفة مناط الحكم
فيها والوقوف عليها إلا بعد عسر وحرج ودأب الشارع فيما هذا شأنه رده إلى

بما ألفناه من ذلك انما هو رد الناس إلى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر
والتخبط في الأحكام ولهذا نعلم أن الشارع انما قضى بالترخص في السفر لحكمة المشقة
المنوطة بالسفر الطويل لا لمقصد معين ولم نعلقها بنفس المشقة لكونها تختلف
وتضطرب ولهذا لم يرخص للحمال المشقوق عليه في الحضر وإن غلب على الظن أن مشقته
تزيد على مشقة المسافر فإن قيل البحث عن الحكمة الخفية وإن كان فيه نوع حرج
ومشقة غير أنه لا بد منه عند التعليل بالوصف الظاهر المنضبط المشتمل عليها ضرورة
أنها علة لكون ذلك الوصف علة للحكم إذ لولا اشتمال الوصف عليها لما كان علة كما
تقدم وإذا لم يكن بد من معرفتها في جعل الوصف علة فقد جعلت علة للعلة فحينئذ
يمكن أن تجعل علة للحكم بنفسها من غير حاجة إلى ضابطها وأما عدم الحكم بالترخص
في حق الحمال دفعا للمشقة عنه فعلى تقدير امتناع تعليل الرخصة بمطلق المشقة بل المشقة
الحاصلة بالسفر ولا يلزم من ذلك امتناع التعليل بالحكمة مطلقا قلنا البحث عن
الحكمة مطلقة عند تجردها عن الضابط لا بد فيه من معرفة خصوصيتها وكميتها
حتى يعلم من الاختلاف بين الأصل والفرع فيها وذلك غير ممكن في الحكمة الخفية
المضطربة ولا يكفي فيه مجرد معرفة احتمالها بخلاف ما إذا كانت مضبوطة فإنه
يكفي بمعرفة الضابط ومعرفة أصل احتمال الحكم لا غير الثالث أن الإجماع
منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على
حكمة خفية كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر وتعليل
صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع وتعليل تحريم
الخمر بالإسكار لحكمة دفع المفسدة الناشئة عنه فلو كان التعليل بالحكمة الخفية
جائزا لما احتيج إلى التعليل بضوابطها من الحكم لعدم الحاجة إليها ولما فيه من الحرج
بزيادة البحث عنها وعن ضابطها مع الاستغناء بأحدهما فإن قيل لا دلالة
في هذا الوجه على منع التعليل بالحكمة الخفية لأن غايته جواز التعليل بالضوابط
الدالة على الحكم وليس فيه ما يدل على امتناع التعليل بالحكمة وقولكم إنه لا
حاجة إليه ممنوع فإن الاطلاع على الوصف أسهل من الاطلاع على الحكمة قلنا

أن أمكن التعليل بالحكمة لما احتيج إلى الضابط وأما قولهم إن الاطلاع على
الحكمة بضابطها أسهل من الاطلاع على الحكمة فممنوع لأنه يلزم منه امتناع التعليل بالحكمة
لما فيه من تأخير إثبات الحكم الشرعي إلى زمان إمكان الاطلاع مع إمكان
إثباته بالوصف الضابط في أقرب زمان وذلك ممتنع الشرط الثالث من شروط
علة الأصل ما أشار إليه رحمه الله تعالى بقوله ومنها أن لا يكون عدما في الحكم الثبوتي لأنه لو كان
عدما لكان غير مناسب أو مظنة مناسب وتقريره الثانية أن العدم المطلق باطل والمخصص
بأمر إن كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وإن كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع
ليس علة وإن كان منافيا وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لأنه إن كان
ظاهر التعبير بنفسه وإن كان خفيا فنقيضه خفي ولا يصلح عدم الخفي مظنة الخفي وإن
لم يكن فوجوده كعدمه وأيضا لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا واستدل
بأن لا علة عدم نقيضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدم مثله قوله
اتفقوا على جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعلة الثبوتية واتفقوا على جواز تعليل الحكم
العدمي بالعلة العدمية واختلفوا في جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدمية
فذهب قوم إلى الجواز وهو اختيار صاحب المحصول وذهب قوم إلى المنع
وشرطوا أن تكون العلة في الحكم الثبوتي أمرا وجوديا وهو مذهب الفقهاء
واختاره المصنف وصاحب الإحكام وصاحب التنقيح وقد احتج المصنف على
المنع من وجهين الأول أنه لو جاز أن يكون العدم علة للحكم الثبوتي لكان ذلك
العدم مناسبا لذلك الحكم أو مظنة مناسب له ثم يستثني نقيض اللازم أي
نقيض الملزوم هكذا لكنه ليس بمناسب ولا مظنة مناسب فيلزم أنه لا
يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالعلة العدمية أما بيان الملازمة فلأن العدم
إذا لم يكن مناسبا للحكم ولا مظنة مناسبة لم يبق إلا مجرد الطرد
والطرد المجرد غير معتبر كما سيأتي وأما بيان بطلان اللازم فهو
المراد بقوله وتقريره الثانية فلأن العدم إما أن لا يكون مختصا بأمر من الأمور
أو يكون مختصا به فإن لم يكن مختصا بأمر من الأمور كانت نسبته إلى جميع

الاحكام على السواء فلا يكون مناسب ولا مظنة مناسب لحكم معين في وقت
معين ولئن كان مختصا باي فذلك الامر المختص به العدم اما ان يكون منشأ
مصلحة او منشأ مفسدة او لا منشأ مصلحة ولا مفسدة فان كان منشأ مصلحة
فعدمه يستلزم عدم تلك المصلحة وما يكون عدمه يستلزم عدم المصلحة فلا
يكون مناسب ولا مظنة مناسب ولئن كان منشأ مفسدة كان ما نعا من الحكم
فعدمه يكون عدم المانع من الحكم وعدم المانع ليس بعلة وان لم يكن ذلك الامر
المختص به العدم لا منشأ مصلحة ولا مفسدة فاما ان يكون وجوده منافيا
لوجود ما هو المناسب او لا يكون منافيا فان كان منافيا لوجود ما هو المناسب
للحكم فعدمه لا يصلح ان يكون مظنة مناسب لنقيضه الذي هو وجود ذلك الامر المختص
به العدم لئن كان ظاهرا متعينا بنفسه ولا يكون عدمه مناسب ولا مظنة مناسب
وان كان خفيا فنقيضه خفي ونقيضه انما هو عدمه ووجود ذلك المناسب
واذا كان كل واحد من عدمه والمناسب خفيا فعدمه اي الخفي لا يكون مظنة المناسب
لان الخفي لا يصلح ان يكون مظنة للخفي ويحتمل ان يكون الضمير في قوله لان الخفي
ظاهرا متعينا بنفسه عليه اي المناسب فيكون معناه الذي وجود المناسب لئن كان ظاهرا
متعينا بنفسه لان يكون علة للحكم فلا يكون العدم علة ولئن كان خفيا فنقيضه وهو
وجود ذلك الامر المختص به العدم خفي واذا كان ذلك الامر المختص به العدم خفيا
فنقيضه وهو عدمه خفي اي فيكون وجود المناسب وعدم ذلك الامر خفيين
والخفي لا يصلح مظنة الخفي فعدم ذلك الامر المختص به العدم لا يصلح ان يكون مظنة
للمناسب وان لم يكن وجود ذلك الامر المختص به العدم منافيا لوجود المناسب
والتقدير انه ليس منشأ مصلحة ولا مفسدة كان وجوده وعدمه سواء في مظنة
المناسبة وعدمها وهو المراد بقوله وان لم يكن فوجوده كعدمه ولقائل
ان يقول في هذا الدليل نظر اما قوله انه لئن كان منشأ مصلحة فباطل قلنا هذا
ممنوع لانه يجوز ان يكون ذلك الامر المختص به العدم منشأ مصلحة من وجه وعدمه منشأ

مفسدة راجحة على مصلحة وجوده من وجه اخر فلا يلزم الا على المصلحة الراجحة
التي هي دفع تلك المفسدة فيكون مناسب للحكم ولئن كان مشتملا على المصلحة
المرجوحة واما قوله ولئن كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة
قلنا هذا ممنوع ايضا لانه يجوز ان يكون عدم المانع مشتملا على مصلحة فيكون
مناسب للحكم فيكون علة واما قوله وان كان وجوده ينافي وجود
المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه قلنا هذا ممنوع ايضا لانه يجوز
ان يكون وجود ذلك الامر المختص به العدم ينافي وجود المناسب وعدمه يكون مظنة
لوجود المناسب واما قوله لئن كان ظاهرا متعينا بنفسه ولئن كان خفيا
فنقيضه خفي قلنا هذا ممنوع ايضا لانه يجوز ان يكون احد النقيضين خفيا
والاخر ظاهرا واما قوله فان لم يكن فوجوده كعدمه قلنا هذا
ممنوع ايضا لانه اذا لم يكن وجود ذلك الامر منافيا لوجود المناسب ولا منشأ
مصلحة ولا منشأ مفسدة فعدمه يجوز ان يكون مظنة مناسب الثاني انه لم
يسمع احد من العلماء مع اختلاف الاعصار وتكرر الدهور يقول عند مناظرة خصمه
علة الحكم الفلاني الوصف الفلاني اي عدم الوصف الفلاني مع تكرر مناظراتهم واذا
لم يسمع احد يقول العلة كذا ليس كذا لم يجز ان يكون العدم علة وهو المطلوب ولقائل ان
يقول هذا ضعيف لانه كيف يمكن ان يقال انه لم يسمع احد يقول العلة عدم كذا مع ان
الخصوم على كثرتهم قد ادلوا بذلك ولئن سلمنا ذلك فعدم السماع لا يدل على انتفائه
في نفس الامر قوله واستدل بانه لا علة عدم فنقيضه وجود اي واستدل ايضا
على انه لا يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالعلة العدمية بان قول القائل لا علة عدم نقيضه وهو
العلة صفة وجودية فلو كان العدم علة لزم اتصاف العدم بالصفة الوجودية
فيكون العدم محلا للصفة الوجودية وهو محال وقد اجاب صاحب المحصول
عن هذا الدليل بان هذا الدليل معارض بان المفهوم من صفة العلة عدمي
وبيانه ان العلية لو كانت امرا وجوديا فاما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة
لا جايز ان تكون واجبة لذاتها والا لما افتقرت الى الموصوف ولا جايز ان تكون
ممكنة والا لكانت افتقرت الى علة اخرى ويتجه لها الكلام في تلك العلية

المرجحة والكلام في الاول ويلزم التسلسل وهو محال وقد اجاب صاحب الاحكام
عن هذا الجواب الذي ذكره صاحب المحصول بان قال ما ذكره من لزوم التسلسل بتقدير
كون العلة صفة وجودية لازم بتقدير كونها صفة عدمية لان المفهوم من صفة
العلية اذا كان امرا عدميا فاما ان يكون واجب لذاته او ممكنا لا جايز ان يكون
واجب لذاته والا لما افتقر في تحققه الى ذات العلة ولو بها وصفا لها ولا جايز
ان يكون ممكنا والا وجب افتقاره الى علة مرجحة والكلام في تلك العلة كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وهو محال واذا كان التسلسل لازما في كلا
الجانبين كان الجواب عنه متحدا والقايل ان يقول في جواب صاحب الاحكام
من جهة احدهما انه لا يلزم من كون العدم مضافا الى ذات العلة الامكان لان ذات
الممتنع معدومة وقد اضيف اليها العدم مع انه لا امكان في الممتنع اصلا والا لما
كان ممتنعا والثاني ان لزوم التسلسل على تقدير كونها عدمية واضح الفساد
بخلاف لزومه على تقدير كونها وجودية وقد اجاب المصنف عنه بان
قال الاستدلال المذكور ضعيف من وجهين الاول ان فيه مصادرة على المطلوب من
حيث انه تعليل لوجود احد النقيضين لعدم الاخر والثاني انا لا نسلم ان لا علة
عدم مطلقا ان هو نفي والنفي قد يكون وجوديا كاللاعدم فانه الوجود وقد
يكون عدميا كاللاموجود فانه العدم وقد يكون منقسما اليهما كاللاامتناع فانه
الامكان المنقسم الى الامكان الصادق على الوجود والى الامكان الصادق على العدم
وايضا كان العلة كما تطلق على الوجود فقد تطلق ايضا على العدم في بعض الصور
فانه يقال عدم العلة علة لعدم المعلول واذا كان كل واحد من العلة واللاعلة
قد تطلق على العدم وقد تطلق على الوجود فلا يلزم من اطلاق اللاعلة على العدم
في بعض الصور ان تكون العلة صفة وجودية وهذا معنى قوله وقد تقدم مثله
حيث تقدم مثل هذا الجواب في مسالة الحسن والقبح العقليين في جواب من قال
الحسن صفة وجودية لان لا حسن عدمي فان قال رحمه الله تعالى ولوا
صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال الى قوله ولذا لا يكون المتعدية اولى
احتج القايلون بجواز الحكم الثبوتي بالعلة العدمية بانه لو امتنع تعليل الضرب بانتفاء

امتثال فانه يصح ان يقال ضرب السيد عبده لانه لم يمتثل امره وهو تعليل
الامر الوجودي بالوصف العدمي قلنا انما يكون ذلك تعليلا للكف عن الامتثال
والكف امر وجودي فيكون تعليلا للامر الوجودي بالوصف الوجودي
واذا عرفت امتناع تعليل الحكم الثبوتي بالعدم المحض بما ذكرناه فبمثله يعلم
ان العدم المحض لا يكون جزءا من العلة المفضية الى الامر الوجودي والكلام
في الاعتراض والجواب كما تقدم وقد خصوا جواز كون العدم جزءا من العلة بان
قالوا انتفاء معارضة المعجزة بمثلها جزء من المعرف لكونه معجزة وكذلك
الدوران وجودا وعدما قلنا لا نسلم ان العدم فيما ذكرتموه من الصورتين
جزء من المعرف بل هو شرط له والشرط غير الجزء واعلم ان هذا الاعتراض
مع جوابه في بعض النسخ مكتوب بعد قوله ولذا لا يكون المتعدية بالمحل والاجزاء منه
لكن ذكره في هذا الموضع اليق فمنع القايلون بانه لا يجوز تعليل الحكم
الثبوتي بالعلة العدمية اختلفوا في جواز تعليل الحكم الثبوتي بالاوصاف الاضافية
وبيان ذلك ان العقلاء اختلفوا في الامور الاضافية هل هي وجودية ام عدمية
والخلاف فيه مشهور في الكتب الكلامية فعلى مذهب من قال ان الاوصاف
الاضافية امور وجودية جاز التعليل عنده بها قطعا لانه تعليل للحكم الثبوتي
بالوصف الثبوتي وعلى مذهب من قال انها امور عدمية اختلفوا هل يجوز تعليل
الحكم بها ام لا فمنهم من اجازه ومنهم من منعه على حسب اختلافهم في تعليل
الحكم الثبوتي بالعدم والحق ان الاوصاف الاضافية امور عدمية وانه لا يجوز
التعليل بها وانما قلنا انها امور عدمية لان المفهوم من الصفة الاضافية اما
ان يكون وجوديا او عدميا لا جايز ان يكون وجوديا لان الصفة الاضافية
لا بد وان تكون صفة للمضاف ويلزم من ذلك قيام الصفة الوجودية بالعدم
المحض وهو محال لان الاضافة الواقعة بين المتضايفين بين المتقدم والمتاخر
قايمة بكل واحد من المضافين واحد المتقابلين بما ذكرناه لا بد وان يكون وجوديا
والاخر عدميا فيلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي وهو محال

وإذا ابطل أن يكون وجوديا تعين أن يكون عدميا ه وإنما قلنا انه لا يجوز تعليل
الحكم الثبوتي بالعلة العدمية فلما تقدم ه الشرط الرابع من شروط علة
الأصل في قوله رحمه الله تعالى ولأن لا يكون المتعدية المحل ولا جزؤا منه لامتناع
الانحاف بخلاف القاصرة قالوا النقد مع نقد المعجزة جزء من المعرف بها
وكذلك الدوران وحرف علمه ه قلنا بشرط لا جزء ه اقول اختلفوا
في جواز تعليل الحكم بمحله او بجزء محله على اربعة اقوال ه أولها انه لا يجوز تعليل
الحكم بمحله ولا بجزء محله مطلقا وهو مذهب اكثر العلماء ه وثانيها انه يجوز
التعليل بهما مطلقا ه وثالثها الفرق بين الجزء والمحل فيجوز تعليل الحكم بجزء محله
ولا يجوز تعليله بمحله وهو اختيار صاحب الاحكام ه ورابعها الفرق بين العلة
المتعدية والعلة القاصرة ولا يجوز أن يكون العلة المتعدية في محل الحكم جزؤا منه
بخلاف العلة القاصرة فإنه يجوز أن تكون محل الحكم وهو اختيار المصنف وصاحب
المحصول وهو المراد بقوله ولأن لا تكون المتعدية المحل ولا جزءا منه ه أي ومن
شروط علة الأصل أن لا تكون العلة المتعدية في محل الحكم ولا جزءا منه وهذا الحال
على ما اختاره المصنف أما انه لا يجوز أن تكون العلة المتعدية في محل الحكم فلأن
المتعدية هي التي توجد في غير الأصل ويستحيل كون محل حكم الأصل بخصوصه
متحققا في الفرع والا كان الأصل والفرع شيئا واحدا وهو محال ولذا امتنع
تحقق العلة التي هي المحل في الفرع امتنع التعدية بالأصل وهذا بخلاف العلة ه
القاصرة فإنه لا يبعد أن يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا أي يعرف
كون البر مناسبا لحرمة الربا فيه ه وأما انه يجوز أن يكون العلة المتعدية
جزء محل الحكم فلأن الجزء الذي يعلل به اما أن يكون هو الجزء المشترك بين ذلك المحل
وبين غيره او يكون هو الجزء الذي يمتاز به عن غيره فإن كان هو الجزء المشترك
بينه وبين غيره جاز التعليل به لوجوده في محال متعددة ولئن كان هو الجزء الأخص
الذي يمتاز به عن غيره امتنع التعليل به كما يمتنع التعليل بمحل الحكم لاستحالة
وجوده في المحال المتعددة وبه يظهر أن اطلاق المصنف امتناع التعليل
بالجزء غلط إذ الممتنع إنما هو التعليل بالجزء الأخص ه وأما الجزء الأعم

ب
يجوز التعليل به كما تقدم ه الشرط الخامس من شروط علة الأصل قال
رحمه الله تعالى والقاصرة بنص او اجماع صحيحة بالاتفاق والأكثر على صحتها لغيرهما
فقه تعليل الربا في النقدين بجوهرهما خلافا لأبي حنيفة لنا أن الظن حاصل بأن الحكم
لأجلها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها واستدل لو كانت صحتها موقوفة
على تعديها لم ينعكس الدور والثانية اتفاق ه واجيب بأنه وقف معية ه
اقول اتفق الكل على أن تعدية العلة شرط في صحة القياس واتفقوا على
صحة التعليل بالعلة القاصرة وهي التي لم تتعد عن محل النص إلى غيره بل هي مقتصرة
على محل النص اذا كان الشارع قد نص عليها او اجمعت الأمة عليها وهذا معنى
قوله والقاصرة بنص او اجماع صحيحة بالاتفاق ه واما اختلفوا في صحة
التعليل بالعلة القاصرة اذا لم تكن منصوصة ولا مجمعا عليها بل مستنبطة من
هرته محل الحكم ه وذلك كتعليل أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى حرمة الربا في النقدين بجوهرية
النقدين ه فذهب الشافعي وأصحابه وأحمد بن حنبل والقاضي أبو بكر والقاضي
عبد الجبار وأبو الحسين البصري وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحة التعليل بها وذهب
أبو حنيفة وأصحابه وأبو عبد الله البصري والكرخي إلى منع التعليل بها وهو المراد
بقوله والأكثر على صحتها لغيرهما أي والأكثر على صحة التعليل بالعلة القاصرة اذا كان
بغير النص والاجماع ه والمختار ما ذهب إليه الأكثر فإن من صحة التعليل بها والدليل
على أن العلة القاصرة اذا كانت مناسبة للحكم والحكم ثابت على وفقها حصل الظن
بأن شرع الحكم إنما كان لأجلها أي هي الباعثة على شرع الحكم وهو المعنى بالصحة
بدليل التعليل بالعلة القاصرة اذا كانت منصوصا عليها او مجمعا عليها اذ هما مشتركان في
العلة الباعثة ه قوله واستدل لو كانت صحتها أي واستدل أيضا على صحة التعليل
بالعلة القاصرة بأن صحتها لو كانت موقوفة على تعديها إلى الفرع كما هو مذهب
الخصم لم تنعكس أي لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها للزوم الدور لكن تعديتها
إلى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها بالاتفاق وهو المراد بقوله ه واجيب
عنه بأن التعدية الموقوفة على صحة العلة أن أريد بها ثبوت الحكم

١٠

بها في الفرع فهو مسلّم ٥ وان اردتم بها وجودها في الفرع لاغير فهو ممنوع
واذا كان كذلك فنحن لا نقول بان التعدية بالاعتبار الاول شرط في صحة
العلة ليكون دوراً ٥ وانما قلنا ~~ونقول بان التعدية بالاعتبار الاول~~ نقول
شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني وهو غير مفض الى الدور ٥
بيانه ان صحة العلة وان كان مشروطاً بوجودها في غير محل النص فوجودها
في محل النص غير متوقفة على صحتها في نفسها واذا كان كذلك فلا دور وليس
سلمنا توقف الصحة على التعدية وتوقف التعدية على الصحة لما يلزم الـ
الدور اولو كان ذلك التوقف مشروطاً بتقدم كل واحد من الامرين على الاخر
واما اذا كان ذلك التوقف على جهة المعية كما في توقف كل واحد من
المضايفين على الاخر فلا دور والواقع هو الثاني دون الاول ٥ قال
رحمه الله تعالى ٥ قالوا لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم في الاصل بغيرها
ولا فرع ٥ وقد يجاب بانه في القاصرة بنص وبان النص دليل الدليل وبان الفائدة
معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول او اذا قدر وصف اخر متعد
لم يعد الا بدليل على استقلاله ٥ احتج القائلون بمنع التعليل بالعلة القاصرة
اذا كانت مستنبطة بان قالوا لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكانت مفيدة
واللازم باطل فالملزوم مثله ٥ اما بيان الملازمة فلان القضاء بصحة العلة
تستدعي فايدة لان ما لا فايدة فيه لا يمكن القضاء بصحته ٥ واما بيان بطلان
اللازم فلان فايدة العلة انما هو اثبات الحكم بها والعلة القاصرة غير مثبتة
لحكم البتة ٥ اما حكم الاصل فلا يجوز ان يكون ثابتاً بها لوجهين ٥ الاول
ان حكم الاصل ثابت بغيرها من النص او الاجماع ٥ الثاني انها مستنبطة
منه فتكون فرعاً عليه فلو كانت مثبتة له لكان فرعاً عليها وهو دور
ممتنع ٥ واما انها غير مثبتة لحكم في الفرع فلانه لا فرع حتى يكون
مثبتة لحكمه اذ الكلام في العلة القاصرة غريبة عن التعدية بالكلية فلا
تكون صحيحة ٥ قلنا هذا مردود من ثلاثة اوجه ٥ الاول ان هذا الدليل بعينه
جار في العلة القاصرة اذا كانت منصوصاً عليها او مجمعاً عليها وهي صحيحة
بالاتفاق وكلما هو جوابكم عن محل الوفاق فهو بعينه جوابنا عن محل النزاع

١١

هذا معنى قوله وقد يجاب بانه في القاصرة بنص ٥ الثاني ان النص دليل على ان
العلة هي المثبتة للحكم فالحكم ثابت بالعلة القاصرة والنص دال على ذلك فالنص
دليل العلة والعلة دليل الحكم وهذا معنى قوله وبان النص دليل الدليل ٥ الثالث
انا لا نسلم انه لا فائدة لها الا ما ذكرتموه في اثبات الحكم في الاصل او الفرع
بل لها ثلاث فوائد الفائدة الاولى معرفة الباعث المناسب للحكم فان المكلف
اذا علم كون العلة باعثة على الحكم بما اشتملت عليه من المناسبة او الشبه كان
الحكم معقول المعنى وكان ذلك ادعى الى القبول واسرع الى الانقياد مما اذا لم
يظهر له الباعث على شرع الحكم فان النفوس الى قبول الاحكام التي ترد على وفق
المصالح اميل منها الى قهر التحكم وارادة التعبد ٥ الفائدة الثانية انه اذا قدر في
محل العلة القاصرة وصف اخر متعد لم يعد الحكم به الا بدليل دال على استقلال
ذلك الوصف المتعدي وذلك من اجل الفوايد ٥ الفائدة الثالثة انه اذا كانت العلة
التي صح عليتها وعرفناها فقد امتنع بسببها تعدية الحكم الى الفرع وذلك ايضا
من اجل الفوايد ٥ والفائدة الاولى والثانية هما اللتان ارادهما بقوله وبان الفائدة
معرفة الباعث المناسب الى اخره ولم يذكر الفائدة الثالثة ٥ فان قيل وان كان
ما ذكرتموه من جملة الفوايد وان ذلك مما يغلب على الظن لصحة التعليل بالعلة القاصرة
غير ان العمل بالظن على خلاف قوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيئا وحيث
خالفناه في العلة المتعدية لاشتمالها على ما ذكرتموه من الفوايد وزيادة فائدة
التعدية فلا يلزم المخالفة فيما سوى ذلك بل يبقى معمولا به ٥ قلنا يجب حمل الاية
على ما يكون المطلوب فيه القطع جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ٥ سلمنا انه
لا فائدة في العلة القاصرة الا انه لا يلزم من ذلك القضاء ببطلانها بدليل ما لو كانت
منصوصة او مجمعا عليها كما تقدم بيانه ٥ الشرط السادس من شروط
علة الاصل ٥ قال رحمه الله تعالى وفي النقض وهو وجود المدعي علة مع تخلف
الحكم ثالثها يجوز في المنصوصة لا المستنبطة وان لم يكن مانع ولا عدم شرط ٥ والمختار
ان كانت مستنبطة لم يجز الا بمانع او عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا

ببيان أحدهما لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن ذلك لعدم المقتضي وإن كانت
منصوصة فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص. ويجب تقدير المانع
لأنه لو بطلت لبطل المخصص وأيضا جمع بين الدليلين ولبطلت القاطعة كعلل
القصاص والجلد وغيرها. أقول هذه المسألة من أمهات مسائل
الأصول فعليك بإمعان النظر فيها. فنقول إذا وجد الوصف المدعى الذي
كونه علة في صورة من الصور مع تخلف الحكم عنه فهل يجوز التعليل بذلك الوصف
فيما سوى محل التخلف أو يكون التخلف ناقضا لعليته فيمتنع التعليل به اختلفوا
في ذلك على ستة أقوال أولها أنه يجوز أن يتخلف الحكم عن عليته في بعض الصور
سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ويكون ذلك تخصيصا للعلة لا
ناقضا لها. وإليه ذهب مالك وأصحابه وأكثر الحنفية وأحمد بن حنبل ومن كلام
الشافعي ما يشعر بجوازه. وثانيها أنه لا يجوز ذلك مطلقا سواء كانت منصوصة
أو مستنبطة سواء تخلف الحكم لمانع أو لا لمانع ويكون التخلف موجبا لنقض
علية الوصف. وإليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي ونقله القاضي عبد الجبار
في الشرح عن الشافعي. وثالثها الفرق بين المنصوصة والمستنبطة فيجوز
تخلف الحكم عن العلة إذا كانت ثابتة بنص لأن الشارع له أن يحكم بما يعن له
فينصب الوصف علة في صورة دون صورة ولا يجوز تخلف الحكم عنها إذا كانت ثابتة
بطريق الاستنباط بنحو المناسبة أو الدوران. ورابعها عكسه ومنها أنه يجوز
تخلف الحكم عن العلة إذا كانت مستنبطة إن كان التخلف لوجود مانع أو فوات
شرط ولا يجوز في العلة المستنبطة إن كان التخلف لا لمانع ولا لعدم شرط
وخامسها جواز التخلف في المستنبطة وإن لم يكن لمانع ولا لعدم شرط
وسادسها قال المصنف والمختار أن العلة إن كانت مستنبطة لم يجز أن
يتخلف الحكم عنها إلا لوجود مانع أو عدم شرط ومتى تخلف الحكم عنها لغير
مانع ولا عدم شرط كان ناقضا لعليتها. واحتج عليه بأن المستنبطة لا تثبت
عليتها إلا ببيان وجود المانع أو عدم الشرط لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن ثمة
مانع ولا عدم شرط إنما يكون لعدم المقتضي وإن كانت العلة منصوصة

فالنص عليها لا بد وأن يكون بنص ظاهر عام فيجب تخصيص ذلك النص بدليل ولا
يجوز إبطال مدلول النص الذي هو علية الوصف بالكلية كما إذا ورد عام وخاص
يخالف مدلول العام فإنه يجب تخصيص العام بالخاص ولا يجوز إبطال مدلول العام
بالكلية كما تقدم في باب تخصيص العموم. ويجب تقدير المانع هنا إذ
يمتنع تخلف الحكم عن العلة المنصوصة من غير مانع. والدليل على تخصيص النص
بدليل التخلف من ثلاثة أوجه الأول أن العلة المنصوصة لو بطلت بسبب تخلف
الحكم عنها في صورة لبطل التخصيص واللازم باطل. بيان ذلك أن الناص الدال على
علية الحكم إذا لم يكن مدلوله سوى علة الحكم وكانت تلك العلة موجودة في
محال متعددة فلو بطلت العلة التي هي مدلول ذلك النص بالكلية بسبب
تخلف الحكم عنها في صورة للمنع منه لزم أن يبطل مدلول كل عام تخلف الحكم عنه
في صورة بالكلية من غير فرق حتى أنه إذا قال الله خالق كل شيء والله على كل شيء
قدير. وعلم أنه تعالى ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها يلزم منه أن لا يكون خالقا
لشيء أصلا وفساد ذلك معلوم بالبديهة. وهذا معنى قوله لو بطلت لبطل المخصص.
الثاني أن النص دال على علية الوصف ودليل التخلف دال على عدم عليته
فلو عملنا بدليل التخلف لزم تعطيل النص الدال على العلية بالكلية ولو خصصنا
النص الدال بالنص الدال على التخلف لم يلزم منه تعطيله بالكلية وفي ذلك
جمع بين الدليلين وكان المصير إليه واجبا حذرا من تعطيل أحد النصين
بالكلية. وهذا معنى قوله وأيضا جمع بين الدليلين. الثالث أن
العلة المنصوصة لو بطلت بسبب تخلف الحكم عنها في صورة لبطلت العلل
القاطعة كعلل القصاص والجلد وغيرهما واللازم باطل فالملزوم مثله. أما
بيان الملازمة فلأنهم اتفقوا على صحة التعليل بعلل قد تخلف الحكم عنها
في بعض الصور. وذلك كالقتل العمد العدوان المحض فإنه علة لوجوب القصاص
بالاتفاق وقد تخلف عنها فيما إذا كان القاتل هو الأب أو السيد لمانع الأبوة

والسيادة وكذا إيلاج الفرج في الفرج المحرم علة لوجوب الحد وقد تخلف
الحكم فيما اذا وطئ الابن جارية ولده لمانع شبهة الاعفاف ، وكذا تماثل
الاجزا علة لانجاب المثل في اتلاف المثليات وقد تخلف الحكم عنها في ايجاب
صاع من التمر في لبن المصراة ، وكذا الطعم علة في تحريم بيع التمر بالتمر والزبيب
بالزبيب متفاضلا وقد تخلف الحكم عنها في مسالة العرايا ، وكذا عمد
صدور الجناية علة لعدم وجوب الضمان وقد تخلف الحكم عنها في مسئلة
ضرب الدية على العاقلة الى غير ذلك من العلل الشرعية التي اتفق الامة على التعليل
بها مع تخلف الحكم عنها في بعض الصور ، واما بيان بطلان اللازم فبالاجماع
على صحة التعليل بتلك العلل مع تخلف الحكم عنها ، قال رحمه الله تعالى
ابو الحسين النقض يلمنع فيه تقدير مانع او انتفاء شرط فيتبين ان نقيضه من
الاول ، قلنا ليس ذلك من الباعث ويرجع النزاع لفظيا ، قالوا لو صحت للزم
الحكم ، واجيب بان صحتها كونها باعثة لا لزوم الحكم فانه مشروط ، قالوا
تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار ، قلنا الانتفاء للمعارض لا ينافي
الشهادة ، قالوا فيفسد كالعقلية ، واجيب بان العقلية بالذات وهذه
بالوضع ، اقول احتج القائلون بان تخلف الحكم عن العلة يكون قادحا
لعليتها بحيث يمتنع التعليل بها في غير محل التخلف من اربعة اوجه ،
الاول ما احتج به ابو الحسين على ذلك وهو ان قال تخصيص العلة بما يمنع من
كونها امارة على الحكم في شيء من الفروع سواء ظن بها انها جهة مصلحة او لم نظن
بها ذلك ، وبيان ذلك انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب
متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا
مع انه موزون فلا يخلوا اما ان نعلم ذلك بقياس على اصل مباح بعلة
كونه ابيض مثلا او نعلمه بنص ، فان علمنا اباحته بقياس على اصل مباح
فعند ذلك لا نعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلا الا بعد معرفة كونه
موزونا وكونه غير ابيض فانا لو شككنا في كونه ابيض لم نعلم تحريم بيعه
متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا ، فظهر انا لا نسلم

[illegible] اتفق الخصمان في ثبوته في الاصل مع منع [illegible] الاخر او منعه وجود
العلة في الاصل [illegible] القياس المركب [illegible] الاعتبار [illegible] النوع الاول [illegible]
[illegible] علته في الاصل [illegible] بما يبد [illegible] فرعه [illegible] تعليل [illegible] علة
المستدل علة في الاصل ويعين علة اخرى ويحكم بان الحكم عنده ثابت بغير هذه العلة ،
فهذا النوع يسمى مركب الاصل وذلك مثل ما لو قال الشافعي في مسالة امتناع قتل الحر
بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان امتناع قتل الحر بالمكاتب غير منصوص عليه
ولا مجمع عليه بين الامة لاختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله وانما هو
متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة ، فيقول الحنفي العلة المانعة من جريان القصاص
في المكاتب عندي ليست هي العبودية بل هي جهالة المستحق للقصاص من السيد
او الورثة ، فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد بالمكاتب في امتناع جريان القصاص
لان العلة التي امتنع لاجلها المكاتب غير موجودة في العبد وان بطلت هذه العلة في
منع الحكم في الاصل واقول ان الحر يقتل بالمكاتب لان امتناع قتل المكاتب انما
يقع عندي بهذه العلة فان بطلت العلة وجب انتفاء الحكم لانتفاء علته ولا محذور
لانتفائه لانتفاء مدركه ولا يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع ، وعلى كلا التقديرين
اعني منع العلة وبطلانها فالقياس ممتنع لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع
او منع الاصل ، قال بعض الاصوليين انما سمي هذا النوع قياسا مركبا
لاختلاف الخصمين في علة الاصل وهذا ليس بصحيح والا لزم ان يكون كل قياس
اختلف في علة اصله مركبا وان كان منصوصا عليه او مجمعا عليه وانه بعيد
بالاتفاق انه يسمى مركبا وان كان منصوصا والحق انه انما سمي مركبا لاختلاف
الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة
الجامعة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له ، والمعترض يزعم ان
الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته
وانها غير مستنبطة منه ولا هي فرع عليه ولذلك منع ثبوت الحكم عند انتفائها
وانما سمي هذا النوع من المركب مركب الاصل لان النظر انما وقع في تركيب الحكم

علة الأصل. النوع الثاني منع المعترض وجود الوصف الذي جعل
[illegible] علة في الأصل ونحو ذلك [illegible] عندي [illegible] الأصل هذا النوع
مركب الوصف [illegible] المستدل [illegible] تعليق الطلاق بالنكاح
تعليق للطلاق [illegible] قبل النكاح كما لو قال زينب التي أتزوجها طالق فيقول
الحنفي الوصف الذي جعلته علة مفقود في الأصل بل هو يمين فإن بحث هذه
العلة وهو كونه [illegible] أبطل اللحاق [illegible] أنه تعليق [illegible] امنع حكم الأصل
والقول بصحته كما في الفرع [illegible] في
ينفك عن عدم العلة في الأصل ومنع الأصل وإنما سمي هذا النوع مركب الأصل
لأن الخلاف فيما وقع في نفس الوصف الجامع هل له وجود في الأصل أم لا
قوله رحمه الله تعالى فلو سلم أنها العلة إلى آخره أي إذا عرفت معنى القياس
المركب وعرفت مركب الأصل منه ومركب الوصف فلو سلم المعترض أن العلة التي
عينها المستدل في مركب الأصل هي العلة وسلم أنها موجودة في الفرع أو لو سلمت
المستدل في مركب الوصف أن العلة موجودة في الأصل انتهض الدليل عليه فيصح
القياس لاعتراف المعترض بما هو موجب لصحة القياس كما لو كان مجتهدا وغلب على
ظنه صحة القياس فإنه لا يكابر نفسه فيما أوجبه ظنه . وكذلك أيضا لو أثبت
المستدل أصله بنص أو إجماع ثم أثبت العلة بطريق من طرقها فإن القياس يكمل
يصح على الأصح ويجب على المعترض قبوله لأنه لو لم يقبله لم يقبل مقدمة تقبل المنع
والإبطال [illegible] للمنتفع مثله . الشرط السادس قال رحمه الله تعالى ومنها أن
لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع . أقول من شروط حكم الأصل
أيضا أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالا على إثبات حكم الفرع إذ لو
كان الدليل شاملا لهما لم يكن جعل أحدهما أصلا للآخر أولى من العكس . القسم
الثاني من شرائط علة الأصل وقد أجمع الكل على جواز تعليل حكم الأصل بالأوصاف
الظاهرة المنضبطة الجلية العرية عن الاضطراب . وسواء كان الوصف
حقيقيا كالرضى والسخط أو محسوسا كالقتل والسرقة أو عرفيا كالحسن والقبح
وسواء كان موجودا في محل الحكم كالأمثلة المذكورة أو ملازما له غير موجود

الحكم عنها في صورة لكان ذلك التخلف لتحقق المانع أو عدم الشرط لأن تخلف
الحكم عن الوصف إذا لم يكن لمانع ولا عدم شرط وجب أن يكون لعدم علية الوصف ضف
إذ لو كان ذلك الوصف علة مع عدم المانع ووجود الشرط لما تخلف الحكم عنه
فثبت أن صحة العلة يتوقف على تحقق المانع وتحقق المانع لا يعلم إلا بعد صحة العلة
في نفسها ووجودها في محل التخلف لأن تعليل انتفاء الحكم في صورة التخلف
بوجود المانع أو فوات الشرط يتوقف على وجود ذلك الوصف المقتضي للحكم
والوصف المقتضي للحكم إذا وجد في صورة التخلف لا يكون معتبرا إلا بعد أن يكون
صحيحا في نفسه لأنه إذا لم يكن صحيحا في نفسه امتنع أن يكون علة للحكم فيكون
الحكم منتفيا لانتفاء علية المقتضية له لا لوجود المانع ولا لفوات الشرط
وإذا كان صحة العلة يتوقف على وجود المانع ووجود المانع يتوقف على صحة العلة
كان دورا ممتنعا . وأجيب عنه بأنا لا نسلم أن الدور لازم بل نمنع إذ لو كان
هذا التوقف توقف تقدم وليس كذلك بل توقف كل واحد منهما على الآخر توقف
معية كتوقف كل واحد من المتضايفين على الآخر وذلك لا يكون دورا ممتنعا . وهذا
معنى قول المجيب بأنه دور معية . وهذا الجواب إنما هو لصاحب الإحكام .
قال المصنف والصواب في الجواب عن الدليل المذكور أن يقال استمرار الظن بصحة
العلية عند التخلف يتوقف على تحقق المانع وتحقق المانع يتوقف على ظهور صحتها
ومع اختلاف جهتي التوقف فلا دور . وذلك كما لو أعطى غني لفقير درهما فيظن
أن الغني إنما أعطاه الدرهم لفقره فإذا رآه لم يعط لفقير آخر مع كونه
مساويا للأول في الفقر توقف الظن فإن تبين أن ثم مانعا منعه من إعطاء
الفقير الثاني لكونه قد دعا أو زنديقا عاد الظن وإن لم يتبين أن ثم مانع
منعه من إعطائه زال الظن . الثاني أن دليل العلة المستنبطة إنما هو اقترانها
بالحكم في الأصل فهي مقترنة بعدم الحكم في صورة التخلف فقد تعارض الاقتران
وعدم الاقتران وليس محل النزاع على أحدهما أولى من حمله على الآخر فيتساقطا
ويجب الرجوع إلى الأصل وهو عدم العلية . قلنا اقترانها بعدم الحكم
في صورة التخلف إذا كان لمانع أو فوات شرط لا ينافي اعتبار اقترانها بالحكم

وإذا كان كذلك وكان أنها مقترنة بالحكم في

وقوله فهذا تقدم أي وقد تقدم مثل هذا الدليل مع جوابه وهو الثاني من
أدلة المانعين من تخصيص العلة ه قال رحمه الله تعالى المجوّز في المستنبطة
المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبله وأجيب إن كان قطعيا فمسلّم وإن كان ظاهرا
وجب قبوله ه أقول احتج من جوّز التخصيص في العلة المستنبطة دون
المنصوصة بأن العلة المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل التخصيص بخلاف
العلة المستنبطة فإنه لا نص عليها ه وأجيب عنه بأن النص الدال عليها إن كان
قطعيا في دلالته على كل واحد من أفرادها فمسلم أنه لا يقبل التخصيص وإن كان
ظاهرا فيه في دلالته وجب أن يكون قابلا للتخصيص كغيره من الظواهر ه قال
رحمه الله تعالى الخامس المستنبطة علة بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض
الظاهر ه وأجيب تخلف الحكم ظاهر أنه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط
مشكك والتحقيق أن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر ه قالوا لو توقف
كونها أمارة على ثبوت الحكم في محل الفرع لانعكس وكان دورا أو تحكما وأجيب بأنه
دور معية ه والحق أن استمرار الظن بكونه أمارة يتوقف على المانع أو سبب الحكم
معها على ظهور كونها أمارة ه أقول احتج أرباب القول الخامس وهم القائلون
بجواز التخصيص في العلة المستنبطة وإن لم يكن التخلف لمانع ولا لفوات شرط
من وجهين ه الأول قالوا العلة المستنبطة إنما صارت علة بدليل ظاهر
دل عليها وهو مناسبة الوصف واقتران الحكم به في الأصل وتخلف الحكم
عن الوصف في صورة النقض إنما يوجب الشك في فساد علية ذلك الوصف
لا غير وإذا كان دليل العلة ظاهرا ودليل الفساد مشكوك فيه فالشك لا يعارض
الظاهر ه وإنما قلنا أن تخلف الحكم في صورة النقض يوجب الشك في
فساد علية الوصف لأنه يحتمل أن يتخلف الحكم في صورة النقض لمعارض من
وجود مانع أو فوات شرط فلا يكون التخلف لعدم علية الوصف قبل
المعارض ويحتمل أن يكون التخلف لفساد علية الوصف والاحتمالان ه
متقاومان فوجب الشك ه وإنما قلنا إنهما متقاومان لأن احتمال
انتفاء الحكم لانتفاء العلة وإن كان على وفق الأصل بالنظر إلى الاحتمال

انتفاء ثبوته للمعارض

انتفاء ثبوته للمعارض كذلك لمحذور المعارضة لكنه على خلاف الأصل بالنظر إلى إبطال
العلة مع قيام الدليل على كون الوصف علة ه وكذا احتمال انتفاء الحكم للمعارض
وإن كان على خلاف الأصل لما فيه من نفي الحكم مع قيام دليله لكنه على وفق الأصل
من جهة موافقة الدليل الدال على كون الوصف علة فظهر أن احتمال انتفاء العلة موافق
للأصل من وجه ومخالف له من وجه آخر والاحتمال الآخر على السواء فيتقاومان فيجب
الشك في فساد العلة والشك لا يعارض الظاهر بوجه ه وأجيب عنه بأن هذا
الدليل معارض بمثله وهو أن تخلف الحكم عن الوصف في صورة النقض بلا مانع
ولا عدم شرط دليل ظاهر على أن الوصف ليس بعلة والمناسبة والاستنباط
يوجب الشك في علية الوصف وذلك لأن ثبوت الحكم بالوصف وإن كان على وفق
الأصل بالنظر إلى المناسبة لكنه على خلاف الأصل بالنظر إلى دليل فساد عليته
وامتناع ثبوت الحكم بالوصف وإن كان على خلاف الأصل بالنظر إلى الدليل الدال على
علية الوصف لكنه على وفق الأصل بالنظر إلى دليل الفساد فقد تقاوم الاحتمالان
على السواء وذلك مما يوجب الشك والشك لا يعارض الظاهر بوجه ه وهذا
الجواب لصاحب الإحكام ه قال المصنف والتحقيق أن الشك في أحد المتقابلين
يوجب الشك في الآخر وصحة العلة وفسادها متقابلان فالشك في أحدهما
يوجب الشك في الآخر قطعا ه فإن قيل يلزم من ذلك أن الشك في نجاسة ثوب
تيقن طهارته يوجب الشك في طهارته لأن النجاسة والطهارة متقابلان
فلا يصح الصلاة في الثوب لكنها صحيحة ه قلنا وإن كان الشك في النجاسة يوجب
الشك في الطهارة لكونهما متقابلين لكن لما تقاوم الشكان تساقطا ورجع
إلى الأصل في الثوب وهو الطهارة ه الثاني قالوا لو كون العلة المستنبطة أمارة
على ثبوت حكم في محل لو توقف على ثبوت ذلك الحكم بها في محل الفرع فإما أن ينعكس
بأن يتوقف ثبوت الحكم بها في المحل الثاني على كونها أمارة على ثبوت الحكم بها
في المحل الأول أو لا ينعكس ه فإن انعكس كان دورا لأن ثبوت الحكم بها في كل واحد من
المحلين يتوقف على ثبوت الحكم بها في المحل الآخر وإن لم ينعكس كان تحكما إذ ليس

توقف احدهما على الآخر او من العكس وكل واحد من الدور والتحكم باطل فتبطل كون
العلة امارة على الحكم في محل لا يتوقف على ثبوت الحكم بها في محل آخر وهو المطلوب ه واجيب
عنه بان كونها امارة على الحكم وان توقف على ثبوت ذلك الحكم بها في محل آخر وثبوت
الحكم بها في ذلك المحل يتوقف على كونها امارة على ذلك الحكم في المحل الاول لكن لا نسلم
لزوم الدور لان الدور انما يلزم ان لو كان التوقف توقف تقدم واما اذا كان توقف
معية كتوقف وجود كل واحد من المتضايفين على الآخر فلا يلزم الدور ه وما نحن فيه
من الثاني دون الاول ه قال المصنف والحق ان استمرار الظن بكون الوصف امارة
على الحكم يتوقف على تحقق المانع في محل التخلف ومقارنته لذلك اثباتا ونفيا ثبوت الحكم
مع الوصف امارة على الحكم ومع اختلاف جهتي التوقف فلا دور وهنا تنبيهات
التنبيه الاول قال الغزالي النقوض ثلاثة اقسام الاول النقض الوارد على العلة
في صحيح بان يعرض لها ما يمنع اطرادها ه وهذا القسم هو المسمى بالنقض
في غالب اصطلاح الجدليين وهو الذي تتوارد اقوالهم عليه بالنفي والاثبات كقولنا
الوضوء طهارة فتفتقر الى النية قياسا على التيمم ه فيقول المعترض هذا
منقوض بازالة النجاسة فانها طهارة وهي غير مفتقرة الى النية بالاتفاق ه الثاني
النقض الوارد في بعض الصور بسبب دافع لحكم العلة مع وجود العلة في صورة
النقض كما لو قال المالكي الام علة لرق الولد فينتقض بولد المغرور بحريتها فانه لا
يرق مع كون امه مملوكة لان علة الرق قد عارضها دافع لمقتضاها وهو ظن حرية الام
فالرق في الحكم الحاصل وان كان يمنعه عن معارضه ولذا لا يجب الغرة عليه ه قال
وهذا لا يرد نقضا على المقايس لكن لا يبتغي في ظن المجتهد ه الثالث النقض
الحائد عن صوب نظر المجتهد المعلل ه كما لو قال النباش سارق فيقطع قياسا
على محل الاجماع فان السرقة علة للقطع ه فاذا اورد المعترض على هذه العلة
سرقة ما دون النصاب او السرقة من غير الحرز فلا يقدح هذا النقض ايضا
في تعليله لانه حائد عن صوب نظره ه هذا خلاصة كلامه في شفاء الغليل
والمستصفى ه التنبيه الثاني اختلف الجدليون هل يجب على المتمسك

بالعلة المخصوصة في ابتداء الدليل الاحتراز عن النقض ام لا ه فذهب
المتقدمون الى انه يجب على المستدل اخذ القيد الدافع النقض في الدليل اولا فان
فعل ذلك قبل منه ه واما اذا لم ياخذه اولا في الدليل بل اغفله الى ان اورد عليه
المعترض صورة النقض فحينئذ اخذ القيد المذكور فلا يقبل ذلك منه جوابا عن
النقض بل يعد منقطعا ه وذهب المتاخرون الى انه لا فرق بين اخذ
القيد الدافع للنقض في اول الدليل او بعد توجه النقض عليه ولا يكون منقطعا
الا اذا لم يجب عن صورة النقض بفرق معنوي مناسب ه احتج المتقدمون
بان المستدل مطالب بما يكون معرفا لذلك الحكم والمعرف للحكم ليس تلك الامارة
مع عدم المخصص واذا كان كذلك وجب ذكرهما معا ه ولقائل ان يقول لا نسلم
ان المعرف للحكم هو تلك الامارة مع عدم المخصص بل المعرف هو ما كان مناسبا
في وجوده لوجود الحكم والعدم لا مناسبة فيه لوجود هذا الحكم لان عدم المانع
لا يناسب وجودا ولا عدما وانما المناسبة في وجوده للعدم كما ان الشرط
لا مناسبة فيه لوجود ولا عدم وانما عدمه يناسب العدم ه قال صاحب
المحصول ان مقتضى الدليل المذكور بيان نفي كل الموانع ابتداء وانه بذلك يفضي الى العسر
والمشقة ه نعم انه يجب ذكر الموانع المتفق عليها لانه لا يفضي الى العسر والمشقة فيجب
تقديم ذكرها ابتداء ه واحتج المتاخرون بان المستدل مطالب بذكر ما يكون موجبا
للحكم ومؤثرا فيه والموجب لذلك الحكم هو ذلك الوصف واما نفي المانع فليس له
مدخل في التاثير واذا كان كذلك فلا يجب ذكر القيد الدافع للنقض في ابتدا الدليل
واعلم ان اعتبار القيود الدافعة للنقض في اول الكلام اولى لانه اقرب الى الضبط
وادفع للخبط ه فيقول في مسالة قياس الوضوء على التيمم الوضوء طهارة حكمية
فتجب النية فيه قياسا على التيمم فباخذ قيد الطهارة بكونها حكمية يندفع النقض
بازالة النجاسة فانها وان كانت طهارة فليست حكمية ه ويقول في مسالة
النباش على السارق النباش سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع قياسا على
صورة الاجماع فباخذ قيد السرقة بكون المسروق نصابا كاملا من حرز

مثليه يندفع النقض بسرقة ما دون النصاب وبسرقة النصاب من غير الحرز

التنبيه الثالث اختلفوا في النقض الوارد على سبيل الاستثناء هل يقدح في
العلة أم لا والمختار أنه لا يقدح كتخلف إيجاب المثل في لبن المصراة عن العلة
الموجبة له وهي تماثل الأجزاء فإنه عدل إلى إيجاب صاع من تمر وكذا تخلف
الغرامة عمن صدرت منه الجناية في باب ضرب الدية على العاقلة وكذا
تخلف حكم الربا مع وجود الطعم والكيل والقوت في العرايا وسواء كانت
العلة منصوصة أو مستنبطة وذلك لأن الدليل من النص أو الاستنباط قد دل
على كونها علة وتخلف الحكم عنها حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعدة
القياس كان مقرر الحجة لا ملغيا لها واعلم أنه لا سبيل إلى العلم بأن النقض
إنما ورد على سبيل الاستثناء إلا بأن يكون لازما على جميع المذاهب كمسألة العرايا
فإنها لازمة على جميع العلل كالطعم والكيل والقوت والمال لأن الإجماع منعقد
على أن علة الربا لا تعلل إلا بواحد من هذه الأمور الأربعة ومسألة العرايا واردة
على أربعتها فالاستثناء وارد على هذه المسألة على علة قطعنا بصحتها فالنقض
لا يقدح في مثلها وأما أنه هل يجب الاحتراز عنه في اللفظ أم لا فقد تقدم
وأما بيان دفع النقض فسيأتي الكلام عليه في الاعتراضات. الشرط السادس
من شروط علة الأصل قال رحمه الله تعالى وفي الكسر وهو وجود
الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار أنه لا تبطل
كقول الحنفي في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي ثم يبين المناسبة
بالمشقة فيعترض بصنعة شاقة في الحضر لنا أن العلة السفر لعسر انضباط
المشقة ولم يرد النقض عليه أقول اختلفوا في الكسر وهو
وجود الحكمة المقصودة من شرع الحكم في صورة مع تخلف الحكم عنها هل
تبطل العلة أم لا فذهب قوم إلى أن التخلف مبطل للعلة وذهب آخرون
ومنهم الأكثرون إلى أنه غير مبطل لها وهو المختار وذلك كقول الحنفي العاصي
بسفره مسافر فوجب أن يترخص بالقصر والفطر قياسا على غير العاصي
في سفره ثم يبين المناسبة في ترتب القصر والفطر

على السفر إنما هي لما فيه من المشقة فالمشقة هي الحكمة التي لأجلها شرع الترخص
وهي موجودة في سفر العاصي كما هي موجودة في غير العاصي فيقول المعترض
ما ذكرته من الحكمة التي هي المشقة منتقضة بالصنعة الشاقة في الحضر كصنعة
الجمالين والحمالين والسقائين فإن أرباب هذه الصنائع يلحقهم من المشقة في الحضر أكثر
مما يلحق كثيرا من المسافرين الذين أبيح لهم القصر ومع ذلك فلا رخصة في حق واحد
منهم والدليل على المختار أن علة الترخص بالقصر والفطر إنما هو السفر المباح
الذي هو مظنة الحكمة لا أن العلة هي المشقة لأن المشقة عسرة الانضباط بنفسها
لأنه لا يخفى أن مقدار المشقة لا ينضبط إذ هو مختلف باختلاف الأشخاص
والأحوال والأزمان ودأب الشارع فيما هذا شأنه رد الناس إلى المظان الظاهرة
الجلية دفعا للعسر عنهم والتخبط في الأحكام على ما قال تعالى ما جعل عليكم في
الدين من حرج فلهذا امتنع التعليل بالحكمة إذا كانت خفية دون ضابطها وإذا لم
تكن الحكمة علة فلا معنى لإيراد النقض عليها والوصف الذي هو علة لم يرد
النقض عليه قال رحمه الله تعالى قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا فالنقض
وارد قلنا قدر الحكمة المساوية في محل النقض مظنون ولعله لمعارض والعلة في
الأصل موجودة قطعا فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدر وجود قدر الحكمة أو أكثر
قطعا وإن بعد أبطل إلا أن يثبت حكم آخر أليق بها كما لو علل القطع بحكمة الزجر فيعترض
بالقتل العمد العدوان فإن الحكمة أزيد لو قطع فيقول ثبت حكم أليق بها يحصل به
الزيادة وهو القتل أقول احتج القائلون بأن الكسر مبطل للعلة بأن
قالوا الحكمة هي المعتبرة إذ هي المقصودة من شرع الحكم قطعا دون ضابطها
وإنما يعلل بالضابط لكونه أمارة على الحكمة وإذا كانت الحكمة هي المعتبرة
وقد وجدت في صورة النقض مع تخلف الحكم عنها فالنقض وارد على العلة
فتبطل قلنا قدر الحكمة الموجودة في صورة النقض مظنون لأنا لا نعلم
هل هو أنقص من الحكمة الموجودة في الأصل أو أزيد منها أو مساو لها لأنا نعلل
فعلى تقدير كونه أنقص لا يصح الإلحاق وعلى تقدير كونه أزيد أو مساويا فإنه وإن

كان الاكان صحيحًا لكن لعل تخلف الحكم عنها انما هو لمعارض والعلة في الاصل
موجودة قطعًا والقطع لا يعارض الظن فان قيل بحثنا وسبرنا فلم نطلع
على ما يصلح معارضًا في صورة النقض فظهر ان انتفاء الحكم انما هو لانتفاء
علته قلنا هذا معارض بقول المستدل بحثنا وسبرنا في محل التعليل فلم نطلع
على ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته فالتعليل به صحيح لا يقال بحث المعترض
راجح لما فيه من انتفاء الحكم لانتفاء علته اذ هو الاصل دفعًا للتعارض
لانا نقول هذا معارض بما في بحث المستدل من موافقة ما ظهر من دليل العلة
من المناسبة فيتساويان ويترجح كلام المستدل بما ذكرناه من ان العلة موجودة
في الاصل ووجودها في صورة النقض مظنون والقطع لا يعارض الظن ويمكن
ان يقرر ما ينبني له من رفض القطع الظن في هذا الموضع من وجه آخر وهو ان يقال
مقتضي الحكمة في صورة التعليل مقطوع بوجوده ومقطوع بترتب الحكم عليه
ووجوده في صورة النقض لانه يحتمل ان لا يكون موجودًا فيها وان كان مقطوعًا به
مظنون فمقتضي الحكمة موجود في صورة التعليل قطعًا مع اقتران الحكم به قطعًا
وهو دليل العلية ووجوده في صورة النقض ظنًا مع انتفاء الحكم قطعًا والمقطوع
به من وجهين راجح على ما هو مقطوع به من وجه ومظنون من وجه قوله
حتى لو قدرنا وجود الحكمة او اكثر قطعًا وان بعد اقول هو سؤال وارد على جوابه
على دليل الخصم مع جوابه اما السؤال فهو ان يقال فلو قدرنا ان قدر الحكمة
الموجودة في محل التعليل قد وجد مثلها في صورة النقض قطعًا وان كان ذلك في
غاية التعذر والندرة فما الحيلة قلنا فالغرض اصحابنا لا التفت اليه لان
التوسل الى معرفة ذلك في احاد الصور مع بعده وندرته مما يفضي الى نوع من
العسر والحرج على الناس وفيه ضعف لان البحث عن الحكمة في احاد الصور
وان كان يفضي الى العسر والحرج لكن نعلم ان المقصود الاصلي من اثبات الحكم ونفيه
انما هو الحكمة فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور مساوية لما في صورة
التعليل قطعًا لو لم نقل بوجوب التعليل بها في

غير محل التعليل لزم منه انتفاء الحكم مع وجود علته قطعًا وذلك ممتنع
كما يمتنع انتفاء الحكم مع انتفاء حكمته قطعًا ولا شك ان المحذور اللازم من اثبات
حكمة الغاها الشارع او نفي الحكم مع وجود علته قطعًا اعظم من المحذور
اللازم للمجتهد من البحث عن الحكمة في احاد الصور قال المصنف والحق ان
ذلك يبطل العلة وبلغنا ان تخلف الحكم عن علته القطعية محال فعلى هذا يكون الكلام
فيما لو كانت الحكمة الموجودة في محل النقض اكثر من الحكمة الموجودة في صورة التعليل
قطعًا الا انه يثبت معها في محل النقض حكم هو الليق بها بان يكون وافيًا بتحصيل اصل
المصلحة وزيادة بحيث انه لو ترتب عليها الحكم الموجود في صورة التعليل كان ذلك
اخلالا بتلك الزيادة الموجودة في محل النقض واذا كان كذلك فلا يكون ذلك نقضًا
للحكمة ولا الغاء لها بل الواجب تخلف الحكم المعلل واثبات الحكم اللائق بها الوافي بتحصيل
الزيادة لما فيه من رعاية اصل المصلحة وزيادتها اذ هو اولى من رعاية اصل المصلحة
والغاء زيادتها فاذا انتفى الحكم في هذه الصورة فلا يدل على الغاء الحكمة بل يدل على
اعتبارها وذلك كما لو علل المستدل وجوب القطع قصاصًا بحكمة الزجر
في القتل العمد العدوان المحض اكثر ومع ذلك فانه لا يجب فيه القطع فللمستدل
ان يقول الحكمة في صورة النقض وان كانت اكثر منها في محل التعليل لكن قد ثبت معها
في صورة النقض حكم آخر وهو اليق بها من القطع لاشتماله عليها وزيادة وهو القتل
الشرط السابع من شروط علة الاصل قال المصنف رحمه الله تعالى والنقض
المكسور وهو نقض بعض الاوصاف المختار لا يبطل لقول الشافعي
في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل بعتك عبدًا فنقض
بما لو تزوج امرأة لم يرها قلنا ان العلة المجموع فلا نقض فان عبر عنه بتأثير
كونه مبيعًا كان كالعبد فيصح النقض والا فيفيد مجرد ذكره دفع النقض اقول
اختلفوا في النقض المكسور وهو النقض على بعض اوصاف العلة هل يبطل العلة
ام لا فذهب قوم الى انه يبطلها وذهب اصحابنا والمعتزلة الى انه لا يبطلها
وهو المختار وذلك كما لو قال الشافعي في مسالة بيع الغائب

مبيع مجهول الصفة عند العاقد حالة العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدا
من عبيدي . فيقول المعترض هذا ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة
الصفة عند العاقد حالة العقد والمجموع هو العلة لان العلة كونه مجهول الصفة
فقط والمنكوحة ان كانت مجهولة الصفة فليست مبيعة فلا تكون نقضا للعلة لان على
ابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يكون ابطالا لجملة العلة . ولقائل ان يقول
هذا الدليل الذي ذكره المصنف مصادرة على المطلوب لانه استدلال بمحل النزاع
فللخصم ان يقول انا اقول في صورة النكاح ان النقض قد ورد فيها على احد جزئي
العلة فيكون عندي مبطلا للتعليل بالمجموع نعم لو بين المعترض عدم كونه
مبيعا في الحكم لا بانفراده ولا مع ضميمة الى الوصف الاخر كان وجوده كالعدم
فالمستدل في هذا بين امرين اما ان ينزل الكلام على التعليل بالوصف المنقوض او
يبقى مصرا على التعليل بمجموع الوصفين . فان كان الاول فقد صح النقض وبطل التعليل
اذا النقض وارد على كل العلة وان كان الثاني فقد بطل التعليل ايضا بما علل به وبطلانه
انما هو لعدم التاثير لا للنقض . قوله ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض
اقول هو جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول الوصف المذكور وان
لم يكن مناسبا ولا له تاثير في اثبات الحكم المعلل لا بانفراده ولا مع ضميمة الى
غيره فلا يمتنع ادخاله في التعليل لفائدة الاحتراز عن النقض وانما يحتاج الى الاعتبار
ان لو عري عن الفائدة بالكلية والفائدة ليست منحصرة في المناسبة كما لو تقدم
اجاب عن ذلك بان قال اذا كان الوصف المذكور لا تاثير له في اثبات الحكم
وكان وجوده كالعدم فلا يفيد مجرد ذكره دفع النقض لان النقض انما يندفع
بما يكون لوجوده تاثير في الحكم . الشرط الثامن من شروط علة الاصل
قال رحمه الله تعالى . واما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء علته فاشتراطه العلة
مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني انتفاء العلم
او الظن لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه . اقول العكس في اللغة
عبارة عن تداول الامر الى غيره . واما في اصطلاح اهل المنطق فقد تقدم شيء على
بيانه في اول الكتاب . واما في اصطلاح الفقهاء والاصوليين فالعكس
يطلق باعتبارين الاول مثل قول الحنفي لما لم يجب القتل بصغير المثقل

٥٠

يجب بكبيره قياسا على عكسه المحدد وهو انه لما وجب القتل بكبيره اي بعد وجب
بصغيره وهو باطل اذ لا مانع من ورود الشرع بوجوب القصاص بكل جارح وتخصيص
وجوبه بكبير المثقل دون صغيره . واما الثاني فهو المقصود في هذا الباب
وهو الذي ذكره المصنف وهو انتفاء الحكم لانتفاء علته . وقد اختلفوا في
اشتراط العكس بهذا الاعتبار في العلل الشرعية وهو مبني على الخلاف في جواز
تعليل الحكم الواحد بعلتين كما سياتي فمن جوزه لم يشترط العكس ومن منع
منه اشترطه لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله كانتفاء وجوب القصاص عند
انتفاء القتل العمد العدوان المحض ونعني بانتفاء الحكم انتفاء العلم به او الظن
لا انتفاء الحكم في نفسه لانه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول . الا ترى
ان العالم دليل على وجود الصانع ولا يلزم من انتفاء العالم انتفاء الصانع .
الشرط التاسع من شروط علة الاصل قال رحمه الله تعالى وفي تعليل
الحكم بعلتين او علل كل منها مستقل ثالثها القاضي يجوز في المنصوصة
المستنبطة ورابعها عكسه ومختار الامام يجوز ولكن لم يقع لنا لو لم يجز
لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغائط والمذي يثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص
والردة يثبت بكل منها القتل . قولهم الاحكام متعددة ولذلك ينتفي قتل القصاص
ويبقى الاخر وبالعكس . قلنا اضافة الشيء الى دليلين لا يوجب تعدده والا لتعدد في
حدث البول كحدث الغائط . وايضا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة
اقول اتفقوا على جواز تعليل الحكم الواحد بعلل في كل صورة من صور غير العلة
التي علل بها في الصورة الاخرى . واختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد في
صورة واحدة بعلتين او علل كل واحدة منها مستقلة بافادة ذلك الحكم على
خمسة اقوال . اولها انه يجوز مطلقا وهو اختيار المصنف وصاحب المحصول
وغيرهما . وثانيها انه لا يجوز مطلقا وهو اختيار صاحب الاحكام . وثالثها
قول القاضي ابي بكر واكثر الفقهاء وهو انه يجوز في العلل المنصوصة ولا يجوز في
المستنبطة وهو اختيار الغزالي وغيره . ورابعها عكسه وهو انه
يجوز في العلل المستنبطة دون المنصوصة

بجزئية

وحامسها وهو اختيار امام الحرمين وهو انه يجوز لكن لم يقع ه والدليل
على ما اختاره المصنف من الجواز مطلقا انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع واللمس
والمس والبول والغايط والمذي والريح يثبت بكل واحد منها الحدث وهو حكم
واحد وهي علل متعددة ه وكذا قتل المسلم الموجب القصاص والردة وزنا
المحصن وقطع الطريق يثبت بكل واحد منها اباحة القتل وهو حكم
واحد وهي علل متعددة ه وكذا الولادة والرضاع والصهر يثبت بكل
واحد منها تحريم النكاح وهو حكم واحد وهي علل متعددة ه وكذا الحيض
والعدة والاحرام يثبت بكل واحد منها تحريم الوطء وهو حكم واحد وهي
علل متعددة ه وكذا الصغر والجنون يثبت بكل واحد منها الولاية وهو حكم
واحد وهما علتان متغايرتان ه قوله قولهم الاحكام متعددة اي
قال المانعون لا نسلم ان الحكم فيما ذكرتم من الصور واحد بل في احكام
متعددة بتعدد عللها ه اما البول والغايط وما في الاسباب
والاحداث المرتبة عليها فهي متعددة على قول لكن وعلى هذا لو نوى رفع
حدث واحد منها لم يرتفع الباقي فاحكامها متعلقة لا انها حكم والتداخل
انما هو في تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين او علل لا في تعليل
حكمين ه واما القتل الموجب للقصاص والردة وزنى المحصن وقطع الطريق
فعلل متعددة ايضا والحكم المرتب عليها متعدد بالشخص وان كان متحدا
بالنوع ولذلك ينتفي حكم قتل الردة بالعود الى الاسلام ويبقى حكم قتل القصاص
والزنى وقطع الطريق ه وكذا ينتفي حكم قتل القصاص بسبب عفو الاولياء
ويبقى حكم القتل بباقي الاسباب ومما يدل ايضا على تعدد الحكم في هذه
الصورة ان اباحة القتل بجهة قتل مسلم عمدا عدوانا تمحضا حق للادمي بجهة
الخلوص ولذلك يتمكن من اسقاطه مطلقا واباحة القتل بجهة الزنى والردة
حق لله تعالى بجهة الخلوص دون الادمي وذلك غير متصور في شيء واحد
وعلى تقدير استيفاء جميع الحقوق فحق الادمي مقدم فهو اباحة القتل بجهة
القصاص لان حقه مبني على الشح والمضايقة بخلاف حق الله تعالى

فانه مبني على المسامحة من حيث ان الادمي يتضرر بفوات حقه والباري تعالى
لا يتصور في حقه شيء البتة ه واما الولادة والرضاع والمصاهرة فالحكم فيها مستند
الى الولادة لا غير لكونها سابقة على الرضاع والصهر ه واما الوطء في حق
الحائض والمعتدة والمحرمة فغير محرم على الحقيقة ه وانما المحرم في حق الحائض
ملابسة الاذى وفي حق المعتدة تطويل العدة وفي حق المحرمة افساد العبادة فهي
احكام متعددة لا حكم واحد ه واما الولاية على الصغير والمجنون فمستندة
الى الصغر لسبقه على الجنون لكون الجنون لا يعرف الا بعد حين وعلى هذا فلا
يخفى وجه التخريج لكل ما يرد من هذا القبيل ه قوله قلنا اضافة الشيء الى احد
دليليه لا يوجب تعدده اي الجواب عن هذا الاعتراض من وجهين ه الاول
ان العلل الشرعية ادلة واما دلت على الاحكام واضافة الشيء الى احد دليليه لا
يجب تعدده والاالزم مغايرة حدث البول لحدث الغايط ولا مغايرة بينهما لانه
لو ان محدثا احدث البول والغايط ونوى في وضوئه رفع حدث البول فقط او
رفع حدث الغايط فقط ان يرتفع حدثه مطلقا وجازت له الصلاة وغيرها من
الافعال التي لا تستباح الا بالطهارة كمس المصحف والطواف وغير ذلك ه ولقايل
ان يقول لا نسلم انه لا مغايرة بين الحدثين بل هما متغايران لما ذكرناه من ان
لنا وجدنا انه اذا نوى رفع حكم احد الحدثين لا يرتفع حكم الاخر وسلمنا ان حلفته
بل لكن هذه الاسباب التي هي المس والبول والغايط وغيرها لم صدقت على
الشخص دفعة واحدة فلا نسلم ان كل واحد منها علة مستقلة بل المجموع علة
واحدة فلا نسلم ان كل واحد منها علة مستقلة بل المجموع علة واحدة وان
صدقت منه على التعاقب فيستند الاول هو علة الحدث والباقي لا تاثير له في نقض الطهارة
الثاني انه لو امتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين فاكثر لامتنع تعدد الادلة على الحكم
واللازم باطل فالملزوم مثله ه اما بيان الملازمة فلان العلل الشرعية ادلة ومعرفات للا
حكام واذا كانت ادلة جاز تعددها ه واما بيان بطلان اللازم فبالاجماع على جواز نصب
الادلة المتعددة على الحكم الواحد ه قال رحمه الله تعالى المانع لو جاز لكان كل واحد

مستقلة غير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا تعددت تناقضت ه واجيب بان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا انفردت استقلت فلا تناقض في التعدد ه قالوا لو جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي الترتيب تحصيل الحاصل ه قلنا في العلل العقلية فاما مدلول الدليلين فلا ه قالوا لو جاز لما تعلق الائمة في علة الربا بالترجيح لان من ضرورته صحة الاستقلال ه واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم فللاجماع على اتحاد العلة هنا والالزم جعلها جزءا اقول احتج المانعون من تعليل الحكم الواحد بعلتين او بعلل علة من ثلثة اوجه الاول لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة فلا يخلوا اما ان يكون كل واحد منها مستقلا بالتعليل او المستقل انما هو احد العلل دون الباقي او لا استقلال لواحدة منها بل التعليل لا يتم الا باجتماعها ه فان كان الاول وهو ان كل واحد منها مستقل بالتعليل كان كل واحدة منها علة مستقلة باثبات الحكم وغير مستقلة باثباته وهو محال لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها دون غيرها فاذا تعددت العلل تناقضت لان ثبوت الحكم بكل واحدة منها باستقلالها ينفي ثبوته بغيرها فيلزم ان يكون ثابتا بكل واحد منها وغير ثابت بكل واحد منها وهو تناقض ه وان كان الثاني والثالث فالعلة ليست الا واحدة وليس محل النزاع وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون العلة في محل التعليل بمعنى الباعث او بمعنى الامارة والجواب عنه ان كل واحدة من العلل مستقلة باثبات الحكم ومعنى استقلالها انها اذا انفردت عن غيرها استقلت بافادة الحكم ولا اثر لانتفاء غيرها ه واذا كان كذلك فلا تناقض في التعدد ه الثاني لو جاز استقلال كل واحدة من العلل بانفرادها للزم اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل او عدم علية ما فرض انه علة والجميع باطل ه اما بيان اللزوم فلان الحكم اذا ثبت بواحدة منها فالاخرى اذا فرضت فاما ان يثبت بها مثل ما ثبت بالاولى او غير ما ثبت بالاولى او لا يثبت بها شيء البتة لا مثل ما ثبت بالاولى ولا عينه ه فان

قف

كان الاول لزم منه اجتماع المثلين في محل واحد وهو محال لانه يستلزم استغناء المحل بما يستفاد به الحكم عن العلة المستقلة يستغني عن مثل ذلك الحكم فلو استفاد مثله عن علة اخرى لزم استغناؤه به عن الحكم الذي استفاده عن العلة الاولى فيكون مستغنيا غير مستغن وهو محال ه وان كان الثاني يلزم منه تحصيل الحاصل وهو المراد بقوله وفي الترتيب تحصيل الحاصل ه اي وفي ترتب عين الحكم الذي ترتب على العلة الاولى على العلة الثانية تحصيل الحاصل وهو محال ه وان كان الثالث يلزم منه ان لا تكون العلة الثانية علة لذلك الحكم لتخلفه عنها والتقدير انها علة له فيستلزم ان تكون علة وان لا تكون علة وهو محال ه قلنا هذا الذي ذكرتموه انما يلزم في العلل العقلية لانها مؤثرات في احكامها ه واما العلل الشرعية فليست مؤثرات وانما هي معرفات له وعلامات عليه فلا يلزم فيها ذلك اذ يجوز ان يكون مدلول واحد لدليلين ه وهو المراد بقوله فاما مدلول الدليلين فلا ه اي فاما مدلول واحد لدليلين فلا يمتنع ه الثالث قالوا لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة لما تعلق الائمة في علة الربا بالترجيح لانهم اجمعوا على التعليق بالترجيح فينتج انه لا يجوز التعليل بعلل متعددة ه اما بيان الشرطية فلان من ضرورة الترجيح الاعتراف باستجماع كل علة شرائط الصحة بحيث لو قدرت منفردة كانت مستقلة باثبات الحكم فالترجيح انما يكون عند استقلال العلل وتناقضها فيرجح بعضها على بعض فلو جاز اجتماع العلل المتعددة على الحكم الواحد لوجب التعليل بجميعها وكان الترجيح لغوا وعبثا ه واما انهم تعلقوا بالترجيح فلان الشافعي رجح ان علة الربا هي الطعم ومالك رجح ان علته هي القوت غالبا وابو حنيفة رجح ان علته هي الكيل ه واجيب عنه بان كل واحد من الائمة انما تعرض لابطال ما يدعيه خصمه من القوة وذريعة لاثبات ما يدعيه لا انه تعرض للترجيح ه فالشافعي ليس القوت والكيل عنده علة فالذي تعرض له انما هو ابطاله

لا أنه تعرض لترجيح الطعم عليهما. ومالك ليس الطعم والكيل عنده علة، فالتي
ادعى أنه إنما هو إبطالهما لا أنه تعرض لترجيح القوت عليهما. وأبو حنيفة ليس الطعم
والقوت عنده علة، فالتي تعرض إليه إنما هو إبطالهما لا أنه تعرض لترجيح الكيل
عليهما. ولو سلم أنهم تعلقوا بالترجيح فتعلقهم إنما هو لإجماعهم على اتحاد العلة
في باب الربا، ولأنه جعل الطعم أو القوت والكيل أجزاء للعلة وهو خلاف
الإجماع. فالحاصل أنهم أجمعوا على أن المجموع ليس بعلة، وأن العلة غير خارجة عن
الثلاثة، وأن العلة واحدة منها لا بعينها. ثم إن كل إمام ذهب إلى تعيين واحدة من بعينه
هذه العلل الثلاث، فكل واحد منهم يرجح جانبه بأدلة ليثبت له أن العلة هي التي
يدعيها، فامتناع تعدد العلل في هذه الصورة إنما هو للإجماع، ولا يلزم من امتناع
التعدد في هذه الصورة امتناع التعدد في غيرها من الصور. قال
رحمه الله تعالى: القاضي التعدد في المنصوصة، وأما المستنبطة فتستلزم الجزئية
لدفع التحكم فإن عينت بالنص رجعت منصوصة. وأجيب بأنه يثبت الحكم في عينت
محال أفرادها فتستنبط. أقول: احتج القاضي أبو بكر على أنه يجوز تعدد
العلل المنصوصة دون المستنبطة بأن الأول لا يتعدد في المنصوصة لأن العلل الشرعية
علامات على الأحكام فيجوز للشارع أن ينصب على الحكم الواحد علامات متعددة
كما نصب كل واحد من اللمس والبول والغائط والمذي علامة على انتقاض الطهارة
وقد يجتمع جميع هذه العلل على الحكم الواحد، كما نصب كل واحد من الردة وقتل المسلم
عمدا عدوانا وزنى المحصن علامة على إباحة الدم، وقد يجتمع جميعها على حكم واحد
أيضا. وكما نصب كل واحد من الحيض والعدة والإحرام علامة على تحريم الوطء
وقد يجتمع جميعها أيضا. وكما نصب كل واحد من الصغر والجنون علامة على ثبوت
الولاية وقد يجتمعان معا. وأما العلة المستنبطة فإنه إذا ظهر أوصاف في محل
واحد كل منها مناسبة للحكم، فإما أن يكون بعضها راجحا على البعض أو تكون متساوية
فإن كان بعضها راجحا على البعض فالراجح هو العلة والمرجوح ليس بعلة، وإن
كانت متساوية فيحتمل أن تكون العلة هي مجموع المعاني وكل واحد منها جزء
العلة، ويحتمل أن يكون كل واحد منها علة مستقلة بإثبات الحكم، ويحتمل أن تكون العلة

واحدا منها دون الباقي، ومع تساوي هذه الاحتمالات فالحكم بأن كل واحد منها
علة مستقلة دون المجموع ودون واحد منها تحكم باطل. فإن عينت علية كل
واحد منها بالنص رجعت العلل منصوصة وخرجت عن كونها مستنبطة، وإن لم تعين
شيء منها امتنع الحكم بالعلية لما ذكرناه من لزوم التحكم. وأجيب عنه بأنه يبعد أن
يثبت الحكم في محال أفراد تلك المعاني فتستنبط علية كل واحد من محله. قال
رحمه الله تعالى: العاكس المنصوصة قطعية بخلاف المستنبطة، ووهمية فقد يتساوى
الإمكان. وجوابه واضح. أقول: احتج القائل بجواز التعدد في العلل
المستنبطة دون العلل المنصوصة بأن العلة المنصوصة قطعية فلا يجوز التعدد
فيها كما أن العلل العقلية لما كانت قطعية امتنع التعدد فيها. وأما العلل
المستنبطة فهي وهمية فقد يتساوى إمكان علية المعاني المناسبة للحكم في
نظر المجتهد فيحكم بالتعدد فيها. وجوابه واضح وهو ما تقدم من أن العلل
المستنبطة عند التساوي يحتمل أن تكون العلة مجموع المعاني، ويحتمل أن يكون كل
واحد منها جزء علة، ويحتمل أن يكون كل واحد منها علة مستقلة، ويحتمل أن تكون العلة
واحدا منها دون الباقي، ومع تساوي هذه الاحتمالات فالحكم بأن كل واحد منها
علة مستقلة تحكم باطل. قال رحمه الله تعالى: الإمام: وقال إنه في النهاية القصوى
وفلق الصبح لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا. الأمر كأنه واضح
ولو وقع لعلم. ثم ادعى التعدد في الأحكام فيما تقدم. أقول: احتج إمام
الحرمين على أن تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة جائز عقلا وممتنع شرعا. وقال إنه
في النهاية القصوى وفلق الصبح بأن قال: أما أنه جائز عقلا فلأنه لو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال لذاته قطعا، ولا معنى للجائز العقلي إلا ذلك. وأما أنه ممتنع
الوقوع شرعا فلأنه لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع عادة على ممر الدهور
ولو على سبيل الندور، لأن إمكانه من طريق العقل في نهاية الوضوح والظهور بما
تقدم. ولو وقع لعلم، ولو علم لنقل إلينا، ولكن لم ينقل عن أحد من زمان النبي صلى الله عليه وسلم
إلى زماننا هذا من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين أنهم أسندوا حكما واحدا
إلى علتين مع كثرة البحث وشدة النظر وطول الزمان، فعلم كفلق الصبح أن ذلك ممتنع

شرعا وليس ممتنع عقلا ، ثم ادعى امام الحرمين فيما تقدم من الصور فقال الحكم
الحدث الحاصل عن اللمس والبول والمذي فاحكام متعددة ولاكن المحل يضيق عن
اجتماعها فيه ، وكذا اباحة القتل لجهة القصاص غير اباحته لجهة الردة
وذي المحض وقد بينا وجه التعدد في الصور المتقدمة وذكرنا الجواب عنه فلا
فايدة في اعادته ، قال رحمه الله تعالى القايلون بالوقوع اذا اجتمعت
فالحق ان كل واحدة علة ، وقيل جزء وقيل العلة واحدة لا بعينها ، لنا لو لم يكن
كل علة لكانت جزءا او كانت العلة واحدة والاول باطل لثبوت الاستقلال
والثاني للتحكم وايضا لامتنع اجتماع الادلة ، اقول القايلون بوقوع تعليل
الحكم الواحد بعلتين فاكثر اختلفوا في انه اذا اجتمعت العلل على حكم واحد كاللمس الملامسة في
والمس والبول والغايط والمني مثل العلة كل واحد منها او المجموع علة واحدة او العلة
واحدة منها لا بعينها ، فذهب الاكثرون الى ان كل واحد منها علة مستقلة وهو المختار ،
وذهب قوم الى ان المجموع هو العلة وكل واحد منها جزء علة ، وذهب قوم الى ان
العلة واحدة منها لا بعينها ، والدليل على الحق وهو مختار الاول انه لو لم يكن كل
واحدة علة مستقلة لكان كل واحدة منها جزء علة او كانت العلة واحدة منها لا بعينها
والاول باطل لثبوت استقلال كل واحدة منها باثبات الحكم وقد تقدم دليل ذلك والثاني
باطل ايضا لما فيه من التحكم ، وللقايل ان يقول انما يلزم التحكم ان لو قيل ان العلة واحدة
منها بعينها ، واما اذا قيل ان العلة واحدة منها لا بعينها فلا يلزم التحكم ، الثاني ان
العلل اذا اجتمعت على الحكم الواحد لو لم يكن كل واحدة منها علة مستقلة لامتنع
اجتماع الادلة المتعددة المستقل كل واحد منها على المدلول الواحد واللازم باطل
فالملزوم مثله ، اما بيان الملازمة فلان العلل الشرعية ادلة على الاحكام
ولذلك يجوز اثبات الحكم بكل واحد منها اذا انفردت ، واما بيان بطلان اللازم
فبالاتفاق على جواز تعدد الادلة ، قال رحمه الله تعالى القايل بالجزء لو كانت كل
مستقلة لاجتمع المثلان وقد تقدم وايضا لزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو
المدعى والا لزم التحكم ، واجيب ثبت بالجميع كالادلة العقلية والسمعية ،
اقول

اقول احتج القايل بان مجموع العلل هو العلة وكل واحد منها جزء علة من وجهين الاول
لو كان كل واحد من العلل عند اجتماعها علة مستقلة باثبات الحكم لاجتمع المثلان
في محل واحد وقد تقدم هذا الدليل والجواب عنه ، الثاني ان العلل اذا اجتمعت على
الحكم الواحد فاما ان يثبت بجميعها او لا يثبت بجميعها ، فان ثبت بجميعها فهو
المدعى وان لم يثبت بجميعها فاما ان يثبت بواحدة منها بعينها او بواحدة منها
لا بعينها وعلى كلا التقديرين فالتحكم لازم كما تقدم ، واجيب عنه بان الحكم
ثبت بالجميع بمعنى ان كل واحدة منها لو انفردت كانت مستقلة باثبات الحكم كالادلة
العقلية ، قال رحمه الله تعالى القايل لا بعينها لو لم تكن كذلك لزم التحكم او الجزئية
فيتعين ، اقول احتج القايل بان العلة واحدة منها لا بعينها بان قال لو لم
تكن كذلك لزم التحكم او الجزئية لان العلة ان جعلت واحدة منها على التعيين لزم
التحكم لانها ليست اولى بالعلية من غيرها والتحكم باطل وان جعل المجموع هو العلة
لزم ان يكون كل واحدة منها جزء علة وهو باطل ايضا لثبوت استقلال كل واحدة
منها باثبات الحكم وقد تقدم دليله ، واذا بطل ان تكون العلة واحدة منها على
التعيين ، وبطل ان يكون المجموع هو العلة تعين ان تكون العلة واحدة منها على التعيين
وبطل ان يكون المجموع هو العلة تعين ان تكون العلة واحدة منها على التعيين لا بعينها
وهو المطلوب ، الشرط العاشر من شروط علة الاصل ، قال رحمه الله تعالى
والحق جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث واما الامارة فبالاتفاق
لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين قالوا يلزم تحصيل الحاصل لان
احدهما حصله واجيب بانه انما تحصل اخرى او لا يحصل الا بهما ، اقول
العلة اما ان تكون بمعنى الامارة على الحكم او بمعنى الباعث على شرعه ، فان
كانت بمعنى الامارة فاتفق الكل على جواز تعليل حكمين شرعيين بها لانه لا يبعد
ان يجعل الشارع الامارة الواحدة على احكام متعددة وذلك كجعل هلال شوال
علامة على وجوب الفطر وتحريم الصوم وجواز الاحرام بالحج وان كانت
بمعنى الباعث على شرع الحكم فاختلفوا هل يجوز ان تكون علة لحكمين شرعيين

أم لا فمنعه قوم وجوّزه آخرون وهو المختار والدليل عليه أنه لا يبعد في
مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد
ومناسبة البيع الصادر من الأهل في المحل لصحة البيع ولزومه ومناسبة السرقة
للتحريم والقطع. احتج المانعون بأن قالوا إذا كان الوصف الواحد مناسبا
لحكمين مختلفين يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال لأن معنى كونه مناسبا أنه
لو رتب ذلك الحكم عليه حصل المصلحة المقصودة منه وإذا كان كذلك فيمتنع أن
يكون مناسبا لحكم آخر لأنه لو ناسبه لكان معنى مناسبته له ترتب تلك المصلحة
المقصودة منه عليه وفي ذلك تحصيل الحاصل لأن تلك المصلحة قد حصلها الحكم الأول
وأجيب عنه بأحد أمرين إما بأن ترتب الحكم الثاني على ذلك الوصف يحصل مصلحة
أخرى غير المصلحة التي حصلت بترتب الحكم الأول على ذلك الوصف. وإما بأن المقصود
منه لا يحصل إلا بترتب الحكمين على الوصف. فرع إذا كانت العلة في القياس
بمعنى الباعث كما قررناه فشرطها أن تكون هي الوصف الضابط للحكمة.
المقصودة من شرع الحكم إثباتا أو نفيا بحيث لا يلزم منه إثبات الحكم مع
تيقن انتفاء الحكمة في صورة وإلا كان فيه إثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة
منه قطعا وهو ممتنع وذلك كمثل ما لو قيل إن حكمة القصاص هي صيانة النفس
المعصومة عن الفوات فمن ضبط هذه الحكمة التي هي صيانة النفس المعصومة عن
الفوات بالجرح لا غير كما يقول الحنفية فيلزمهم شرع القصاص في حق من جرح ميتا
ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة أو نفي الحكم مع وجود علته وكلاهما
ممتنع. فإن قيل يجوز أن يلزم من ذلك إثبات الحكم في صورة بدون حكمة ذلك الضابط
في الأصل المذكور فإنما يمتنع الضبط به أن لو لم يكن له سوى حكمة واحدة. وأما (حكمه)
إذا جاز أن يكون الوصف الواحد ضابطا في كل صورة لحكمة فانتفاء إحدى الصورتين
عن الصورة الأخرى لا يوجب أن يكون ثبوت الحكم في الصورة التي انتفت عنها تلك
الحكمة عريا عن الفائدة بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة أو يكون الضابط
لها ولحكمة الحكم في الصورة الأخرى وصف واحد. قلنا إذا اتحد الضابط

فاختصاصه في كل صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الأخرى إما أن
يكون لذاته أو لمخصص يخصصه بتلك الصورة دون الصورة الأخرى والأول باطل
وإلا لزم الاشتراك بين الصورتين في الحكمين ضرورة اتحاد المستلزم لهما والثاني باطل
لأن ما به التخصيص في كل واحدة من الصورتين لا وجود له في الصورة الأخرى فيكون ذلك
المخصص من جملة الضابط فالضابط للحكمين يكون مختلفا فيكون الضابط في كل واحدة
منهما مركبا من الوصف المشترك والمخصص الزائد. الشرط الحادي عشر وهو
لبعض الناس ومنها أن لا يتأخر عن حكم الأصل لنا لو تأخرت لثبت الحكم بغير باعث وإن
قدر أمارة فتعريف المعرف. أقول اختلفوا في جواز تعليل حكم الأصل بعلة
متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل إثبات الولاية للأب على الصغير الذي عرض
له الجنون بالجنون فإن الولاية ثابتة عليه قبل عروض الجنون فذهب الأكثرون إلى أنه لا
يجوز وهو المختار خلافا لقوم. لنا أن علة حكم الأصل إما أن تكون بمعنى الباعث
أو بمعنى الأمارة المعرفة فإن كانت بمعنى الباعث فلو قدر تأخر العلة عن الحكم
في الوجود للزم ثبوت الحكم بغير علة إذ التقدير أن العلة الباعثة متأخرة عن
ثبوت الحكم. وإن كانت بمعنى الأمارة فلو قدر تأخرها عن الحكم لزم تعريفه منه
تعريف المعرف لأن فائدة الأمارة إنما هي تعريف الحكم وقد عرف الحكم قبل الأمارة
إذ التقدير أن ثبوت الحكم سابق عليها وهي متأخرة عنه وتعريف المعرف محال
فإن قيل لا نسلم أن العلة المتأخرة إذا كانت بمعنى الباعث يلزم ذلك ثبوت الحكم بغير
علة وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن للحكم علة باعثة مقارنة له غير العلة المتأخرة
وأما إذا كان مع الحكم علة باعثة كما في ولاية الأب على الصغير الذي عرض له الجنون
فلا يلزم ذلك لأن الولاية ثابتة. قلنا إذا ثبت ولاية الأب على الابن بالصغر فلا فائدة
في إثباتها بالجنون وإلا كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال. لا يقال هذا مبني على
تعليل الحكم بعلتين وقد اخترتم جوازه. لأنا نقول إنما نجوز تعليل الحكم الواحد
بعلتين بشرط أن لا تكون إحدى العلتين متقدمة على الأخرى. أما إذا تقدمت

على

احدهما على الاخرى فلا يجوز ذلك وفي هذه الصورة قد تقدمت احدى العلتين
الشرط الثاني عشر قال رحمه الله تعالى ومنها ان لا يرجع على الاصل بالابطال كما
اقول يجب ان لا تكون العلة المستنبطة مع وجود معارض في الاصل ومنها ايضا
من الشروط المتفق عليها وقيل ولا في الفرع اي قال بعضهم ان من شرط علة الاصل ان
لا تكون مع وجودها معارض في الفرع وقيد بعضهم المعارض بكونه راجحا وهو
المراد بقوله وقيد مع الترجيح الشرط الرابع عشر قال رحمه الله ولا
تخالف نصا ولا اجماعا وهذا ظاهر وهو ايضا من الشروط المتفق عليها الشرط
الخامس عشر قال رحمه الله تعالى ولا تضمن المستنبطة زيادة على النص وقيد ان
نافت مقتضاه اقول شرط قوم ان لا تتضمن العلة المستنبطة زيادة على النص
وانما يمنع ذلك ان لو كانت منافية لمقتضى النص وهو معنى قوله وقيد ان نافت مقتضاه
اي ان نافت الزيادة مقتضى النص الشرط السادس عشر قال رحمه الله تعالى ولا تكون
دليلها شرعيا اقول وهو ظاهر لان ما لا يكون دليله شرعيا لا يثبت به حكم
شرعي الشرط السابع عشر قال رحمه الله تعالى ولا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع
بعمومه او خصوصه مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام او من قاء او رعف لنا تطويل بلا
فائدة ورجوع الى المناقشة جدلية اقول اختلفوا في الدليل الدال على
العلة الجامعة في القياس فذهب اكثر اصحابنا الى ان من شرط دليل العلة ان لا يكون
متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه وهو المختار خلافا لقوم ومثال كونه
متناولا لحكم الفرع بعمومه ما لو قال الشافعي في مسالة الفواكه مطعوم فيجري
فيه الربا قياسا على البر ثم استدل على كون الطعم علة بقوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فانه ولان كان دليلا على كون الطعم علة بالايماء فهو دليل
على تحريم الربا في الفواكه بعمومه ومثال ما يكون متناولا لحكم الفرع بخصوصه
ما لو قال الحنفي في مسالة الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينتقض الوضوء
به قياسا على الخارج من السبيلين ثم استدل على كون الخارج النجس علة للنقض
بقوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى فليتوضا وضوءه للصلاة فان
القيء والرعاف والمذي ولان كان كل واحد منها من حيث هو خارج نجس مناسبا
لنقض الوضوء فيجب ترتب الحكم عليه لان كلام الشارع يدل على التعليل به كما

وان لا تكون المستنبطة تنقص النص في الاصل ومعارضا ولا في الفرع وقيد مع الترجيح اقول

سياتي في مسالك العلة لكنه مع ذلك متناول لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم
الاصل والدليل على المختار ان الاستدلال بالحديث على العلة ثم بالعلة على اثبات الحكم في
الفرع تطويل بلا فائدة ورجوع من طريق سهل الى طريق صعب اذ يمكن اثبات حكم الفرع
بهذا الحديث ابتداء قال المختار لمنع الاستدلال بالعلة المثبتة بالنص المتناول لحكم الفرع
وان كان يفضي الى التطويل فحاصله يرجع الى المناقشة جدلية وليس ذلك مما يقدح
في صحة القياس المذكور فلا يكون قادحا في المقصود وقد يقدح عنه جوابه في
بعض الصور وهو عندنا اذا كان العام الدال على حكم الفرع قد خص في صورة وكان
المستدل ممن يرى ان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة الا في اقل الجمع فله ان يقول
انما التمسك بعموم النص في اثبات حكم الفرع لعدم مساعدة الدليل على ادراج الفرع فيه
دون ذلك لا يمنع من التمسك به في اثبات العلة ولو في صورة واحدة ومهما كان كذلك
لزم اثبات الحكم بتلك العلة في اي صورة وجدت وكذلك وقع التمسك به في اثبات
العلة في ~~اي صورة~~ وجدت العلة دون الحكم الشرط الثامن عشر قال رحمه الله تعالى   اثبات
والمختار جواز كونه حكما شرعيا ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة لا
لدفع مفسدة كالنجاسة في علة بطلان البيع اقول اختلفوا في جواز تعليل
الحكم الشرعي بالحكم الشرعي كتعليل جواز البيع بالانتفاع ووجوب الزكاة بالملك
فانه حكم شرعي والمعلل به احكام شرعية وكتعليل التوارث ووجوب النفقة وصحة
الطلاق والظهار والايلاء بالنكاح وهو حكم شرعي والمعلل به احكام شرعية
فجوزه قوم مطلقا ومنعه قوم مطلقا ومنهم من فصل وهو اختيار المصنف فقال   علة
ان الحكم المجعول علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة جاز التعليل به كقولنا
بطلان بيع الخمر لكونها نجسة او لكونها حرم الانتفاع بها شرعا واما ان كان باعثا
على حكم الاصل لدفع مفسدة فلا يجوز التعليل به لان حكم الاصل لو كان مشتملا على المفسدة
المطلوب انتفاؤها لما شرعه الشارع بخلاف ما اذا كان مشتملا على مصلحة
فانه يجوز ان لا تحصل تلك المصلحة الا بشرع حكم اخر احتج المجوزون مطلقا
بان غاية ما فيه وقد وجد اقتران الحكمين مع الاخر والدوران يفيد ظن العلية فاذا حصل
في الحكم الشرعي حصل ظن العلية كما لو قال حاربيع المشاع جائز رهنه قياسا على

على المنفرد لان علة جواز رهن المنفرد جواز بيعه بالدوران لان جواز رهنه داير
مع جواز بيعه وجودا وعدما فالدوران يدل على علية المدار للداير والمدار الذي
هو جواز البيع موجود هنا فيجب ثبوت الداير عملا بالعلة قلنا الدوران
انما يفيد الظن على ما سياتي في مسالك العلة والظن غير معمول به في هذا الموضع
لكون المتنازع فيه من المسايل العلمية احتج المانعون مطلقا بان قالوا
الحكم الشرعي الذي جعل علة لحكم آخر اما ان يكون متقدما على الحكم الذي جعل معلولا
له او متاخرا عنه او مقارنا له لاجايز ان يكون متقدما عليه والا لزم وجود العلة
مع تخلف الحكم عنها وهو نقض للعلة ولاجايز ان يكون متاخرا عنه لان المتاخر
لا يكون علة للمتقدم ولاجايز ان يكون مقارنا له لانه ليس جعل احدهما علة والآخر
معلولا اولى من العكس قلنا لا نسلم امتناع التقدم قولهم لان ذلك نقض للعلة
قلنا ممنوع لان الحكم لم يكن علة لذاته بل انما صار علة باعتبار الشارع له حتى
يحكم آخر ورتبه عليه كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة فان
الشدة المطربة وان كانت متقدمة على التحريم فلا يقال انها علة قبل اعتبار الشارع
لها وانما علة التحريم بها فلا يكون منتقضة لتخلف التحريم عنها قبل ورود الشرع
سلمنا امتناع التقدم لكن لا نسلم انه اذا كان متاخرا لا يصلح للعلية لان
المراد من العلة المعرف ومعرف الشي يجوز ان يكون متاخرا عنه سلمنا انه لا
يكون علة مع التاخر لكن ما المانع ان يكون مقارنا له قولهم ليس جعل احد
الحكمين علة للآخر اولى من العكس قلنا ليس كذلك فان الكلام انما هو مفروض
فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا لان يكون علة للحكم الآخر من غير عكس والا فقطع
النظر عن جهة المناسبة في احد الحكمين فلا يكون علة فرع اذا جوزنا تعليل
الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي ام لا
مثاله تعليل اثبات الحياة في الشعر بانه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون
حيا قياسا على اليد والحق انه جايز لان المراد من هذه العلة انما هو المعرف
ولا يمتنع جعل الحكم الشرعي معرفا للحقيقي تنبيه يجوز التعليل بالاوصاف
العرفية كالشرف والخسة والكمال والنقصان ولكن بشرطين احدهما ان يكون
مضبوطا متميزا عن غيره وثانيهما ان يكون

مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لو لم يكن كذلك جاز ان لا يكون ذلك المعرف
حاصلا في زمان الرسول عليه السلم وحينئذ لا يجوز التعليل بها الشرط الثاني
عشر قال رحمه الله والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان
لنا ان الوجه الذي ثبت به الواحد ثبت به المتعدد من نص او مناسبة او شبه او سبر
او استنباط اقول اختلفوا في جواز التعليل بالوصف المركب من متعدد
فمنعه قوم وشرطوا ان تكون العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه كتعليل تحريم
الخمر بالاسكار والمختار جوازه ووقوعه وهو مذهب الاكثرين وذلك كتعليل
وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان المحض وكتعليل وجوب الزكاة بملك النصاب
الكامل النامي والدليل عليه ان الوجه الذي ثبت به جواز التعليل بالوصف الواحد
من نص او ظاهر او اجماع او مناسبة او شبه او سبر او تقسيم او تنقيح مناط او
غير ذلك من طريق الاستنباط والتخريج يثبت به جواز التعليل بالوصف المركب من غير
فرق قال رحمه الله تعالى قالوا لو صح تركيبها لكانت العلة صفة زايدة لانا
نعقل المجموع ونجهل كونه علة والمجهول غير المعلوم وتقرير الثانية انها ان قامت
بكل جزء كان علة وان قامت بجزء فهو العلة واجيب بجريانه في المتعدد بانه خبر او
استحسان والتحقيق ان معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا انها صفة زايدة
ولو سلم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم ان عدم كل جزء
علة لعدم صفة العلية لانتفايها بعدمه ويلزم من نقضها بعلة ثان تخلفها او لا استحالة
تعدد العدم واجيب بان عدم الجزء عدم شرط العلة ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس
وعكسه ووجهه انها علامات فلا بعد في اجتماعها ضربه ومن تبين فيجب ذلك
اقول احتج المانعون من وجهين الاول لو صح تركيب العلة من اوصاف
متعددة لكانت العلة صفة زايدة على مجموع تلك الاوصاف واللازم باطل فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلانا نعقل المجموع من الاوصاف ونجهل كونه
علة والمعلوم غير المجهول واما بيان بطلان اللازم وهو المراد بقوله وتقرير
الثانية ان العلة لو كانت صفة زايدة على مجموع الاوصاف والمتقدم منها واحدة
فاما ان تكون قايمة بتمامها بكل جزء من اجزاء ذلك المجموع او بجزء واحد من اجزايه
او بتمامها بالمجموع الاجزاء كل بعض منها قايم بجزء فان كانت

عدم؟
قف
بيان قاية

بتمامها بكل جزء من اجزاء المجموع كان كل جزء علة مستقلة لان العلة مجموع
الاوصاف وهو خلاف الفرض كيف وانه يلزم ان يكون الصفة الواحدة قائمة
بالمحال الكثيرة وهو محال ولئن قامت بتمامها بجزء واحد من اجزاء المجموع لزم ان
يكون ذلك الجزء وحده هو العلة لا مجموع الاوصاف وهو ايضا خلاف الفرض وان
قامت بتمامها بالمجموع جملة مع كونها واحدة لزم من ذلك احد امرين كل واحد منهما
محال اما تعدد المتحد لقيامه بالمتعدد او اتحاد المتعدد لقيام الشيء الواحد به
والجواب عنه نقضا بان هذا الدليل بعينه في القول المخصوص المركب من الحروف المتعددة
فانه يوصف بكونه خبرا او استفهاما او نداء او وعدا او وعيدا وغير ذلك من اقسام
الكلام فاذا وصف القول بصفة من هذه الصفات فاما ان يكون قائمة بكل
حرف من حروفه او بحرف واحد او بمجموع الحروف وتسوق الدليل الى اخره فكل ما
هو جوابكم عن هذا فهو بعينه جوابنا عن محل النزاع قال المصنف
هذا الجواب ضعيف لا يخلص لان للخصم ان يجيب عنه بان يقول الخبر والامر وغيرهما
من ساير انواع الكلام انما موصوفة لاخر حرف منه وجميع ما يتقدم عليه من
الحروف شروط بخلاف تركيب العلة من الاوصاف واذا ظهر ضعف هذا
الجواب فالتحقيق في الجواب ان يقال ان معنى كون المركب من المتعدد علة ما قضى
الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة لا ان العلة صفة زايدة واذا
كان كذلك فلا يلزم ما ذكرتموه ولو سلمنا ان العلة صفة زايدة فليست صفة
وجودية وبيانه انها لو كانت صفة وجودية لكانت عرضا والصفات المعلل
بها اعراض ويستحيل قيام العرض بالعرض على ما هو مبين في الكتب الكلامية
وهذا معنى قوله لاستحالة قيام المعنى بالمعنى اي لاستحالة قيام العرض بالعرض
وللقايل ان يقول هذا يناقض ما قررتموه من امتناع التعليل بالعدم الثاني
قالوا لو جاز ان يكون المجموع المركب من المتعدد علة لانتقضت العلة العقلية
واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان كل ماهية مركبة
اذا عدم اي جزء فرض من اجزايها كان عدم ذلك الجزء علة لعدم تلك الماهية
وعدم تلك الماهية علة لعدم صفة العلية ضرورة انتفاء صفة علية الماهية

عند انتفاء الماهية

عند انتفاء الماهية فظهر ان عدم كل جزء من اجزاء الماهية علة لعدم صفة عليتها
لانتفاء عليتها بعدم ذلك الجزء فلو فرض انعدام جزء من اجزايها وجب ان
تنعدم صفة عليتها فلو انعدم جزء ثان بعد انعدام الجزء الاول لم تنعدم صفة
العلية مرة اخرى لاستحالة تجدد عدم العدم لما فيه من تحصيل الحاصل
فقد تحقق وجود العلة مع عدم ترتب المعلول عليها وذلك نقض للعلة العقلية
وهو غير جايز بالاتفاق والجواب عنه بان هذا الدليل مبني على كون عدم
الجزء علة لعدم الماهية وليس كذلك لثلاثة اوجه الاول ان كل
جزء من اجزاء الماهية شرط لصفة العلية فعدمه يكون عدم شرط صفة
العلية لا ان عدمه يكون عدما لعلة الماهية ليلزم نقض العلة العقلية الثاني
ان العدم لا يصلح ان يكون علة لما تقدم بيانه الثالث انا لا نسلم ان
علة عدم الماهية هي عدم كل جزء من اجزايها بل علة عدمها مطلق الجزء الذي
هو قدر مشترك بين ساير الاجزاء فعدم العشرة متوقف على عدم جزء
من اجزايها لا على عدم جزء معين وظهر ان العلة العقلية لا تنتقض لان الجزء
الذي فرض تكراره ليس بعلة وما هو مفروض انه علة لا تكرار فيه ولو
سلم ان عدم كل جزء من اجزاء الماهية يكون علة لعدم الماهية ولزم منه نقض
العلة العقلية ولكن ذلك النقض بعينه لازم في البول بعد المس فان الحدث
الذي حصل لم يحصل بالبول مرة اخرى لاستحالة تحصيل الحاصل فقد تحققت
العلة مع عدم ترتب الحكم عليها وكذا العكس وهو انه لو مس بعد البول
فكل ما هو جوابكم عن هذا بعينه فهو جوابنا عن محل النزاع قال
المصنف وهذا الجواب ضعيف لان للخصم ان يقول العلة
انما هي الاول الذي ترتب عليه الحدث واما ما حصل بعده فليس
عندي بعلة بخلاف محل النزاع واذا كان كذلك فالوجه في الجواب
ان يقال العلل الشرعية علامات على الاحكام ولا يبعد في اجتماع العلامات
على حكم واحد دفعة واحدة ومترتبة فيحمل على ذلك فرع
نقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن بعضهم ان الاو

لا يجوز أن تزيد على سبعة ه وقال بعضهم لا يجوز أن تزيد على خمسة ه وقال
صاحب المحصول وهذا الحصر لا أعلم له حجة البتة ه وقال صاحب التنقيح غاية
ما يتوقف عليه الحكم سبعة أشياء إيجاب وقبول صادر من العاقل البالغ في المحل
مع وجود الشرط وانتفاء المانع فهذه السبعة هي التي نقلها الشيرازي فكل
ما زاد عليها فهي تفاصيل لهذه الجمل ويمكن رده إليها ه قال وعلم الرد عجز
وعي ه وفيه نظر لأن الكلام إنما وقع في أوصاف العلة لا في الشرط والمانع
والفاعل والمحل ه الشرط العشرون قال رحمه الله تعالى ولا يشترط القطع ه
بالأصل ه أقول اختلفوا هل من شرط علة الأصل أن يكون الأصل الذي استنبطت
منه مقطوعا به أم لا والمختار أنه لا يشترط القطع به بل الظن بالأصل كاف في ذلك
لجواز القياس على أصل ثبت حكمه بدليل مظنون ه الشرط الحادي والعشرون
قال رحمه الله تعالى ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي ه أقول اختلفوا هل من
شرط علة الأصل أن لا يكون مخالفة لمذهب صحابي أم لا والمختار أنه لا يشترط فيها
ذلك بل يجوز أن يكون مخالفة لمذهب الصحابي لجواز أن يكون مذهب الصحابي مستندا
إلى علة مستنبطة من أصل آخر ه الشرط الثاني والعشرون قال رحمه الله تعالى
ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثة ه أقول اختلفوا هل يشترط
القطع بوجود العلة في الفرع أم لا والمختار أنه لا يشترط فيها ذلك بل يكفي
غلبة الظن لأن وجودها أحد ما يتوقف عليه الحكم فكان الظن كافيا فيه كما
في وجودها في الأصل وفي كونها علة وفي نفي التعارض عنها في الأصل والفرع
قوله على المختار في الثلاثة أي في هذا الشرط والشرطين اللذين قبله كما ذكرناه
الشرط الثالث والعشرون قال رحمه الله تعالى ولا نفي المعارض في الأصل
والفرع ه أقول اختلفوا هل يشترط في العلة نفي ما يعارضها في الأصل
والفرع أم لا والحق أنه لا يشترط فيها ذلك بل هو متفق بحكم الأصل ه
الشرط الرابع والعشرون قال رحمه الله تعالى وإذا كانت وجود مانع أو
انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضي ه لنا أنه إذا انتفى الحكم مع المقتضي كان
معه أجدر ه قالوا إن لم يكن فانتفاء الحكم لانتفائه

قلنا أدلة متعددة ه أقول إذا كان الحكم في الأصل نفيا والعلة في
نفيه وجود مانع أو انتفاء شرط هل يشترط وجود المقتضي لإثبات ذلك الحكم
أم لا فذهب قوم إلى اشتراطه وهو الحق عند المصنف ه والدليل عليه أنه (اختيار المصنف)
إذا انتفى الحكم بالمانع مع وجود المقتضي المعارض له فلأن ينتفي مع عدم
المعارض أجدر وأولى ولأنه لو اشترط وجود المقتضي لامتنع منه التعارض ه
والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين ه قالوا إذا لم يكن
المقتضي لإثبات الحكم موجودا فانتفاء الحكم إنما هو لانتفاء المقتضي لا لأن
انتفى أو لوجود مانع أو فوات شرط ه قلنا وجود المانع وانتفاء الشرط ه
وانتفاء المقتضي أدلة متعددة كل واحد منها يصلح أمارة على نفي الحكم وقد تقدم
أنه يجوز اجتماع الأمارات المتعددة على الحكم الواحد ه قال رحمه الله تعالى
مسئلة قال الشافعي حكم الأصل ثابت بالعلة والمعنى أنها الباعثة
على حكم الأصل والحنفية بالنص والمعنى أن النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى
أقول اختلف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه
هل هو ثابت بالعلة أو بالنص ه فقالت الشافعية إنه ثابت بالعلة بمعنى أنها
الباعثة للشارع على شرع الحكم لا أنها معرفة لحكم الأصل ه وقالت الحنفية
حكم الأصل ثابت بالنص بمعنى أن النص هو المعرف للحكم لا العلة ه واحتج
الحنفية من ثلاثة أوجه الأول أن الحكم في الأصل مقطوع به والعلة المستنبطة
منه مظنونة والمقطوع به لا يكون ثابتا بالمظنون ه الثاني أن العلة مستنبطة
من حكم الأصل ومتفرعة عليه وتابعة له في الوجود فلو كان الحكم ثابتا
بها لكان الأصل ثابتا بما لا ثبوت له دون ثبوته وهو دور ه الثالث
أن الحكم قد يثبت تعبدا من غير علة فلو كان ثابتا بالعلة لما ثبت مع عدمها
واعلم أن الخلاف في هذه المسألة لفظي وأما المعنى فمتفق عليه فلا احتياج
إلى الجواب عما ذكروه ه وإنما قلنا إنه لا خلاف في المعنى لأن كل واحد من الفريقين

غير منكر لمعنى كلام الآخر حيث قال الشافعية ان الحكم ثابت بالعلة لا يريدون
بذلك ان العلة هي المعرفة للحكم بالنسبة الينا ضرورة انها مستنبطة منه وانها
لا تعرف الا بعد معرفته وانما يريدون بها انها الباعثة للشارع على شرع الحكم
في الأصل كما تقدم انها التي لأجلها اثبت الشارع الحكم والحنفية غير منكرين
لذلك وحيث قال الحنفية ان العلة ليست مثبتة للحكم لا يريدون بذلك
انها ليست باعثة للشارع على شرع الحكم وانما يريدون انها غير معرفة لحكم
الأصل بالنسبة الينا والشافعية غير منكري ذلك فظهر انه لا خلاف بين الفريقين
في المعنى وانما الخلاف في اللفظ القسم الثالث في شروط الفرع وهي
خمسة الشرط الأول قال رحمه الله تعالى منها ان يساوي في العلة علة
الأصل فيما يقصد من عين او جنس كالشدة في النبيذ وكالجناية في قصاص
الأطراف على النفس اقول لما ذكر شروط الأصل وشروط علة الأصل
شرع يذكر شروط الفرع وقد ذكر منها خمسة الشرط الأول ان تكون العلة
الموجودة في الفرع مساوية لعلة الأصل فيما يقصد به من عين او جنس اما
المساواة في العين فكالشدة المطربة الموجودة في النبيذ فانها مساوية للشدة
المطربة الموجودة في الخمر الموجبة للتحريم من غير زيادة ولا نقصان واما
المساواة في الجنس فكالجناية في قصاص الأطراف فانها مساوية للجناية في النفس
في جنسها وهذا الشرط لا بد منه ولم يعتبر صاحب المحصول من شروط الفرع
غيره لان حقيقة القياس تعدية حكم الأصل الى الفرع بواسطة علة الأصل فاذا
لم تكن علة الفرع مساوية لعلة الأصل لا في صفة خصوصها ولا في صفة عمومها
لم تكن علة الأصل موجودة في الفرع فلا يمكن تعدية حكم الأصل الى الفرع
بواسطة علة الأصل الشرط الثاني قال رحمه الله تعالى وان تساوي
حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين او جنس كالقصاص في النفس في المثقل على المحدد
وكالولاية في النكاح في الصغيرة على الولاية عليها في المال اقول من
الفرع ان يكون حكمه مساويا لحكم الأصل فيما يقصد به من عين او جنس اما

منكر لذلك

غير مان

المساواة في عين الحكم فكوجوب القصاص في النفس في القتل بالمثقل قياسا على
وجوب القصاص في القتل بالمحدد فان عين حكم الفرع مساو لعين حكم الأصل واما
المساواة في جنس الحكم فكاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات
الولاية عليها في مالها فان المساواة بين حكم الفرع والأصل انما هي في جنس الولاية لا
في عينها وهذا الشرط ايضا لا بد منه وانما قلنا ان هذا الشرط لا بد منه لان
حكم الفرع اذا لم يكن مساويا لحكم الأصل لا في عينه ولا في جنسه كان مخالفا واذا
كان مخالفا امتنع الحاقه به لوجهين الأول ان الحكمين اذا اختلفا لم يصح
القول بان الحكم الذي كان في الأصل تعدى مثله الى الفرع واذا لم يصح ذلك لم يكن قياسا
الثاني ان شرع الحكم ليس مطلوبا بالذات بل لما يفضي اليه من جلب المصلحة العائدة
الى العبد سواء ظهر لنا وجه تلك المصلحة او لم يظهر فاذا كان حكم الفرع مساويا لحكم
الأصل علمنا ان ما يحصل به من المصلحة مساو لما يحصل من حكم الأصل ضرورة اتحاد
الوسيلة الشرط الثالث قال رحمه الله وان لا يكون منصوصا عليه اقول
من شروط علة الفرع ان لا يكون منصوصا عليه والا كان في ذلك قياس منصوص على
منصوص وهو ممتنع اذ ليس قياس احدهما على الآخر اولى من العكس وهذا الشرط
مما لا خلاف فيه بين الكل الشرط الرابع قال رحمه الله تعالى ولا متقدما على حكم
الأصل لقياس الوضوء على التيمم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة
لتأخر الأصل نعم يكون الزاما اقول من شروط الفرع ان لا يكون حكمه متقدما
على حكم الأصل وذلك كما لو قاس الشافعي الوضوء على التيمم المتأخر عنه في الافتقار
الى النية لانه يلزم منه ان يكون حكم الفرع ثابتا قبل ثبوت العلة اي معرفة ضرورة
ان العلة مستنبطة من حكم الأصل وحكم الأصل متأخر فيلزم تأخر علة الحكم
عنه نعم يجوز ان يذكر ذلك الزاما للخصم لا بطريق مأخذ القياس الشرط
الخامس قال رحمه الله تعالى وان لا يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة
التفصيل ورد بانهم قاسوا الحرام على الطلاق في اليمين والظهار اقول
هذا الشرط الخامس لم يشترطه الا ابو هاشم وهو ان يكون حكم الفرع ثابتا
بالنص في الجملة لا على التفصيل واحتج عليه بان الشرع ورد بميراث

الحديث في الجملة والا لما استعملت الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة . وضعّف
المصنف اشتراط هذا الشرط ولذلك حكاه بصيغة التمريض التي هي قيل . ووجه ضعفه
وروده لان الصحابة قاسوا قوله انت حرام على الطلاق واليمين والظهار ولم يوجد
في الفرع نص لا جملة ولا تفصيلا . واعتبر صاحب الاحكام شرطا سادسا ولم
يذكره المصنف وهو ان يكون حكم الفرع خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما
اقتضته علة القياس . وهذا انما يجيء على راي القائلين بجواز تخصيص العلة
واعتبر الغزالي في شفاء الغليل شرطا سابعا ولم يذكره المصنف ايضا وهو ان لا
يكون حكم الفرع مبنيا على التخفيف وحكم الاصل مبنيا على التغليظ .

الباب الثاني في مسالك العلة وهي ثمانية والمسالك جمع
مسلك والمسلك الطريق وسمي مسلكا لمرور الناس فيه سالكين الى مقاصدهم .
المسلك الاول قال رحمه الله تعالى الاجماع . اقول هذا هو المسلك الاول
من مسالك العلة وهو الاجماع وذلك ان يذكر المستدل ما يدل على اجماع الامة في عصر
من الاعصار على كون الوصف اي مع علة لحكم الاصل اما قطعا واما ظنا فان ذلك يكون
كافيا في المقصود . وذلك كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغيرة في
قياس ولاية النكاح على ولاية المال . فان قيل اذا كانت العلة مجمعا عليها قطعا
فكيف يسوغ الخلاف معها في مسايل الاجتهاد . قلنا يسوغ الخلاف معها الا اذا
كان وجودها ظنيا في الاصل والفرع اما اذا كان وجودها قطعيا فيهما مع كونها
مقطوعا بها فلا يسوغ الخلاف . المسلك الثاني قال رحمه الله الثاني النص
اقول للنص معنيان لغوي واصطلاحي . اما اللغوي فهو عبارة عن رفع الشيء اي
الى غايته ومنه قولهم نصت الظبية جيدها اي رفعته . ومنه منصة العروس لارتفاعها
ومنه ما روي في الخبر انه [عليه السلام] كان يسير العنق فاذا وجد فرجة نص اي رفع السير الى غايته
واما في الاصطلاح فهو عبارة عن الكلام الذي تظهر افادته لمعناه بنفسه من غير
ان يحتمل الترمن ذلك المعنى . فقولنا الكلام ليخرج به امران احدهما ادلة العقول والافعال
فانها لا تسمى نصوصا . وثانيهما المجمل المبين فانه لا يسمى نصا الا ان قولنا نص عبارة
عن كلام واحد دون ما يقترن به الى البيان قد يكون غير الكلام والنص لا يكون
الا كلاما . وقولنا الذي تظهر افادته لمعناه بنفسه ليخرج المجمل بانفراده لانه

لا تظهر افادته لمعناه بنفسه الا مع البيان لا يقال النص انه يخرج
قول القايل نص الله على وجوب الصلاة ولين كان قوله اقيموا الصلاة مجملا لانا نقول
ليس ذلك نصا الا في افادته الوجوب وهو في الاية ليس بمجمل . وقولنا من غير ان
يحتمل غيره احترازا عن الظاهر فانه ولين كان تدل على معناه راجحا فانه محتمل
لغيره . تنبيه النص في عرف الفقهاء يطلق على ثلاثة معان احدها ما يدل على
معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا كاسماء الاعداد واكثر المذكور لا يصدق الا على
هذا النوع . وثانيها ما يدل على معنى قطعا ولين احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم
فانها تدل على الاقل قطعا وتحتمل الاستغراق فعلى هذا يكون الظاهر قسيما من اقسام
النص . وثالثها ما يدل على معنى كيف كان وهو اكثر استعمال الفقهاء كقولهم
نص الشارع على كذا ونص مالك على كذا ونص الشافعي على كذا وكذا قولهم لنا النص
والقياس . قال رحمه الله تعالى وهو مراتب صريح مثل لعلة كذا او لسبب كذا او
لاجل كذا او من اجل او كي او اذا ومثل لكذا او ان كان كذا او بكذا ومثل فانهم يحشرون
[...] الدما . ومثل قول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم سواء الفقيه وغيره
لان الظاهر انه لو لم يفهم لم يقله . اقول اذا عرف معنى النص لغة واصطلاحا
فهو على مرتبتين صريح وغير صريح . المرتبة الاولى الصريح وهو ما دل عليه اللفظ
بوضعه وذلك بان يذكر دليلا من الكتاب او السنة ويكون ذلك الدليل مفيدا
للتعليل بالوصف بوضعه له لغة من غير افتقار الى نظر واستدلال وهو على نوعين
النوع الاول ما صرح فيه بكون الوصف الفلاني علة للحكم الفلاني او سببا له
كما لو قال الشارع الحكم الفلاني ثابت لعلة كذا او لاجل او لاجل كذا . كقوله
عليه السلام انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القوافل السيارة
او من اجل كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وهذا معنى قوله لعلة كذا
او لسبب كذا او لاجل كذا او من اجل . النوع الثاني ما ورد فيه حرف من حروف التعليل
وهي ستة كي واذا واللام وان الخفيفة المفتوحة والباء والفاء فان جميع هذه
الحروف موضوعة للتعليل فهي جارية مجرى التصريح بالعلة . اما كي فكقوله
تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي لاجل الا

تبق الدولة بين الأغنياء منكم بل تنتقل منهم إلى غيرهم ٥ وهذا معنى قوله أو
كي ٥ وأما إذا فكقولك لمن أتى جئته إذا تبرأ منك ٥ وهذا معنى قوله
أو إذا ٥ وأما اللام فكقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ٥ وكقوله وما خلقت
الجن والإنس إلا ليعبدون ٥ وهذا معنى قوله وشبه لكذا ٥ وأما إن
الخفيفة المفتوحة فكقوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم أن كان ذا مال وبنين
وهذا معنى قوله أو كان كذا ٥ وأما الباء فكقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
وهذا معنى قوله أو بكذا ٥ وأما الفاء ففي كل موضع رتب فيه الحكم على الوصف
بفاء التعقيب سواء كان ذلك في كلام الله تعالى أو كلام رسوله صلى الله
عليه وسلم أو في كلام الراوي عن الرسول ٥ أما مثاله في كلام الرسول
صلى الله عليه وسلم فكما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال في حق قتلى
أحد زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم
تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك ٥ وكقوله في حق محرم وقصت
به راحلته لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا
وكقوله صلى الله عليه وسلم من أحيا أرضا ميتة فهي له ٥ وكقوله ملكت نفسك
فاختاري وهذا معنى قوله فإنهم يحشرون ٥ وأما مثاله في كلام الله
تعالى فكقوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وكقوله إذا قمتم إلى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم وهذا معنى قوله فاقطعوا أيديهما ٥ وأما مثاله في
كلام الراوي فمثل قوله سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد وزنى ماعز فرجمه
رسول الله صلى الله عليه وسلم ٥ وإنما قلنا إن الحكم المرتب على الوصف بفاء التعقيب
يدل على علية الوصف لأن الفاء ظاهرة في التعقيب ولهذا لو قيل جاء زيد
فعمرو كان ذلك دليلا على مجيء عمرو عقيب مجيء زيد من غير مهلة بينهما ولم يلزم
من ذلك السببية لأنه لا معنى لكون الوصف سببا إلا أنه ثبت الحكم عقيبه
وهذه الرتب متفاوتة فأعلاها ما ورد في كلام الله تعالى ثم ما ورد

في كلام رسوله عليه السلام ٥ ثم ما ورد في كلام الراوي وسواء كان الراوي فقيها
أو غير فقيه ٥ لكنه إن كان فقيها كان الظن بقوله أظهر ٥ وإن لم يكن فقيها
فإن كان في أدنى الرتب غير أنه يغلب على الظن أنه إذا قال سها الرسول فسجد
كان الظاهر من حاله مع كونه متدينا عالما بلغة الفاء موضوعة للتعقيب أنه
لو لم يفهم أن السهو سببا للسجود لم ينقله لما فيه من التلبيس فنقله لما فهم منه السببية
وهنا إشكال وهو قول المصنف عد الحروف المذكورة من قسم الصريح وكذا فعل
الغزالي في شفاء الغليل والمراد بالصريح إما أن يكون ما لا يستعمل إلا في التعليل
أو ما يكون مستعملا في التعليل وفي غيره إلا أن استعماله في التعليل أظهر وأرجح
فإن كان الأول لم تكن هذه الحروف صريحة في التعليل فإن اللام قد استعملت في غير
التعليل كقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير إلى ذهاب
فإن الموت ليس علة للولادة والخراب ليس علة للبناء ٥ وكذا قول القائل أصلي لله
فإن ذات الله تعالى ليست علة للصلاة ٥ وكذا الباء قد استعملت في غير التعليل
كقوله تعالى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ٥ وذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله
فإن المشاقة ليست علة لتخريب البيت إذ ليس كل من شاق الله ورسوله خرب بيته
وكذلك أيضا الفاء قد استعملت في غير التعليل فإنها قد ترد بمعنى الواو في
إفادة الجمع المطلق ٥ وقد ترد بمعنى ثم في إفادة التأخير مع مهلة ٥ وإن كان
الثاني لم يبق بين الصريح وغير الصريح الذي هو الإيماء فرق لأن الإيماء أيضا
يحسن التمسك به إذا كانت دلالته على العلية راجحة على دلالته على غير العلية وحينئذ
لا بد من الفرق بين ما يصير به اللفظ صريحا في العلية وبين ما يصير به عند عدمه
إيماء وأنتم لم تذكروه ٥ والجواب عنه أن الحروف المذكورة قد ذكرنا أنها
موضوعة للتعليل فعند وجودها يجب اعتقاد كونها للتعليل فصار مثل
اللفظ الحقيقي ٥ فإن دل دليل على أنها لم يقصد بها التعليل كانت مجازا فيما قصد
بها ٥ فقوله لدوا للموت وابنوا للخراب قد صرفت اللام فيه عن حقيقتها واستعملت
للعاقبة وذلك من مجاز التشبيه لأنه عبر عن الشيء بلفظ ما يؤول إليه

وقوله اصلح الله قد صرفت ايضا عن حقيقتها واستعملت مجازا فان التقدير
اصلح القصد التقرب الى الله فهو من مجاز التركيب وكذا الكلام على بقية الحروف
وههنا تنبيهان د التنبيه الاول ان صاحب التنقيح قد عد من قسم الصريح
لفظ لاجرم اذا جاءت بعد الوصف كقوله تعالى لا جرم ان لهم النار وحكى عن بعضهم
انه عد من قسم الصريح لفظ لاجرم اذا جاءت بعد الوصف كقوله تعالى النص
الذي ليس بصريح ان المكسورة كقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم
والطوافات والحق انها لا حظ لها في التعليل والتعليل في الحديث مفهوم من سياق
الكلام د التنبيه الثاني ان الحكم المرتب على الوصف بفاء التعقيب ذكر الغزالي
انه من قسم الصريح كما فعل المصنف وذكر صاحب المحصول وصاحب الاحكام انه
من قبيل الايماء د المرتبة الثانية النص الذي ليس بصريح وهو التنبيه على العلة
او الايماء والبيان قال رحمه الله وتنبيه وايماء وهو اقتران الحكم لو لم
يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا د اقول التنبيه مرادف للايماء وهو
ما يدل على العلية لا بوضعه لغة بل دلالته عليها التزامية مفهومة من باب
بغير وضع اللفظ وقد عرفه المصنف بان قال هو الاقتران بحكم لو لم يكن هو
او نظيره للتعليل كان بعيدا من الشارع د وذلك بان يذكر الشارع مع الحكم
وصفا لو لم يكن ذلك الوصف موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وذلك بعيد
من الشارع لان منصبه منزه عن ما لا فائدة فيه لان احاد العقلاء اذا كان الغالب
من حاله انتفاء العبث عن فعله وكلامه لكونه عارفا بوجوه المصالح والمفاسد
فلان ينتفي ذلك عن كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم الذي هو اهل
للرسالة ونزول الوحي وتشريع الاحكام بطريق الاولى د واذا علم ذلك وجب ان
يعتقد ان الوصف المقترن بالحكم في كلام الشارع علة لذلك الحكم وهو على
خمسة انواع د النوع الاول قال رحمه الله تعالى مثل واقعت اهلي في نهار
رمضان فقال اعتق رقبة فانه مثل اذا واقعت فكفر فان حذف بعض الاوصاف
فتنقيح د اقول هذا هو النوع الاول من انواع الايماء وذلك

ان يسال الشارع عن حكم واقعة فيحكم عقيب السؤال بحكم كما روي عنه عليه
السلام ان اعرابيا جاء اليه فقال هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت
اهلي في نهار رمضان عامدا فقال له عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على
كون الوقاع في نهار رمضان علة للاعتاق لان هذا الاقتران المخصوص وهو
الامر بالاعتاق عقيب السؤال عن حكم الوقاع في نهار رمضان لو لم يكن لتعليل
الاعتاق بالوقاع لكان بعيدا جدا لانا نعلم ان الاعرابي انما سال النبي عليه السلام
عن واقعته لبيان حكمها شرعا وان النبي صلى الله عليه وسلم انما ذكر ذلك الحكم
في معرض الجواب لا انه ذكره ابتداء لما فيه من اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير
البيان عن وقت الحاجة وكل ذلك وان كان ممكنا لكنه على خلاف الظاهر د واذا كان
ذلك جوابا عن سؤاله فالسؤال الذي عنه الجواب يكون مقدرا في الجواب
في كلام المجيب كانه قال واقعت فكفر د وقد علم ان الوصف اذا رتب الحكم
عليه بفاء التعقيب تحقيقا كان علة فيجب ان يكون كذلك اذا رتب الحكم عليه بالفاء
تقديرا د ولكن التقدير لا يبلغ في الظهور مبلغ التصريح لان الظاهر [illegible] له
يدري فيها من هذه الصورة واذا ثبت ان الاعتاق مرتب على الوقاع كان علة له
د وقيل يحتمل انه عليه السلام امر الاعرابي بالاعتاق ابتداء لا عن قصد الجواب
كما لو قال العبد لسيده قد طلعت الشمس او غربت فقال اسقني ماء فانه لا يفهم
منه الجواب للسؤال ولا التعليل بل هو امر له بسقي الماء ابتداء وعدول عن السؤال
بالكلية اما لانه لهو عن السؤال او لعدم الالتفات اليه لعدم تعلق الغرض
قلنا هذا الاحتمال وان كان منقدحا في مثل هذه الصورة فهو بعيد من النبي صلى الله عليه وسلم
فيما فرض من السؤال الا ان الغالب انه عليه السلام لا يهمله وانه انما قصد الجواب حتى لا يكون
مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة مع كونه خلاف الظاهر د قوله فان حذف بعض
الاوصاف فتنقيح اي ان حذفت الاوصاف التي لا تصلح للتعليل لعدم مناسبتها
للحكم وتعين ان يكون الوصف المناسب هو العلة كان ذلك تنقيح مناط ان تنقيح
المناط عبارة عن اثبات علية وصف مناسب بحذف ما عداه د

من الأوصاف التي لا تناسب الحكم كما لو بين المستدل في صورة الأعرابي المأمور
بالعتق أن أمره بالعتق ليس لكونه أعرابيا ولا لكونه مدنيا ولا لكونه شخصا معينا
ولا لكون الموطوءة زوجة له أو أمة وحذف جميع هذه الأوصاف وتبين أنه لا
مدخل لها في التأثير لعدم مناسبتها تعين أن يكون علة الإعتاق هي الوقاع
لا غيره. النوع الثاني قال رحمه الله ومثل أينقص الرطب إذا يبس قالوا نعم
فقال فلا إذا. أقول هذا هو النوع من أنواع الإيماء وذلك أن يقرر النبي
صلى الله عليه وسلم السائل على وصف الشيء المسؤول عنه على وجه لو لم يقدر التعليل
بذلك الوصف لكان عريا عن الفائدة. وذلك كقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع
الرطب بالتمر فقال أينقص الرطب إذا يبس فقالوا نعم فقال فلا إذا فإنه تنبيه
على أن النقصان باليبس علة امتناع بيع الرطب بالتمر إذ لو لم يكن كذلك لم يكن
من التقرير عليه فائدة وذلك في غاية البعد عن الشارع. فإن قيل إنما فهم كون
النقصان باليبس علة لامتناع بيع الرطب بالتمر من ترتب الحكم على الوصف بالفاء
واقترانه بحرف إذا وكلاهما من صيغ التعليل كما ذكرتموه فيكون هذا المثال
من قسم الصريح لا من قسم التنبيه. قلنا لو قدر انتفاء هاتين الصيغتين
لتعين فهم التعليل بالنقصان بحاله من جهة أنه لو لم يفد التعليل بل كان هذا
الاقتران لغوا وذكر الوصف المخصوص بطريق الاستثناء عقيب السؤال والجواب
عبثا بقوله فلا إذا على وجه التقرير في غاية البعد للزومه عدم الفائدة.
النوع الثالث قال رحمه الله تعالى ومثال النظير لما سألته الخثعمية إن
أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه إن حججت عنه فقال أرأيت لو كان على
أبيك دين فقضيته أكان ينفعه فقالت نعم فنظيره في المسؤول كذلك وفيه تنبيه على
الأصل والفرع والعلة. وقيل إن قوله لما سأله عمر عن قبلة الصائم أرأيت لو
تمضمضت أكان ذلك مفسدا فقال لا من ذلك. وقيل إنما هو نقض لما توهمه عمر
من إفساد مقدمة الإفساد لا تعليل لمنع الإفساد إذ ليس فيه ما يتخيل مانعا
بل غايته أن لا يفسد. أقول هذا هو النوع الثالث من أنواع الإيماء وذلك
أن يسأل الشارع عن [illegible] فيذكر نظيره وينبه على وجه الشبه بينهما ويبين المسؤول

عنه فيعلم منه كونه علة. ومثاله ما روي عنه عليه السلام أنه لما سألته الجارية
الخثعمية وقالت يا رسول الله إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت عنه
أينفعه ذلك فقالت نعم فقال دين الله أحق بالقضاء فالخثعمية إنما سألت عن
الحج والنبي عليه السلام ذكر دين الآدمي والحج من حيث هو دين نظير لدين الآدمي
فذكره عليه السلام لنظير المسؤول عنه مع ترتب الحكم عليه يدل على التعليل به وإلا
كان ذكره عبثا. ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها أن يكون المسؤول
عنه أيضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة. ومثل هذا النوع يسميه الأصوليون
التنبيه على أصل القياس فكأنه نبه على الأصل وعلى علة حكمه وعلى صحة إلحاق المسؤول
عنه به بواسطة العلة المومى إليها. قوله وقيل إن قوله عليه السلام لما سأله عمر عن
قبلة الصائم أم لا فقال عليه السلام أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك
يفسد الصوم فقال لا من قبيل مثال النظير. وبيانه أن عمر إنما سأل عن قبلة الصائم
التي هي مقدمة الجماع المفسد للصوم فذكر النبي عليه السلام نظيرها وهي المضمضة
التي هي مقدمة الشرب المفسد للصوم ونبه بقوله ثم مججته على أن وجه الشبه بينهما
وبين المسؤول عنه عدم إفضاء كل واحد منهما إلى الغرض. قوله وقيل إنما هو
نقض لما توهمه عمر أي قال صاحب الأحكام هذا المثال الذي ذكره صاحب المحصول
ليس من مثال النظير وإنما هو نقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم
لكونها مقدمة للجماع المفسد للصوم فنقض الرسول عليه ذلك بالمضمضة فإنها
مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة للصوم لا أن يكون ذلك تنبيها
على تعليل عدم الإفساد بكون القبلة والمضمضة مقدمة للفساد لأن كون
مقدمة للمفسد ليس فيه ما يتخيل منه أن يكون مانعا من الإفطار بل غايته أن لا
يفطر. وكان الأشبه بما ذكره النبي عليه السلام أن يكون نقضا لا تعليلا
وأيضا الأصل في الجواب أن يكون مطابقا للسؤال لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه
أما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها وأما النقصان فلما فيه من الإخلال
بمقصود السائل. وعمر إنما سأل عن قبلة الصائم هل هي مفسدة

للوقاع

للصوم أم لا ٥ فالجواب المطابق لسؤاله انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه
واما كون القبلة علة لنفي الفساد فغير مسؤول عنه فلا يكون اللفظ الدال على
ذلك جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه يتحقق به ان القبلة غير مفسدة
فكان جوابا مطابقا للسؤال ٥ النوع الرابع قال رحمه الله تعالى ومنها ان
يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان أو مع
ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث أو بغاية أو استثناء مثل حتى يطهرن والا ان يعفون
اقول هذا هو النوع الرابع من انواع الايماء وهو ان يفرق الشارع بين
حكمين بذكر صفة او غاية او استثناء او بما يجري مجرى الاستدراك او مجرى الشرط
والجزاء تنبيها على ان العلة الجرقة او الغاية او غيرهما مما ذكر ٥ اما التفرقة بين
الحكمين بذكر الصفة فعلى ضربين احدهما ان تكون التفرقة بالصفة مع ذكر الحكمين
في الخطاب كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان مع تقدم لين
الغنيمة بين المجاهدين بالتسوية بقوله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه فاضاف
الغنيمة اليهم ومقتضى الاضافة التسوية بينهم فلما فرق عليه السلام بين الراجل
والفارس كان ذلك تنبيها على ان كون الفارس فارسا علة للتفرقة بينهما في الاستحقاق
وثانيهما ان تكون التفرقة بالصفة مع ذكر احدهما كون الآخر في الخطاب كقوله
عليه السلام القاتل لا يرث مع تقدم البيان عن ارث الورثة فلما قال القاتل لا
يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في نفي الارث
كان ذلك تنبيها على ان العلة في نفي الارث هي القتل ٥ واما التفرقة بين الحكمين
بالغاية فكقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فانه تنبيه على ان علة اباحة
الوطء وجود الطهر ٥ واما التفرقة بينهما بالاستثناء فكقوله تعالى فنصف ما
فرضتم الا ان يعفون ٥ واما التفرقة بينهما بما يجري مجرى الاستدراك فكقوله
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه
تنبيه على ان التعقيد علة للمؤاخذة ٥ واما التفرقة بينهما بما يجري مجرى
الشرط فكقوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الى قوله فاذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم فانه تنبيه على ان اختلاف الجنس علة لجواز البيع متفاضلا

بصفة

ببيان

النوع الخامس قال رحمه الله تعالى ومنها ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقضي
القاضي وهو غضبان ٥ اقول هذا هو النوع الخامس من انواع الايماء
وهو ان يذكر الشارع وصفا مناسبا للحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان فان ذلك تنبيه على ان الغضب علة مانعة من القضاء لما فيه من تشويش الفكر
واضطراب الحال والدليل على كون ذلك تنبيها على العلة من وجهين ٥ الاول ما الفنا
من عادة الشارع في اعتبار المناسبات دون الغائها فان اقترن بالحكم في لفظه وصفا
مناسبا غلب على الظن ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم المقترن به ٥ الثاني ما
علمناه من عادة الشارع انه لا يتصور منه الحكم خاليا عن الحكمة اذ الاحكام انما شرعت
لمصالح العباد لا بطريق الوجوب بل بالنظر الى جري العادة المألوفة من شرع الاحكام
فاذا ذكر مع الحكم وصفا مناسبا غلب على الظن انه علة له ٥ قال صاحب المحصول
الغضب ليس بعلة لان الغضب اليسير لا يمنع من استيفاء الفكر فلا يمنع من القضاء بل العلة
انما هو تشويش الفكر لان المنع من القضاء دائر معه وجودا وعدما ولكن الغضب
لما لم يكن ملازمة بين تشويش الفكر والغضب اذ كل واحد منهما يوجد بدون الآخر فلا
يصح اطلاق احدهما وارادة الآخر ٥ قلنا ظاهر الحديث يدل على ان مطلق الغضب
علة لمنع القضاء لكن لما دل الدليل على ان الغضب اليسير لا يمنع القضاء وجب ان لا
يكون علة الا الغضب المشوش للفكر فكان بعض الغضب هو العلة لا مطلق الغضب ٥
وبتقدير عدم مطابقة المثال للدعوى فلا يلزم بطلان هذا النوع فان القائل
اذا قال اكرم العالم واهن الجاهل كان ذلك تنبيها على ان علة الاكرام هي العلم وعلة
الاهانة هي الجهل ٥ اذا عرفت انواع الوصف المومي اليه ترتب على ذلك النظر
في فرعين ٥ الفرع الاول قال رحمه الله تعالى فان ذكر الوصف صريحا والحكم
مستنبطا مثل واحل الله البيع او بالعكس فالاول ايماء لا الثاني فالاول على ان
الايماء اقتران الوصف بالحكم ولم يوجد احدهما ٥ والثاني على انه لا بد من ذكرهما ٥ والثالث
على ان ذكر المستلزم له كذكره والكل يستلزم الصحة ٥ اقول اتفقوا على صحة الايماء
فيما اذا كان كل واحد من الوصف المومي اليه والحكم مصرحا به في لفظ الشارع كالامثلة

غير

المتقدمة. واختلفوا فيما إذا كان الوصف صريحا والحكم مستنبطا منه
مصرح به والحكم الذي هو الصحة مستنبط منه غير مصرح به. وكذا لو كان
الأمر بالعكس وهو أن يكون الحكم صريحا والوصف مستنبطا منه غير مصرح به كقوله
عليه السلام حرمت الخمر لعينها فإن الحكم الذي هو التحريم مذكور مصرح به
والوصف الذي هو الشدة المطربة علة مستنبطة منه فقد اختلفوا في الصورتين
على ثلاثة أقوال أي أن الحكم في الصورة الأولى مومى إليه وعلة الوصف في الصورة
الثانية مومى إليها. وثانيها أنه ليس شيء منهما مومى إليه. وثالثها الفرق وهو
أن الحكم في الصورة الأولى مومى إليه وعلية الوصف في الصورة الثانية غير مومى
إليها وهذا معنى قوله فثالثها الأول إيماء لا الثاني أي ثالث الأقوال. قوله
الأول أي احتج أرباب القول الأول بأنه قد تقدم أن الإيماء هو اقتران الوصف
بالحكم وفي هاتين الصورتين وإن كان أحدهما أعني الوصف والحكم مقدرا فالاقتران
موجود فيهما. بيان ذلك أما في الصورة الأولى فلأن الحل مصرح به والحل مستلزم
للصحة. ووجه كونه مستلزما لها أنه لو لم يكن البيع صحيحا لم يكن مثمرا إذ هو معنى
نفي الصحة وإذا لم يكن مثمرا كان غير مفيد وإذا لم يكن مفيدا كان تعاطيه عبثا مكروها
والمكروه لا يحل. وعند ذلك يلزم من الحل الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة. وإذا
كان الحل مستلزما للصحة فقد حصل اقتران الوصف بالحكم وهو معنى الإيماء. وأما
في الصورة الثانية فلأن تحريم الخمر مصرح به وهو مقارن لوصف الشدة المطربة
فقد وجد اقتران الحكم بالوصف وهو معنى الإيماء أيضا. قوله والثاني أي
احتج أرباب القول الثاني بأن قالوا لا بد في الإيماء من ذكر الوصف والحكم معا
مصرحا بكل واحد منهما والحكم في الصورة الأولى غير مذكور والوصف في الصورة الثانية
غير مذكور فلا تحقق للإيماء فيهما. قوله وللثالث أي احتج أرباب القول
الثالث ذكر المستلزم للشيء ذكر له فالحل المذكور في الصورة الأولى يستلزم الصحة
لتعذر الحل مع انتفاء الصحة كما تقدم بخلاف التحريم في الصورة الثانية فإنه
ليس مستلزما لعلية الشدة المطربة والمعتبر في الإيماء إنما هو

لعين الوصف المومى إليه في كلام الشارع مذكورا مع الحكم أولا وما هو مدلول كلا
الأمرين مفقودان في الوصف المستنبط من الحكم بخلاف الحل مع الصحة. ه
الفرع الثاني قال رحمه الله تعالى وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الإيماء ثالثها
المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت. أقول اختلفوا في اشتراط
المناسبة في صحة علل الإيماء على ثلاثة أقوال أحدها أنها تشترط مطلقا. وثانيها
أنه لا يشترط مطلقا. وثالثها الفرق وهو الذي اختاره المصنف حيث قال إن كان
التعليل فهم من المناسبة اشترطت وإلا فلا تشترط. احتج القائلون باشتراط المناسبة
من وجهين الأول أن الغالب من تصرفات الشارع أن يكون على وفق تصرفات العقلاء
وأهل العرف. ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره أكرم الجاهل وأهن العالم
قضى كل عاقل بأنه لم يأمر بإكرام الجاهل لجهله ولا بإهانة العالم لعلمه فإن ذلك
نافٍ للتعليل نظرا إلى تصرفات العقلاء لاستدعي مسالك الحكمة وقضايا العقول
الثاني أن الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكمة إما
بطريق الوجوب على رأي المعتزلة أو بطريق التفضل على رأي أصحابنا وسواء ظهرت
الحكمة أم لا وكل وصف يقطع أنه لا مناسبة فيه يوجب امتناع التعليل
به. احتج القائلون بعدم اشتراط المناسبة بأن قالوا إذا قال القائل لغيره
أكرم الجاهل وأهن العالم فالعقلاء يستقبحون منه مثل الكلام عرفا فاستقباحهم
له إما أن يكون لفهمهم منه أنه حكم بكون الجاهل مستحقا للإكرام بجهله والعالم
مستحق للإهانة لعلمه أو لأنهم فهموا أن الجاهل مستحق للإكرام لجهله والعالم
مستحق للإهانة والثاني باطل فتعين الأول. بيان بطلانه أن الجاهل قد يستحق
الإكرام بجهة أخرى غير الجهل كنسب أو شيء غيره أو سواء حقوق والعالم قد يستحق
الإهانة بجهة أخرى غير العلم كفسقه أو ظلمه أو سبب آخر. وإذا بطل الثاني تعين
الأول كان ذلك دليلا على أن الحكم إذا كان مرتبا على الوصف كان الوصف علة
لذلك الحكم المرتب عليه سواء تحققت المناسبة بينهما أو لم يتحقق. احتج
القائلون بالفرق بأن قالوا مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان

إنما يفهم من التعليل من مناسبة تشويش الفكر واضطراب الحال فلو قدر انتفاء
المناسبة انتفى فيه التعليل وإذا كان كذلك وجب اشتراط المناسبة فيه . وأما
غير هذه الصورة من الأقسام فلا يمتنع فيها التعليل بما لا مناسبة فيه لأن فهم
التعليل فيها مستفاد من ترتب الحكم على الوصف إما بلام التعليل أو بفاء التعقيب
أو بغيرهما . المسلك الثالث في إثبات العلة بالسبر والتقسيم . قال
وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال بعضها بدليله فيتعين الباقي ويكفي
بحثت فلم أجد والأصل عدم ما سواها فإن بين المعترض وصفا آخر وجب إبطاله لا انقطاعه
والمجتهد يرجع إلى ظنه ومتى كان الحصر والإبطال قطعيا فقطعي وإلا فظني .
أقول السبر هو الاختبار ومنه المسبار الذي يختبر به عمق الجرح والتقسيم هو
قولنا إما أن يكون هذا الحكم معللا أو لا يكون وإذا أبطلنا أنه يكون معللا فالعلة
إما كذا أو كذا فتحرر تقسيم وجود العلة إلى هذه المحامل ثم تختبر كل قسم منها
هل هو صالح للتعليل أم لا بالأدلة الدالة على ذلك فيلغى ما يتعين إلغاؤه ويثبت
ما يتعين إثباته . فيوسم بأن يقال السبر والتقسيم حصر الأوصاف الموجودة
في الأصل وإبطال بعضها بالدليل الدال عليه فيتعين التعليل بالوصف المستبقى
أما بيان حصر الأوصاف الموجودة في الأصل فبأحد أمرين الأول أن يقول المستدل
الموجود في محل الحكم لا يخرج مثلا عن وصفين أو ثلاثة لأني بحثت وسبرت فلم
أجد وصفا يصلح للتعليل سوى الأوصاف المذكورة وكان من أهل النظر بأن كانت مدارك
المعرفة عنده متحققة في العقل والحس وكان عدلا ثقة فيما يقول والغالب من حال
الثقة الصدق . وذلك يكفي في إثبات المطلوب لأنه يغلب على الظن انتفاء ما سوى
الأوصاف المذكورة والظن واجب الاتباع . الثاني أن يقول الأصل عدم
كل وصف سوى ما وجد من الأوصاف المذكورة لانتفاء الدليل عليه والأصل
عدم ذلك الدليل فإنه يغلب على الظن الحصر فيما عينه من الأوصاف . فإن
قيل لعله لم يبحث ولم يسبر أو قال ذلك ترويجا للدعوى . سلمنا أنه بحث وسبر
لكن لعله وجد وصفا وإنما ادعى الحصر فيه ولم يذكره ترويجا لكلامه أيضا .
سلمنا أنه لم يجد وراء الأوصاف المذكورة وصفا آخر لكن عدم الوجدان لا
يدل على عدمه فإن عدم العلم بالوصف جهل به والجهل

بوجود الوصف لا يدل على عدمه . سلمنا أنه يدل على عدمه لكن [illegible] الباحث
أو المعترض الأول مسلم والثاني ممنوع لأن المعترض ربما كان عالما بوصف لم
يعلمه الأوصاف المذكورة وعند ذلك فلا ينتهض بحث المستدل دليلا على خصمه
لعلمه بما ينافي الحصر . قلنا الجواب عن الأول والثاني أن المستدل إذا كان
مسلما متدينا عدلا ثقة فالظاهر أنه صادق فيما أخبر به من البحث والسبر
وعدم الاطلاع على ما سوى الأوصاف المذكورة وعند ذلك يجب الحكم بنفي ما
سواها . والجواب عن الثالث أن الحكم بنفي ما سوى الأوصاف المذكورة ليس
مستندا إلى عدم العلم به بل بناء على الظن بعدمه فإن الظن بعدم الشيء ملازم
للبحث عن ذلك الشيء ممن هو أهله مع عدم الاطلاع عليه مع أن الظاهر
من حال المعترض لو كان عالما بوجود وصف آخر لأبرزه إذ ليس مما يخفيه وإظهاره
للغير الذي مست الحاجة إلى إظهاره . وإذا كان كذلك فدعوى العلم بوجود وصف
آخر من غير بيان مع إمكان البيان ودعوى الحاجة إليه غير مقبول لظهور العناد
فيه . نعم لو بين المعترض وصفا آخر لزم المستدل إبطاله ولا يلزم من ذلك
انقطاعه فيما يقصده من التعدية بالوصف المستبقى . وأما بيان إبطال بعض
الأوصاف فبأن يبين عدم صلاحيتها للتعليل وخروجها عن درجة الاعتبار
بدليل صالح مساعد له على ذلك وهو ما سيأتي بيانه من طرق الحذف . فإن
قيل إنما يلزم انحصار التعليل في الوصف المستبقى بعد الحذف أن لو كان الحكم
في محل التعليل معقول المعنى وأما على تقدير كونه غير معقول المعنى فلا يجوز اشتراك
المحذوف والمستبقى في عدم الاعتبار . سلمنا كون الحكم معقول المعنى لكن غاية
ما في الباب الوصف المحذوف إبطال معارض العلة وإبطال معارض العلة لا يلزم
منه كون المستبقى علة لأن صحة العلة إنما يكون بوجود مقتضيها لا بانتفاء معارضها
قلنا الجواب عن الأول أنه وإن جاز أن يكون الحكم تعبدا إلا أنه بعيد لما
[illegible] من عادة الشارع لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد كما سيأتي
بيانه عن قريب . والجواب عن الثاني أن القضاء بكون المستبقى

المستبقى

علة ليس بها على إبطال المعارض بل على أن الحكم في محل التعليل لا بد له من علة
وإذا أثبت حصر الأوصاف فيما عينه المستدل وأخرج بعضها. كذلك الاعتراض
بدليله لزم من مجموع الأمرين انحصار التعليل فيما استثناه والمجتهد يرجع إلى
ظنه أي جميع ما ذكرناه إنما هو في حق المناظر وأما الناظر المجتهد فإنه يرجع إلى
ظنه وجب عليه الرجوع إليه ولا يكابر نفسه إذ هو مؤاخذ بما أوجبه ظنه ه قوله
ومتى كان الحصر في الأوصاف ودليل إبطال بعضها قطعيا فتعليل المناظر بالوصف
المستبقى وحكم المجتهد به قطعي ومتى كان الحصر ودليل الإبطال ظنيين أو أحدهما ظنيا
والآخر قطعيا فتعليل المناظر بالوصف المستبقى وحكم المجتهد به ظني ه قال
رحمه الله تعالى وطرق الحذف منها الإلغاء وهو بيان أن إثبات الحكم بالمستبقى
فقط ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لأنه لم يقصد لو كان المحذوف علة انتفى
عند انتفائه وإنما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما استقل ولكن يقال لا بد من أصل
كذلك فيستغني عن الأول ه ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر أو بالنسبة إلى ذلك
الحكم كالذكورية في أحكام العتق ه ومنها أن لا تظهر مناسبته ويكفي المناظر بحثت فإن
ادعى المستبقي كذلك ترجح سبر المستدل بموافقته للتعدية ه أقول
الطرق التي يحذف بها بعض الأوصاف بعد الحصر ليتعين التعليل بالوصف المستبقى
ثلاثة الطريق الأول الإلغاء وهو بيان إثبات الوصف المستبقى فقط دون الوصف
المحذوف وهو يشبه نفي العكس الذي ليس بمقبول وليس به ه والفرق بينهما أن الإلغاء
لم يقصد به أنه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه بخلاف نفي العكس
فإنه يقصد به ذلك ه وإنما قصد بالإلغاء أنه لو كان الوصف المستبقى جزء علة
لما استقل بالعلية وهو مستقل بها ه وللقائل أن يقول دعوى استقلال الوصف
المستبقى في صورة الإلغاء بالتعليل بمجرد إثبات الحكم معه وجوده وانتفاء ه
الوصف المحذوف لأنه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الإلغاء كافيا
في التعليل بدون ضميمة مما يدل على استقلاله بطريق من طرق إثبات العلة لكان
ذلك كافيا في أصل القياس ولم يكن إلى البحث والسبر حاجة وكذا غيره من
الطرق فإذا لا بد من بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق إثبات العلة
وعند ذلك لزم شروع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق إثبات العلة فإن بين
الاستقلال في صورة الإلغاء بالبحث والسبر كما أثبت ذلك في الأصل

قوله

والسبر مان

الأول فقد استقلت صورة الإلغاء باعتبار وأمكن أن تكون أصلا للعلة فيستغني
عن الأول لأن المصير إلى الأصل لا يمكن التمسك به في الاعتبار إلا بذكر صورة أخرى
مستقلة به باعتبار فيكون تطويلا بلا فائدة ه وهذا معنى قوله ولكن يقال لا
بد من أصل كذلك فيستغني عن الأول وإن بين الاستقلال بطريق آخر غير السبر
والتقسيم كان فيه ما ذكرناه من المحذور مع زيادة محذور آخر وهو الانتقال
في إثبات علية الوصف علة من طريق إلى طريق آخر وهو شنيع في مقام النظر ه
الطريق الثاني وهو المراد بقوله ومنها طرده مطلقا وذلك بأن يكون المحذوف
وصفا طرديا وهو كل وصف ألغاه الشارع إلغاء إما مطلقا كالطول والقصر
والسواد والبياض ونحو ذلك وإما بالنسبة إلى ذلك الحكم المعلل فقط كأن قوله
عليه السلام من أعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه فإنه وإن أمكن تقرير
المناسبة بين صفة الذكورية وهو سراية العتق غير أنا عهدنا من الشارع بين الذكر
والأنثى في أحكام العتق ألغينا صفة الذكورة وحكمنا بالتسوية بين العبد والأمة
في سراية العتق بخلاف ما عداه من الأحكام ه الطريق الثالث وهو المراد
بقوله ومنها أن لا تظهر مناسبة أي لا تظهر مناسبة الوصف المقصود حذفه بعد
الحذف ويكفي أن يقول المناظر بحثت وسبرت فلم أجد مناسبة بين الوصف المحذوف
وبين الحكم ولا ما يوهم مناسبة بينهما فإنه إذا كان أهلا للنظر عدلا
ثقة كان الظاهر صدقه وعدم مناسبة الوصف ه ويلزم من ذلك حذفه ضرورة
تعذر العلة في الأصل بمعنى الباعث على ما تقدم وامتناع اعتبار ما لا يظهر مناسبة
فإن قيل البحث والسبر وإن دلا على عدم مناسبة الوصف المحذوف فللمعترض أن
يدعي أنه قد بحث وسبر في الوصف المستبقى فلم يجد فيه مناسبة أيضا ه وعند
ذلك فإن بين المستدل المناسبة في المستبقى فقد انتقل في إثبات العلة من طريقه
السبر إلى طريقة المناسبة وإن لم يبين ذلك لم يكن وصف المعترض أولى بالحذف من
وصف المستدل وهذا معنى قوله فإن ادعى المستدل كذلك أي فإن ادعى المعترض
قلنا إن كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل واحد من الوصفين فلا يسمع منه
بعد بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف منع المناسبة

في الوصف المستبقى لكونه مانعا لما سلمه فلا يجب على المستدل بيان المناسبة
في الوصف المستبقى، ولئن لم يكن من المعترض تسليم ذلك فللمستدل طريق صالح
في دفع السؤال من غير حاجة إلى بيان المناسبة في الوصف المستبقى ومتى ترجح
سبره على سبر المعترض بموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض للقصور
والتعدية أولى من القصور على ما سيأتي بيانه في الترجيحات. ق رحمه الله تعالى
ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما أنه لا بد من علة لإجماع الفقهاء على ذلك
ولقوله وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلمنا فهو الغالب لأن
التعقل أقرب إلى الانقياد فليحمل عليه وقد ثبت ظهورها في المناسبة ولو سلم فقد
ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها في الجميع للإجماع على وجوب العمل بالظن في
علل الأحكام. أقول لا بد للسبر والتقسيم وتخريج المناط وغيرهما من مسالك
العلة من دليل يدل على صحة إثبات علية الوصف بكل واحد من المسالك وهو
عقلي ونقلي. أما العقلي فهو أن يقال الحكم الثابت في الأصل إما أن يكون ثابتا
لعلة أو لا لعلة لا جائز أن يكون ثابتا لا لعلة لأنه خلاف إجماع الفقهاء لأن إجماعهم
منعقد على أن الله تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد إما بطريق الوجوب على رأي
المعتزلة أو بجهة التفضل على رأي أصحابنا. وإذا امتنع أن يكون ثبوته لا لعلة وجب أن
يكون لعلة وجب أن يكون لعلة وهو المطلوب. وأما النقل فقوله تعالى وما
أرسلناك إلا رحمة للعالمين وقوله وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض
جميعا منه وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ما جعل
عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام دين الله تعالى يسر فلا تعسروه
وقوله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وقوله بعثت بالحنيفية السمحة فإن جميع
هذه الظواهر تدل على أن الله تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد والظاهر
التعميم بحيث يكون كل حكم من أحكام الشارع معللا بما فيه من الحكمة المشتملة على
المصلحة أو دفع المفسدة وإلا لزم خلاف هذه النصوص وهو ممتنع. قوله
ولو سلمنا أي ولو سلم عدم دلالة الدليلين المذكورين على أن الحكم لا بد له من علة وثبت
أن بعض الأحكام كان عن العلة لأن شرع الحكم للحكمة هو الغالب لوجهين الأول أن
الحكم إذا كان معقول المعنى كان أقرب إلى الانقياد وأسرع إلى القبول من

تحقيق الحكم ومراءاة التعبد فيكون أفضى إلى مقصود الشارع فيكون أولى. الثاني
أن الحكم إذا كان معقول المعنى كان على وفق التصرفات العرفية والقضايا العقلية والأ
تنزيل التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية. وإذا ثبت بهذين الوجهين
أن الغالب من حكم الشرع إنما هو التعليل فليحمل النادر على ما هو الغالب. وأيضا
وأيضا فقد ثبت ظهور علية كثير من الأوصاف بالمناسبة الموجبة لحصول الظن
بعليتها فوجب اعتبار علية كل وصف حصل الظن بعليته سواء كان الموجب لحصول
الظن السبر والتقسيم أو تخريج المناط أو الدوران أو غير ذلك للإجماع على وجوب
العمل بالظن في علل الأحكام الشرعية. المسلك الرابع في إثبات العلة بالمناسبة
والإخالة ويحتوي على مقدمة وفصول. أما المقدمة ففي تعريف المناسبة والمناسب
أما المناسبة فقال رحمه الله تعالى المناسبة والإخالة وتسمى تخريج المناط وهو
تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالإسكار في التحريم والقتل
العمد العدوان في القصاص. أقول المناسبة في اللغة عبارة عن الملاءمة
والموافقة يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة أي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم
ومن العامة تناسب هذه لحية أي الجمع بينهما ملائم والإخالة مرادفة للمناسبة
وأما في الاصطلاح فقال المصنف إن المناسبة والإخالة تسمى تخريج المناط ولا بد
من بيان مفهوم ما في ثلاث يحتاج إليها وهي تخريج المناط وتحقيق المناط وتنقيح
المناط فنقول مناط الحكم عبارة عن علته والإناطة الإلصاق والتعلق بالشيء
قال حسان بن ثابت الأنصاري الخزرجي رحمة الله عليه في شعر هجو
وأنت زنيم نيط في آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدح الفرد
وأما تخريج المناط فهو عبارة عن تعيين علة الحكم بمجرد إبداء المناسبة من حيث
ذاته لا بنص ولا غيره وذلك أن ينص الشارع على حكم من غير أن يكون في لفظه دلالة
على العلة فيخرج المجتهد باستنباطه علة ذلك الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه
ويثبتها بطريق من طرق إثبات العلة وذلك كاستخراج علة الإسكار
لتحريم الخمر بالاستنباط فإن تحريم الخمر منصوص عليه وعلته ليس منصوصا عليها
فاستنبطنا نحن باجتهادنا أن علته الإسكار وألحقنا به النبيذ. وكذلك وجوب
القصاص منصوص عليه وعلته غير منصوص عليها فاستنبطنا نحن أن علته القتل العمد

العدوان وحكمنا بوجوب القصاص في سائر صور القتل حتى ألحقنا القتل بالمثقل
بالقتل بالمحدد ، وهذا النوع من الاستنباط هو أعظم الخلاف فيه فأثبته الجمهور
وأنكره أهل الظاهر وجمهور أصحاب الحديث والشيعة وجماعة من معتزلة بغداد
وأما تحقيق المناط فهو عبارة عن الاجتهاد في معرفة وجود العلة في
آحاد الصور بعد معرفة العلة في نفسها وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع
أو استنباط أما مثال كونها معروفة بالنص فكجهة القبلة فإنها مناط وجوب
استقبالها وهي في نفسها معروفة بإيماء النص وهو قوله تعالى وحيثما كنتم
فولوا وجوهكم شطره لكن كون هذه المعينة هي جهة القبلة في حالة الاشتباه
مظنون فيجتهد في معرفة النظر في الأمارات أن جهة القبلة هي هذه دون تلك
وأما مثال معرفتها بالإجماع فكالعدالة فإنها مناط قبول الشهادة وهي معلومة
بالإجماع لكن كون هذا الشخص عدلا أو ذاك أمر مظنون فيجتهد في معرفة النظر في
وجود العدالة في الشخص المعين ، وأما مثال معرفتها بالاستنباط فكالشدة
المطربة فإنها مناط التحريم فالاجتهاد في وجودها في النبيذ أو في المزر الملحق
بالخمر في التحريم هو تحقيق المناط كأنك حققت أن مناط الحكم الذي هو علته
موجود في هذا المحل ليترتب الحكم المرتب على العلة فيه ، ولا نعرف خلافا
في الاحتجاج بتحقيق المناط إذا كانت علته منصوصا أو مجمعا عليها ، وإنما الخلاف
فيه إذا كانت علته مستنبطة ، وأما تنقيح المناط فهو الاجتهاد في تعيين
ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما
اقترن به من الأوصاف كل واحد بطريقه كما تقدم مثال ذلك ما ذكرناه من قصة
الأعرابي حيث يضرب صدره وينتف شعره فقال يا رسول الله هلكت وأهلكت فقال النبي
عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت أهلي في رمضان عامدا فقال له عليه السلام
اعتق رقبة فيكون الوقاع في نهار رمضان علة للإعتاق وإن كان هو مومى إليه
بالنص غير أنه يفتقر في معرفته عينا إلى حذف كل ما اقترن به من الأوصاف عن
درجة الاعتبار بالاجتهاد ، وذلك بأن يبين أن كونه أعرابيا وشخصا معينا
وهو سيد وكون الموطوءة زوجة له أو امرأة معينة لا مدخل له في التعليل بما يساعد
على ذلك من الأدلة

بو

على ذلك من الأدلة حتى تعدى الحكم إلى كل من واقع في نهار رمضان عامدا وهو صائم مكلف
وهذا النوع قد اعترف به أكثر منكري القياس وهو عند التحقيق يرجع إلى السبر
والتقسيم ، وسمي بتنقيح المناط لكون المجتهد نقح العلة المنصوص عليها بأن أخذ
من الأوصاف ما يصلح للتعليل وترك ما لا يصلح ، وأما المناسب فقال رحمه الله
والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون
مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة ، فإن كان خفيا أو غير منضبط اعتبر
ملازمه وهو المظنة لأن الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضي عرفا
عليه بالعمد في العمدية ، وقال أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول
أقول لما عرف المناسبة شرع يعرف المناسب وقد عرفه بأنه وصف ظاهر
منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم
وسواء كان نفيا أو إثباتا وسواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة ،
وتعريف المناسب بما ذكر غير خارج عن الوضع اللغوي لما بينه وبين الحكم
من التعلق والارتباط وكل ما له تعلق بغيره وارتباط به فإنه يصح لغة أن يقال إنه مناسب
له ، وبعد ثبوت المناسبة ينتهض في مقام النظر دليلا على الخصم بحيث إنه لو
أعرض عنه وأصر على المنع كان معاندا ، ثم الوصف المناسب إن كان خفيا أو غير
منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لأن كل واحد من الوصف الخفي الذي ليس منضبطا
غيب والمطلوب المجهول غيب أيضا والغيب لا يعرف الغيب ، أما مثال مظنة
الوصف الذي ليس بمنضبط فكالسفر للمشقة فإن المشقة وصف مناسب لأن يترتب
عليه الفطر والقصر لكن لما كانت المشقة غير منضبطة لاختلافها باختلاف
الأشخاص عدل إلى ملازمها الذي هو المظنة وهو السفر فإن السفر مظنة المشقة
فرتب الشارع الحكم على ظاهر السفر ، وأما مثال مظنة الوصف الخفي فكالفعل المقضي
على صاحبه عرفا بالعمدية فإن وجوب القصاص منوط بالعمد العدوان والعمد عبارة
عن قصد القلب إلى التوجه إلى ذلك الفعل واستعمال الجوارح فيه منقادة لما عقد القلب على التوجه إليه
طلبا وهو خفي فعدل إلى ملازمه وهو الفعل المقضي عليه عرفا بالعمد كما إذا أراد أن يقتل شخصا على
قتل غيره فإنه يقضي في العرف مقضي عليه بكونه عمدا فرتب الشارع وجوب القصاص على
فعله الذي هو مظنة العمد ، وقال أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول
فلا يكون مناسبا بالنسبة إلى العديم ملغى عقل له بالقبول فإنه ليس الاحتجاج على تلقي عقل

غير ... له بالقبول أو من الاحتجاج على غيره بعدم تلقي عقل له بالقبول. والحق صحة
الاحتجاج به في مقام المناظرة وذلك بأن يبين المستدل معنى المناسبة على وجه ملخص
مضبوط فإذا بينها وأنكرها الخصم كان معاندا فلا يلتفت إلى إنكاره في الأمور الواضحة
واعلم أن المقصود من شرع الحكم إما أن يكون جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو مجموع
الأمرين بالنسبة إلى العبيد لتعالي الله تعالى عن التضرر والانتفاع. وربما كان ذلك مقصودا
للعبد لأنه ملائم له موافق لنفسه ولذلك إذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه
اختار وجوده على عدمه. وإذا عرف أن المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل
المصلحة أو دفع المفسدة فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة فإن كان في الدنيا
فشرع الحكم إما أن يكون مفضيا إلى تحصيل أصل المقصود ابتداء أو دواما أو تكميله
فالأول مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الأهل في المحل تحصيلا لأصل
المقصود المتعلق به من الملك أو المنفعة كما في البيع والإجارة ونحوه. وأما الثاني
فكالقضاء بتحريم القتل وإيجاب القصاص على من قتل عمدا عدوانا إفضاء
إلى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الإنسانية المعصومة. وأما الثالث فكالحكم
باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح فإنه تكميل لمصلحة النكاح لا أنه تحصيل لأصلها
بحصولها ابتداء من اعتبار التصرف وصحته. وإن كان في الآخرة فالمقصود العائد إلى من
شرع الحكم لأجله جلب الثواب ودفع العقاب. فالأول كالحكم بإيجاب الطاعات
وأفعال العبادات لإفضائه إلى نيل الثواب ورفع الدرجات. والثاني كالحكم بتحريم
أفعال المعاصي وشرع الزواجر عليها دفعا للمحذور والعقاب. وهذا بيان المقدمة
أما الفصول فثلاثة الفصل الأول في بيان إفضاء الحكم إلى المقصود المترتب عليه
قال رحمه الله تعالى وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع
والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون نفيه أرجح
كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد وقد ينكر الثاني والثالث لأن البيع مظنة الحاجة
إلى التعاوض وقد اعتبر وإن انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد
اعتبر وإن انتفى الظن في الملك المترفه أما لو كان فائتا قطعا كلحوق نسب المشرقي بزوجة
مغربية وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية
أقول المقصود من شرع الحكم إما أن يكون حصوله يقينا أو ظنا أو يكون الحصول

وعدمه متساويين أو يكون عدم الحصول راجحا على الحصول فهذه أقسام أربعة
أما القسم الأول وهو الذي يحصل فيه المقصود من شرع الحكم يقينا فكالقضاء
الحكم بصحة التصرف في البيع إلى إثبات الملك. وأما القسم الثاني وهو الذي يحصل
فيه المقصود ظنا فكشرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس
المعصومة عن الفوات فإنه مظنون الحصول راجح الوقوع إذ الغالب من حال
العاقل أنه إذا علم أنه إذا قتل غيره قتل به لا يقدم على القتل وليس ذلك مقطوعا
به لتحقق الإقدام على القتل مع شرع القصاص كثيرا. وأما القسم الثالث وهو
الذي يكون حصول المقصود وعدمه سواء ولكن قل ما يتفق لهذا القسم مثال في الشرع
على التحقيق بل على التقريب فكشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فإن حصول المقصود
من ذلك مساو لعدمه لأن كثرة الممتنعين لشرب الخمر مساوية لكثرة المقدمين عليه تقريبا
وأما القسم الرابع وهو الذي يكون فيه عدم الحصول راجحا على الحصول فكنكاح
الآيسة لمصلحة التوالد فإنه وإن كان ممكنا عقلا فهو بعيد عادة وكان عدم حصول
المقصود من النكاح راجحا على حصوله فهذه الأقسام الأربعة وإن كانت مناسبة
بالنظر إلى موافقة النفس. فالقسم الأول أعلاها للتحقيق ويليه القسم الثاني
لكونه مظنونا راجحا ويليه القسم الثالث للتردد ويليه القسم الرابع لكونه
مرجوحا. فالقسمان الأولان لا خلاف بين القائلين بالمناسبة في الاحتجاج بهما.
وأما الثالث والرابع فقد أنكر الاحتجاج بهما قوم لتردد الثالث ومرجوحية الرابع
والحق التفصيل وهو أنه إن احتمل حصول المقصود من شرع الحكم في آحاد الصور
الشاذة مع ظهور الحصول منه في غالب الصور صح التعليل به لما ذكرناه من مثل
صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فإنه وإن كان غير ظاهر بالنسبة إلى الآيسة فهو
ظاهر بالنسبة إلى غيرها. والدليل عليه أن البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض
وقد اعتبر تعليل شرعه بكونه مظنة الحاجة إجماعا إذ كان ظن الحاجة حاصلا
في غالب الصور وإن انتفى عن بعض الصور مع بقاء احتمالها فيه. وكذلك السفر مظنة
المشقة وقد اعتبر تعليل الترخص فيه بكونه مظنة المشقة وإن انتفى ظن المشقة
في حق الملك المترفه في سفره بين مماليكه

مع احتمال بقاء المشقة لما كان ظن المشقة حاصلا في غالب صور السفر ٥ قوله
انه لو كان فاينا قطعا اي اما لو كان المقصود من شرع الحكم فاينا قطعا في بعض
الصور مع ظهور حصوله في غالب الصور فلا يصح التعليل به وذلك كلحوق النسب
في نكاح المشرقي بتزوج امراة مغربية مع القطع بان الولد ليس منه فانه وان كان
لحوق الولد بالزوج نظاما فيما عدا هذه الصورة لكن لما كان المقصود منه فايتا
في هذه الصورة قطعا امتنع التعليل به وكذا استبراء جارية يشتريها بايعها في مجلس
العقد فان البايع يقطع بفراغ رحمها من غيره فانه وان كان الاستبراء واجبا لتتبع
في غالب الصور لكن لما فات المقصود من هذه الصورة قطعا امتنع التعليل
به لان المقصود من شرع الحكم انما هو حصول الحكمة منه فشرع الاحكام مع
انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيدا فلا يرد به الشرع خلافا لابي حنيفة ٥

الفصل الثاني في اقسام المقصود من شرع الحكم واختلف مراتبه ٥ قال
رحمه الله تعالى وكذا المقاصد ضربان ضروري في اصله وهو اعلى المراتب كالخمسة التي
روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال لقتل الكفار وللقصاص
وحد المسكر وحد الزنا وحد للسارق وللمحارب ومكمل للضروري كحد قليل المسكر ٥
اقول المقصود من شرع الحكم اما ان يكون ضروريا او لا يكون فان كان ضروريا
فهو الضرب الاول وان لم يكن ضروريا فهو الضرب الثاني ٥ الضرب الاول وهو
الذي يكون المقصود فيه ضروريا ولا يخلو اما ان يكون ضروريا في اصله او مكملا
للضروري ٥ فان كان ضروريا في اصله فهو المقاصد الخمسة التي روعيت في كل
ملة من الملل وكل شريعة من الشرايع وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل
والمال فحفظ هذه الخمسة ضروري ٥ انما قلنا ذلك لانها اعلى مراتب المناسبات في
والحصر في هذه الخمسة انما بالنظر الى الواقع او العلم بانتفاء مقصود ضروري
خارج عنها ٥ اما حفظ الدين فبشرع قتال الكفار وعقوبة الداعين الى البدع
فان الدين محفوظ بذلك ووجه المناسبة ان النوع الانساني مطلوب
البقاء لتحصيل المعارف الالهية ولا يتم له صلاح معاشهم وكمال ذاته في الدار الاخرة

الا بالملازمة على الدين والمواظبة عليه والانقياد له ولا يتم الملازمة على الدين
الا بحفظه فاقتضت عاطفة الشرع شرع قتال الكفار حفظا للدين ٥ وقد نبه
الله تعالى على ذلك حيث قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ٥ واما حفظ
النفس فبشرع القصاص ووجه المناسبة ان غاية الانسان انما هي السعادة
الاخروية الدايمة وتلك السعادة منوطة بالايمان والطاعات ولا مقصود لها الا من
المكلف ولا فعل الا بالبقاء المدة المقدرة له ولا بقاء الا بصون النفس عن الهلاك
فاقتضت عاطفة الشرع شرع القصاص صونا للنفس فقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله
ولكم في القصاص حياة ٥ واما حفظ العقل فبشرع الحد على شرب المسكر ووجه
المناسبة ان العقل لما كان مناط التكليف والمميز بين المنافع والمضار عاجله
واجله وكان المسكر مما يشوش تصرفاته ويمنع صدورها على ما ينبغي اقتضت حكمة
الشارع شرع الحد على شربه صونا للعقل ٥ وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله انما
يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ٥ واما
حفظ النسل فبشرع الحد على فعل الزنا ٥ ووجه المناسبة ان المزاحمة على الابضاع
يفضي الى خلط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد عن الاولاد ولان التواثب على
الفروج بالتعدي والتغلب مجلبة للتقاتل والفساد العظيم فاقتضت حكمة
الشارع شرع الحد على الزنا صونا للانساب ٥ واما حفظ المال فبشرع قطع
السارق وعقوبة الغاصب والمحارب وتضمين الجاني ووجه المناسبة ان قيام
النوع انما هو بحفظ الاموال فيكون حفظها مطلوبا للشارع فاقتضت حكمته
شرعية القطع والعقوبة والضمان حفظا للاموال ٥ وقد نبه تعالى على ذلك مصرحا
به في كتابه حيث قال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ٥ وقوله انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا الى
اخر الاية ٥ واما المقصود مكملا للضروري فهو كتحريم القليل من المسكر مبالغة
في حفظ العقل فانه وان لم يكن مسكرا الا انه داع الى شرب الكثير منه فحرم التكميل

والتتميم والافاضل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر
والتتميم تقليله فشرع الحد على القليل انما هو لما ذكرناه من التكميل الضرب
الثاني وهو الذي لا يكون المقصود من شرع الحكم ضروريا قال رحمه الله تعالى
او غير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها اكد من بعض
وقد يكون ضروريا كالاجارة على تربية الطفل وشرا المطعوم والملبوس له
ولغيره ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام
النكاح او غير حاجي ولاكنه تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة لقصوره عن
المناصب الشريفة جريا على ما الف من محاسن العادات اقول الضرب
الذي لا يكون المقصود من شرع الحكم فيه ضروريا لا يخلو اما ان يكون في رتبة
الحاجة او لا يكون في رتبتها بل هو من قبيل التزيين والتحسين فان كان في رتبة الحاجة
فلا يخلو اما ان يكون حاجيا في اصله او مكملا للحاجي فان كان حاجيا في اصله
فهو كشرع عقد البيع والاجارة والقراض والمساقاة وغيرها ووجه
الحاجة الى هذه ان مصالح العباد منوطة بهذا النوع من التبادل ليحصل كل واحد
من المتعاملين على ما هو مقصود له فلولا شرع المبادلات لبقي كثير من الحاجات
غير مندفع وربما كان بعض هذه الانواع اكد من بعض لشدة الحاجة اليه او
لعمومه فان الحاجة الى البيع والشرا اكد واعم من الحاجة الى الاجارة والحاجة
الى الاجارة اكد واعم من الحاجة الى المساقات وقد يكون بعض الحاجات ضروريا
فيخرج عن هذا القسم ويلتحق بضرب الضروريات الخمسة التي روعيت في كل
ملة وذلك كالاجارة على تربية الطفل وارضاعه وشرا المطعوم
والملبوس له او لغيره وان كان مكملا للحاجي فهو كرعاية الكفاءة ومهر المثل
في تزويج الصغيرة فان ذلك افضى الى دوام النكاح فيكون كالتكميل للحاجي وان
لم يكن في رتبة الحاجة بل كان واقعا موقع التزيين والتحسين ورعاية احسن
المناهج في العادات والمعاملات وهذا على قسمين الاول ما يقع لا على
معارضة قاعدة معتبرة كتحريم القاذورات والخبائث وسلب العبد اهلية

الشهادة من حيث ان العبد ناقص القدر والمنزلة لكونه مستسخرا للمالك مشغولا
بخدمة سيده فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها جريا للناس على ما الفوه
وعهدوه من محاسن العادات فان قيل فسلب ولاية العبد على الطفل هل هو من هذا
القبيل ام لا قلنا ليس هو من هذا القبيل بل هو من قبيل الحاجات لان الولاية على
الطفل تستدعي الخلو والفراغ والنظر في احواله ومصالحه واستغراق العبد بما هو لازم
عليه من خدمة سيده يمنع من ذلك بخلاف الشهادة فانها انما تتفق احيانا كالرواية
والقسم الثاني ما يقع على معارضة قاعدة كالكتابة فانها وان كانت مستحسنة
في العادات الا انها في الحقيقة عبارة عن بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول في
الشرع فشرع كل واحد من هذه المراتب قد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه بل
يختلف بحسب اختلاف الظنون وقد بالغ امام الحرمين في استقصاء امثلة
ذلك ونحن نكتفي بواحد منها قال وقد ذكرنا ان حفظ النفس بشرع القصاص
من باب المناسب الضروري وكل ما نعلم قطعا انه من هذا الباب وجب شرع
القصاص فيه وذلك كالقتل بالمثقل فانا كما علمنا انه لولا شرع القصاص في القتل
بالمحدد لوقع الهرج والمرج فكذلك نعلم انه لولا شرع القصاص في القتل بالمثقل
لحصل الهرج والمرج حتى ان كل من يريد قتل انسان فانه يعدل من المحدد الى المثقل
دفعا للقصاص عن نفسه اذ ليس في المثقل زيادة كلفة ليست في المحدد بل القتل
بالمثقل اسهل من القتل بالمحدد قال وعند ذلك لا يجوز في كل شرع يراعي فيه
مصالح العباد عدم وجوب القصاص بالمثقل قال فاما ايجاب قطع الايدي باليد
الواحدة فانه يحتمل ان يكون من هذا الباب لاكنه لا يظهر كونه منه اما احتمال
كونه من هذا الباب فلانا لو لم يوجب قطع الايدي باليد الواحدة لتاتى لاجل
الكل من اراد قطع يد انسان استعان بشريك ليندفع عنه القصاص فيبطل الحكمة
الداعية لشرع القصاص واما انه لا يظهر كونه من هذا الباب فلانه يحتاج فيه
الى الاستعانة بالغير وقد لا يساعده ذلك الغير عليه فليس وجه الحاجة الى شرعيته في
القصاص هنا مثل وجه الحاجة الى شرعيته في المنفرد قال رحمه الله تعالى مسئلة
المختار انه لم المناسبة تنخرم بمفسدة تلزم راجحة

او مساوية لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها ه قالوا الصلاة
في الدار المغصوبة تلزم مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد وقد صحت قلنا مفسدة
الغصب ليست عن الصلاة وبالعكس ولو نشأ امعا عن الصلاة لم تصح ه اقول
اختلفوا فيما اذا كان الوصف مناسبا لحكم على وجه يلزم منه وجود مفسدة راجحة
على مصلحته او مساوية لها هل تنخرم المناسبة بتلك المفسدة ام لا ه فذهب قوم الى
انها لا تنخرم ه وذهب قوم الى انخرامها بذلك وهو اختيار المصنف وصاحب
المحصول والشريف صاحب الجدل والدليل على ما اختاره المصنف ان العقل قاض بانه
لا مصلحة مع وجود مفسدة مثلها او زايدة عليها ولهذا فان من اشتغل بتحصيل مصلحة درهم
واحد على وجه يستلزم فوات مثله او اكثر لا يعده العقلاء ممن يراعي المصالح بل
يعدونه سفيها خارجا بتصرفه عن تصرفات العقلاء واذا انتفت المصلحة انخرمت
المناسبة وهو المطلوب ه قوله قالوا الصلاة في الدار المغصوبة اي احتج
القايلون بعدم انخرام المناسبة بان الصلاة في الدار المغصوبة قد ورد
الشرع بصحتها نظرا الى ما فيها من المصلحة وهي كونها صلاة تقرب الى المعبود
يترتب عليها الثواب وقد ورد بحرمتها نظرا الى ما فيها من المفسدة وهي كونها غصبا
سببا للعقاب فحينئذ المصلحة والمفسدة اما ان يكونا متساويتين او احدهما
ارجح من الاخرى ه فان كانتا متساويتين وجب اندفاع كل واحدة منهما بالاخرى فلا
يبقى مصلحة ولا مفسدة فيجب ان لا يترتب على الصلاة في الدار المغصوبة ثواب ولا
عقاب ولا مدح ولا ذم وليس كذلك بالاجماع ه وان كانت احديهما ارجح من
الاخرى اندفعت المرجوحة بالراجحة فيكون الحاصل على الصلاة في الدار المغصوبة
اما المدح وحده او الذم وحده وليس كذلك ايضا بالاجماع فلم يبق الا اعتبار
ما في الفعل من المصلحة ومناسبة لان يترتب عليه الحكم ولا يقدح في المناسبة
ما يلزم الفعل من المفسدة وهو المطلوب ه قلنا الكلام انما هو مفروض
في حكم ثبت لمصلحة يلزم من اثباته تحصيلا لتلك المصلحة مفسدة ومساوية
او راجحة عليها ومفسدة كون الصلاة غصبا سببا للعقاب ليست ناشية

عن حكم المصلحة وهو كون الصلاة صحيحة سببا للثواب اذ لو كان كذلك لانتفت المصلحة
المفسدة المعروضة بانتفاء حكم المصلحة ولثبتت المصلحة والمفسدة ايضا ناشئتين
معا عن نفس الصلاة اذ لو نشأت مفسدة كون الصلاة غصبا سببا للعقاب
ومصلحة كونها صحيحة سببا للثواب من نفس الصلاة لم تصح الصلاة والا لزم ان يكون
الفعل الواحد منشأ للضدين وهو محال بل المفسدة نشأت عن كون الصلاة
فعلا مشتملا على شغل ملك الغير بغير اذنه ومصلحة كونها صحيحة نشأت عن الاتيان بالفعل
المامور به على وفق الامر ه واذا كانت المفسدة ليست ناشئة عن حكم المصلحة
ولا هي والمصلحة ناشئتين معا عن نفس الصلاة كان الاولى اعتبار كل واحدة منهما في
حكم اذ لا معارضة بينهما كما ذكرناه ه قال ومعرفة التعليل والترجيح يختلف باختلاف
المسائل التفصيلية ولا ينضبط ويترجح بطريق اجمالي وهو انه لو لم يقدر رجحان المصلحة
لزم التعبد بالحكم ه اقول اذا تقرر انخرام المناسبة بالمفسدة الراجحة
والمساوية وان المناسبة تتوقف على الترجيح فللمعلل ان يرجح وصفه بطرق
تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وله ان يرجح بطريق اجمالي مطرد في كل مسألة وهو ان
يقول لو لم يقدر ترجيح المصلحة على معارضها من المفسدة مع البحث التام لكان اضافة
الحكم الى غير محل التعليل سوى ما ذكر لانه يلزم ان يكون الحكم قد ثبت تعبدا وهو خلاف
الاصل لوجهين الاول ان الغالب من احكام التعقل دون التعبد فادراج ما نحن فيه تحت
الغالب اولى الثاني انه اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول
فان الانقياد الى المعقول المألوف اقرب مما ليس كذلك فكان افضى الى المقصود من شرع
الحكم ه وللقايل ان يقول بما ذكرتموه من البحث عن وصف لم يمكن اضافة الحكم اليه
مع عدم الظفر به وان دل على ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها
وهو عدم الاطلاع على ما به يكون راجحة على معارضها مع البحث عنه وعدم الظفر
به وليس احد البحثين اولى من الاخر ه فان قلتم ما ذكرناه اولى من جهة ان بحثنا عن
وصف صالح للتعليل وذلك لا يتعدى الى محل الحكم ومحله متحد ه وبحثكم انما هو عن

ما به الترجيح وتنوعه منحصر في محل الحكم لان ما به الترجيح قد يكون مما يعود الى ذات
العلة وقد يكون بامر خارج عنها كاسبابي بيانه وكان ما ذكرنا [illegible] قلنا ما به
الترجيح ان كان خارجا عن محل الحكم فلا يتحقق به ترجيح وان كان في محل الحكم فقد
استوى البحثان في اتحاد محلهما فلا ترجيح بهذه الجهة ولين سلمنا اتحاد بحث
المستدل والتعدد في محل المعترض لكن الظن الحاصل من البحثين اما متساويا او
متفاوتا فيتقيد بالمساواة واجاز ظن المعترض فلا ترجيح في جانب المستدل
وانما يترجح ان يكون ظنه راجحا لا غير ولا يخفى ان ما يتبع على تقدير من تقدير من اغلب
مما لا يتبع الا على تقدير واحد واعلم ان اشتراط الترجيح في تحقق المناسبة
انما يتحقق على راي من لا يرى تخصيص العلة واما من يرى جواز تخصيصها وجواز
احالة انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع وجود المقتضي اما ان يكون لمفقود راجح على
مقصود المقتضي للاثبات او مساويا له او مرجوحا بالنسبة اليه فان كان راجحا
فقد قيل بمناسبة المقتضي للاثبات مع كون مقصوده مرجوحا والاظهر لم يكن
مناسبا كان انتفاء الحكم لانتفاء المناسب لا لوجود المانع وان كان مساويا فكذلك
وان كانت مفسدة المانع مرجوحة فقد قيل بانتفاء الحكم له ولولا مناسبته لا انتفاء
لما انتفى الحكم به فانه لو جاز ان ينتفي الحكم بما ليس بمناسب لجاز ان يثبت بما ليس بمناسب

الفصل الثالث في اقسام المناسب قال رحمه الله تعالى والمناسب مؤثر
وملايم وغريب ومرسل لانه اما معتبر او لا والمعتبر بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر
ترتيب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او
جنسه في جنس الحكم فهو الملايم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا
او ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملايما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله
وذكر عن مالك والشافعي والمختار رده وشرط الغزالي فيه ان يكون المصلحة ضرورية
قطعية كلية فالاول اولى الوصف المناسب على اربعة اقسام مؤثر وملايم
وغريب ومرسل وتحليل الحصر ان المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع او لا
يكون معتبرا وان كان معتبرا فاعتباره اما ان يكون بنص او اجماع او بترتيب الحكم على

45

وفقه في اصل بنص او اجماع فان كان معتبرا بنص او اجماع فهو المسمى بالمؤثر [illegible]
ان يقول بعض فجعل المؤثر من اقسام المناسب مع كون المناسبة لا تشترط في الوصف الذي
دل النص او الاجماع على كونه مؤثرا الا انه لو ثبت بالنص او الاجماع ان الفرج
في الفرج المحرم مؤثر في وجوب الحد لم يحتج الى المناسبة حتى ان اللايط اذا وجد فيه
هذا المعنى حكمنا بوجوب الحد عليه وان لم توجد فيه مناسبة حفظ الانساب الموجودة
في الزنا وكذا قوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ لما دل على تأثير المس فبنينا عليه
مس ذكر غيره سواء كانت مناسبة تحريك الشهوة موجودة او لم يكن وقد صرح
الغزالي بان شرط المناسب ان تكون علته ثابتة بالمناسبة لا غير من غير ان يكون منصوصا
ولا مجمعا عليها وصرح في شفاء العليل بان المؤثر لا يشترط فيه المناسبة فالمؤثر
مباين للمناسب والمناسب مباين له فكيف جعله قسما منه وان كان اعتبار
المناسب بترتيب الحكم على وفقه في صورة فقط من غير نص ولا اجماع على كونه
علة [illegible] الحكم المرتب عليه فان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم
في صورة اخرى او بالعكس اي ثبت اعتبار جنسه في عين الحكم او ثبت اعتبار جنسه
في جنس الحكم فهو المسمى بالملايم والا فهو المناسب الغريب وان لم يكن المناسب
معتبرا في الشرع والاظهر الغاؤه فهو المسمى بالمرسل فهذه اربعة اقسام وستجيء تمثيل
جميعها عند ذكر المصنف لها واعلم ان التي تقتضيه القسمة العقلية تسعة اقسام
لان الوصف اما ان تعتبر عينه او جنسه او عينه وجنسه معا فان كان المعتبر
عينه فاما ان يعتبر في عين الحكم او في جنس الحكم او في عين الحكم وجنسه معا
فهذه ثلثة اقسام وان كان المعتبر جنسه فاما ان يعتبر في عين الحكم او جنس الحكم او
عينه وجنسه معا وهذه ثلثة اقسام اخرى وان كان المعتبر عينه وجنسه معا
فاما ان يعتبر في عين الحكم او في جنس الحكم او في عينه وجنسه معا فهذه ثلثة اقسام
اخرى فيصير المجموع تسعة اقسام وثبوت كل واحد من هذه الاقسام اما بصريح
النص او بايمائه او بالاجماع او بالسبر والتقسيم ولعل الواقع منها في الشرع ليس الا
بعضها اذا عرفت هذا فاعلم ان الوصف المعلل به على مراتب وكذلك الحكم المعلل
على مراتب ايضا منها ما هو عال ليس فوقه [illegible]

ومنها ما هو قريب ليس بينه وبينه واسطة ومنها ما هو متوسط بين الطرفين اما على
السوية واما على انه الى احد الطرفين اقرب من الآخر واما الوصف المعلل به فالجنس
العالي له كونه وصفا نيط به الحكم فيدخل فيه المناسب والشبه واخص منه كونه
مصلحة في رتبة الحاجات كالعقود والفسوخ واخص منه كونه في رتبة الضروريات
الخمس واخص منه حفظ النفس والعقل واما الحكم فالجنس العالي له كونه حكما
واخص منه كونه وجوبا وندبا واباحة وحرمة وكراهة واخص من الوجوب العبادة
وغير العبادة واخص من العبادة الصلاة وغير الصلاة واخص من الصلاة الفرض
والنفل واذا كانت مراتب الوصف والحكم مختلفة فالظن في هذا القسم مما
يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك من الجنس العالي والسافل والمتوسط
فكل ما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وكل ما كان الاشتراك
فيه بالجنس العالي فهو ابعد وكل ما كان الاشتراك فيه بالمتوسط فالظن متوسط
على حسب الترتيب في الصعود والنزول وكل ما ثبت بالنص او الاجماع على ان عينه مؤثرة بان
في عين الحكم كما لو قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها فان غيره مؤثرة في عين الحكم غير
وصف الاسكار مؤثر في عين التحريم ويليه الملائم الذي اعتبر عينه في عين الحكم
وجنسه في جنسه كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع
القتل العمد العدوان فان عين كونه قتلا معتبر في عين الحكم الذي هو وجوب
القصاص وجنس كونه جناية معتبر في جنس العقوبة ويليه الملائم الذي اعتبر
عينه في جنس الحكم وجنسه في عين الحكم ويليه المناسب الغريب ويليه المناسب
المرسل ويليه الشبه ويليه الطرد وهو اضعفها قوله فان كان غريبا او
ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا اي اذا كان الوصف غريبا او ثبت الغاء الشارع
له فهو مردود بالاتفاق وان كان المرسل ملائما فقد صرح امام الحرمين
والغزالي بقبوله وهو منقول عن مالك والشافعي واحتجوا عليه بان
المطلوب انما هو غلبة الظن والمرسل الملائم قد يغلب على الظن فيعلم من استقراء
اقضية الصحابة رضي الله عنهم انهم لم يشترطوا في كل قياس ان تكون العلة
معلومة الاعتبار من الشارع والمختار رده وسيأتي الدليل

عليه في التمسك بالمصالح المرسلة قوله وشرط الغزالي فيه اي شرط الغزالي في
المرسل الملائم ان تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية فان المصلحة بالاضافة الى شهادة
الشرع ثلثة اقسام قسم شهد له الشرع بالاعتبار وقسم شهد له بالابطال وقسم
لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال اما القسم الاول فهو صحيح ويرجع حاصله الى
ومثاله حكمنا بان كل مسكر من مأكول او مشروب فحرام قياسا على الخمر لانها انما حرمت لحفظ
العقل الذي هو مناط التكليف فتحريم الشارع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة
واما القسم الثاني وهو الذي شهد له الشرع بالابطال فمثاله قول بعض العلماء
لبعض الملوك وقد جامع في نهار رمضان ان عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث
لم يأمره باعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق
رقبة في مع اتساع ماله فكانت المصلحة في ايجاب الصوم فهذا قول باطل مخالف فيقضي شهوته
لنص الكتاب بالمصلحة فلا يلتفت اليه لان فتح مثل هذا الباب يؤدي الى تغيير
جميع حدود الشرع ونصوصه بسبب تغير الاحوال ثم ان ذلك اذا عرف انه من
صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بقبول قولهم في فتواهم وظنوا ان كل ما يفتون به
تحريف من جهة انفسهم بالرأي واما القسم الثالث وهو الذي لم يشهد له الشرع
باعتباره ولا ابطاله فاما ان يكون في رتبة الضروريات او في رتبة الحاجات او في
رتبة التحسينات والتزيينات اما المصلحة الواقعة في الرتبتين الاخيرتين فلا
يجوز الحكم بمجردها اذا لم تعتضد بشهادة اصل لانه يجري مجرى وضع الشرع
بالرأي وهو كالاستحسان واما المصلحة الواقعة في رتبة الضروريات
فلا بعد ان يؤدي اليها اجتهاد مجتهد وان لم يشهد لها اصل ومثاله ان الكفار اذا تتر سوا
بجماعة من اسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الاسلام وقتلوا
كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد له
في الشرع ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى يقتلونهم
فيجوز ان يقول قائل هذا الاسير مقتول على كل حال فحفظ جميع المسلمين

أقرب إلى مقصود الشرع لانا نعلم أن الشرع مقصوده تقليل القتل كما يقصد حسم
سبيله عند الإمكان فإن لم يقدر على الحسم فقد قدر على التقليل وكان هذا من باب
الالتفات إلى مصلحة قد علم بالضرورة كونها مقصودة للشارع لا بدليل واحد
وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق
وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل معين فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق
القياس من أصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف وهي كونها
ضرورية قطعية كلية وليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم فإنه لا
يحل رمي الترس إذ لا ضرورة في قتلهم لأن حيث إن فينا غنية عن القلعة فنعدل عنها
وليس في معناها ما إذا لم يقطع بظفرنا بها لأنها ليست قطعية بل ظنية وليس في
معناها ما جماعة في سفينة لو طرحوا واحدا منهم لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم لأنها ليست كلية
إذ الحاصل بها ليس إلا هلاك عدد محصور وليس مثل استئصال كافة المسلمين ولأنه
ليس يتعين واحد للإغراق إلا أن يعين بالقرعة ولا أصل لها وكذلك جماعة في مخمصة
لو أكلوا واحدا بالقرعة لنجوا فلا رخصة لأن المصلحة ليست كلية وليس في معنى هذا
قطع اليد الأكلة حفظا للنفس فإنه تتبع الرخصة فيه لأنه إضرار به لمصلحته فقد
شهد الشرع للإضرار بشخص في قصد صلاحه كالفصد والحجامة وغيرهما وكذلك
قطع المضطر قطعة من فخذه إلى أن يجد الطعام فإنه كقطع اليد الأكلة لكن ربما يكون القطع
سببا ظاهرا في الهلاك فيمنع منه لأنه ليس فيه يقين الخلاص فلا تكون المصلحة
قطعية فإن قيل فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة فهل تقولون بها قلنا
قال بذلك مالك وأفتى به وأما الشافعي فإنه لم يقل بذلك لا لإبطال النظر إلى جنس
المصلحة بل لكونها مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب فإنه ربما يكون بريئا
فهذه مباحث مفيدة قد بالغ الغزالي في أسئلتها وأجوبتها وأمثلتها وغرضنا
بذكرها ما نقلناه عنه بأنه يشترط في جواز العمل بالمصلحة أن تكون ضرورية قطعية
كلية لمصلحة لم يشهد الشرع لها بالإبطال ولا بالاعتبار ه والله سبحانه تعالى

من — مطعوا — لعله يتعين — قطعة — مخمصة

47

والأول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فإن عين الصغر معتبر في
جنس حكم الولاية بالإجماع والثاني كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر
في الجمع فإن جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد
العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فإن جنس الجناية معتبر في جنس القصاص
كالأطراف وغيرها والغريب كالتعليل في الفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البات
في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار توريث المبتوتة كحرمان
القاتل وكالتعليل بالإسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص والتعليل في
والمرسل الذي ثبت إلغاؤه كإيجاب شهرين ابتداء في الظهار ه أقول لما قسم
الوصف المعلل به إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل وقسم الملائم إلى ثلاثة أقسام شرع
يذكر أمثلة الملائم ويردفها بمثال الغريب ويردف ذلك بمثال المرسل ه أما
مثال الصورة الأولى من صور الملائم الثلاث وهي التي يعتبر فيها عين الوصف
والمناسب في جنس ذلك الحكم وذلك كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في
ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة فإن عين الصغر معتبرة في جنس حكم الولاية بالإجماع
والولاية في المال ليس عين الولاية في النكاح بل هي من جنسها ه قوله والثاني
مثال الصورة الثانية من صور الملائم وهي التي يعتبر فيها جنس الوصف في عين
الحكم التعليل بعذر الحرج والمشقة بالمطر في حمل الحضر على السفر في رخصة الجمع
بين الصلاتين فإن جنس الحرج والمشقة معتبر في عين رخصة الجمع بالإجماع لأن مشقة
السفر معتبرة في رخصة الجمع بالإجماع ومشقة السفر ليست عين مشقة المطر
بل هي من جنسها ورخصة الجمع بالسفر هي عين رخصة الجمع بالمطر والاختلاف
إنما هو في السبب ه قوله والثالث مثال الصورة الثالثة من صور الملائم
وهي التي يعتبر جنس الوصف في جنس الحكم التعليل بجناية القتل العمد العدوان
في حمل القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص فإن الجناية جنس شامل
للجناية على النفس والجناية على الأطراف وغيرهما والقصاص جنس

مال — جماع — له

مثلا مثل للقصاص في النفس والقصاص في الاطراف والجناية على الاطراف معتبرة
في القصاص بالاجماع وهي ليست عين جناية القتل العمد العدوان بل هي من جنسها
والقصاص في الاطراف ليس هو عين القصاص في النفس بل هو من جنسه ه
قوله والغريب اي ومثال المناسب الغريب التعليل في الفعل المحرم لغرض
فاسد في حمل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود
حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل ومعنى ذلك ان المطلقة ثلاثا في مرض
الموت ترث من الزوج لانه انما قصد بتطليقها فعلا محرما لغرض فاسد وهو الفرار
من توريثها منه ه فيعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل فانه لا يرث
لانه استعجل الارث بالقتل فعورض بنقيض مقصوده فان تعليل عدم الارث للقاتل
بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشارع لانا لا نرى الشرع في موضع
آخر قد التفت الى جنسه فيبقى مجرد مناسبة غريبة ه قوله وكالتعليل بالاسكار
وهو مثال آخر للمناسب الغريب وذلك ان التعليل بالاسكار في قياس النبيذ على
الخمر لو قدر عدم ورود نص فالتعليل به تعليل بالمناسب فان الاسكار مناسب
للتحريم ولم يرد النص بعليته والشرع لم يلتفت اليه في موضع آخر فيبقى مجرد
مناسب غريب ه قوله والمرسل اي مثال المرسل المناسب الذي ثبت
الغاؤه ايجاب صوم شهرين متتابعين ابتداء في كفارة الوطء بنهاره وان كان مناسبا
عليه لكنه ملغى بنص الكتاب فيكون مردودا ه تنبيه قد ذكرنا في هذا التقسيم
ان الحكم جنس وان اعلا جنس منه كونه حكما واخص منه كونه وجوبا وندبا واخص
من الوجوب كونه عبادة الى آخر ما ذكرناه ه وقد علمت ان الجنس لا يكون جنسا
الا اذا صدق على نوعين فاكثر واذا كان كذلك فجعل الحكم الشرعي جنسا
للوجوب والندب وغيرهما مشكل جدا لان الجنس لا بد ان يكون صادقا على نوعين
فيلزم ان يكون الحكم الشرعي الذي هو الجنس صادقا على خمسة انواع او اكثر
من الانواع التي هي الوجوب والندب والحرمة والكراهة وكذا خطاب التكليف

وخطاب الوضع مختلفة الحقائق جزما فيلزم ان يكون خطاب الوجوب وخطاب التحريم
وغيرهما مختلفة الحقائق لنوعيتها وهي انواع للحكم الشرعي والحكم عندنا هو
كلام الله تعالى القديم القائم بنفسه تعالى ه فيلزم ان لا يكون كلام الله تعالى النفسي
حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة وهو باطل على اصل الاشاعرة ه لا يقال نحن نجعل
الحكم الشرعي جنسا للخمسة او الستة بل نجعله عرضا عاما لها لانا نقول هذا
فاسد ومع فساده لا يدفع الاشكال المذكور لان العرض العام لا بد ان يكون صادقا
على نوعين والا كان خاصة فيعود الاشكال ه تنبيه لم اغفل المصنف الدلالة
على كون المناسبة دليلا على علية الوصف ولا بد من ذكرها ه فنقول الاحكام انما
شرعت لمصالح العباد والدليل عليه الاجماع والمعقول ه اما الاجماع فهو ان الفقهاء
اجمعوا على ذلك اما بطريق الوجوب كما يقوله المعتزلة او بطريق التفضل كما يقوله
اصحابنا ه واما المعقول فهو ان الله تعالى حكيم فرعاية المصالح في افعاله اما ان
يكون واجبا او لا يكون واجبا ه فان كان واجبا فهو المطلوب وان لم يكن واجبا
ففعله اذا كان مشتملا على مصلحة يكون اقرب الى المعقول منه اذا كان غير مشتمل
على مصلحة يكون اقرب الى المعقول منه اذا كان غير مشتمل على مصلحة فيغلب على
الظن لزومه للمصالح لافعاله والعمل بالظن واجب ه واذا كانت المصلحة لازمة
في افعاله فاما ان يكون عائدة الى الله تعالى او الى العبد لا جائز ان يكون عائدة الى الله
تعالى لتعاليه عنها ه ولانه على خلاف الاجماع فلم يبق الا ان يكون عائدة الى العبد
٩٨٠ الثاني ان الاحكام مما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام فيجب ان يكون رحمة
للعالمين لقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ه فلو خلت الاحكام عن
حكمة عائدة الى العالمين لكانت نقمة لا رحمة لكون التكليف بها ليس الا محض التعب
والنصب ه الثالث قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فلو كان شرع
الاحكام في حق العباد لا لمصلحة لكانت نقمة لا رحمة كما تقدم ه الرابع

عائدة
قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام فلو كان التكليف لا لمصلحة
إلى العباد لكان شرعه ضررا محضا في الإسلام وهو على خلاف النص وإذا
ثبت أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد فإذا رأينا حكما مشروعا مستلزما
لأمر مصلحي فلا يخلو إما أن يكون ذلك الأمر هو الغرض من شرع الحكم أو غيره مما
لم يظهر لنا لا جائز أن يكون الغرض من الحكم ما لم يظهر لنا وإلا كان شرع الحكم تعبدا
وهو خلاف الأصل لما تقدم بيانه فلم يبق إلا أن يكون مشروعا لما ظهر لنا
وإذا كان ذلك مظنونا وجب العمل به لكون العمل بالظن واجب الاتباع في الشرع
ويدل عليه إجماع الصحابة على العمل بالظن ووجوب اتباعه في الأحكام الشرعية
فمن ذلك ما اشتهر عنهم في زمن عمر بن الخطاب من تقدير شارب الخمر ثمانين
جلدة بسبب ظن وقع لهم من قول علي كرم الله وجهه أنه إذا شرب سكر وإذا
سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى أن يقام عليه حد المفترين فأقاموا الشرب الذي هو
مظنة الهذيان مقام الافتراء وأجروا عليه حكمه ومن ذلك حكمهم في إمامة
أبي بكر بالرأي والظن حيث قاسوا الإمامة على الصلاة ومن ذلك رجوعهم إلى
أبي بكر في قتال بني حنيفة حيث منعوا الزكاة ومن ذلك اتفاقهم على كتب المصحف
وجمع القرآن بين الدفتين بالرأي والظن ومن ذلك اتفاقهم على الاجتهاد في مسألة
الجد والإخوة على وجوه مختلفة ومن ذلك قول أبي بكر في الكلالة أقول بالرأي
فيها ومن ذلك حكمه بالرأي في التسوية في العطاء ومن ذلك قول عمر أقضي في الجد برأيي
وحكم فيه بآراء مختلفة وقوله في حديث الجنين لولا هذا لقضينا فيه
برأينا وتشريكه بين الأخ للأب والأم مع الأخ للأم في مسألة الحمارية لما
قيل له هب أن أبانا كان حمارا ألسنا من أم واحدة ومن ذلك ما نقل عن عثمان
أنه قال لعمر في بعض الوقائع إن اتبعت رأيك فرأيك أسد وإن تتبع رأي من قبلك فنعم ذلك
الرأي إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى لكثرتها المسألك

الخامس في إثبات العلية بالشبه قال رحمه الله تعالى وتثبت علية الشبه بجميع
المسالك وفي إثباته بتخريج المناط نظر أقول الكلام على الشبه ينحصر في ثلاث
مباحث الأول في بيان حقيقته الثاني في إقامة الدلالة على عليته الثالث في
الفرق بينه وبين غيره وقد أسلف المصنف رحمه الله الترتيب حيث بدأ بالكلام على
إقامة الدلالة على عليته قبل بيان حقيقته والصواب العكس لأن الحكم على الشيء بالنفي
أو الإثبات مسبوق بتصور حقيقته ونحن نتابعه على ما فعل طلبا لفهم المبتدي
البحث الأول في إقامة الدلالة على أن للشبه دليلا على العلية وقد ذكر المصنف
أن علية الشبه تثبت بجميع المسالك من النص والإجماع والسبر والتقسيم والمناسبة
وغيرها وهو سديد لأنه إذا دل النص أو الإجماع على الشبه كان مقطوعا بصحة
علية الشبه المختلف في كونه علة ويكون من قبيل المؤثر المتفق عليه قوله وفي
إثباته بتخريج المناط نظر أي إثبات الشبه بتخريج المناط محل تجوز أو التجوز فيه
مذهبين والحق أنه لا يجوز وإذا كان ما ذكره المصنف من كون علية الشبه تثبت
بجميع المسالك مسلم فلا بد من إقامة الدلالة على عليته فنقول القايسون
الشبه علة احتجوا عليه بأن الشبه مع أن الحكم يفيد ظن الحكم والظن
واجب الاتباع بيان الأول أنا إذا رأينا حكما ثابتا عقب وصفين أحد الوصفين
شبهي على التفسير الأخير من التفسيرين اللذين ذكرهما المصنف والوصف الآخر طردي
فلا يخلو إما أن يكون الحكم ثابتا لمصلحة أو لا لمصلحة والثاني باطل فتعين الأول
بيان بطلانه أن الحكم الشرعي لا يخلو عن مصلحة كما تقدم وإذا تعين كونه ثابتا
لمصلحة فتلك المصلحة إما أن تكون في ضمن الوصف الشبهي أو في ضمن الوصف
الطردي لعدم ما سواهما ولا يخفى أن اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب على
الظن من اشتمال الطردي عليها لأن الطردي مقطوع بنفي مناسبته والشبهي متردد
بينهما كما سيأتي وإذا ثبت أنه يفيد الظن فالعمل بالظن واجب كما تقدم البحث

الثاني في بيان حقيقته قال رحمه الله تعالى ومن ثم قيل هو الذي لا يثبت
عليته الا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبة اقول لما اتم الدلالة
على كونه علة فيما تقدم شرع يتكلم على بيان حقيقته وقد ذكرنا ان للشبه
وقد ذكر للشبهي تعريفان الاول ان الشبه ما لا يثبت عليته الا بدليل منفصل
وذلك الدليل المنفصل هو جميع المسالك من النص والاجماع والسبر والتقسيم وقد
ذكر ان اثباته بالنص او الاجماع باطل فيكون هذا الحد فاسدا لانه مبني على ان عليته
الشبه تثبت بجميع المسالك والمبني على الباطل باطل ولاجل كونه مبنيا عليه قال
المصنف ومن ثم قيل كذا وكذا اي ومن اجل عليته الشبه تثبت بجميع المسالك قيل
ان الشبه هو الذي لا يثبت عليته الا بدليل من تلك المسالك الثاني انه عبارة عن وصف
يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها وهذا هو اختيار المصنف والدليل عليه
ان الوصف المعلل به اما ان تظهر مناسبته للحكم او لا تظهر فان ظهرت مناسبته
للحكم بحيث يقف من هو اهل لمعرفتها على ان يكون ترتب الحكم على وفقها مما يفضي الى تحصيل
مقصود الشارع من المقاصد المبينة فيما قبل فهو المناسب وان لم تظهر مناسبته
للحكم بعد البحث التام ممن هو اهله فاما ان يكون مع ذلك مما الف من الشارع الالتفات
اليه في بعض الاحكام او لا فان الف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام
فهو الشبه وان لم يعهد من الشارع الالتفات اليه البتة فهو الطردي وانما
سمي هذا النوع شبها لانه يشتبه على الناظر فيه هل هو من قبيل المناسب او
من قبيل الطردي لانه اذا نظر الى التفات الشارع اليه في بعض الاحكام كان مما
يوقف المجتهد على الجزم بانتفاء المناسبة مساويا للمناسب من كونه غير مجزوم
بنفي المناسبة عنه واذا نظر الى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث التام
جزم بعدم مناسبته والحاقه بالطردي فالوصف الشبهي دون رتبة من المناسب
واعلى رتبة من الطردي وسياتي مثال الشبهي في البحث الذي بعد هذا البحث

الثالث في تمييز الوصف الشبهي عن الوصف الطردي قال رحمه الله تعالى وتمييز عن
الطردي بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وان لم يرد شرع
كالاسكار في التحريم مثاله طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث والمناسبة غير
ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهمها وقول الرازي انه اما ان يكون مناسبا
اولا والاول مجمع عليه فليس به والثاني طرد فيلغى اجيب مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته
اولا واحد منهما اقول لما اقام الدلالة على جعل الشبه علة وذكر حقيقته شرع في بيان
الفرق بينه وبين الطردي وبين المناسب اما الفرق بين الشبهي والطردي فهو ان
وجود الطردي كالعدم حيث لم يعهد من الشارع الالتفات اليه البتة والشبهي قد
عهد من الشارع الالتفات اليه في بعض الصور والفرق بينه وبين المناسب الذاتي اي
تقدم تعريفه قبل هذا المسلك ان الشبهي لم يطلع العقل على وجه مناسبته البتة حتى
واذ قد انه لو لم يعهد التفات الشارع اليه في بعض الصور لكان طرديا والمناسب تظهر
مناسبته لترتب الحكم عليه بالعقل وان لم يرد شرع كالاسكار للتحريم وقد عرفت
مثال المناسب فبقي ان نعرف مثال الشبهي والطردي اما مثال الشبهي فكقول
الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث
فان الجامع كونهما تراد لاجل الصلاة ومناسبتها لتعيين الماء غير ظاهرة
للعقل بعد البحث التام واذا نظرنا الى كون الشارع قد اعتبرها في بعض الاحكام
كمس المصحف والصلاة والطواف توهم المناسبة واما مثال القياس الطردي
الذي فكما لو قال الشافعي في منع ازالة النجاسة بالخل الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه
فلا تجوز ازالة النجاسة به كالدهن فان الجامع هو عدم بناء القنطرة وصف طردي
لا التفات من الشارع اليه البتة قوله وقول الرازي اي احتج القاضي ابو بكر على
رد قياس الشبه بما حكيناه عنه من انه قال الشبه اما ان يكون مناسبا او لا يكون
فان كان مناسبا فهو مجمع عليه وليس بشبه وكلامنا في الشبه وان لم يكن مناسبا فهو
طردي مردود ملغى بالاتفاق واجيب عنه بان الشبه مناسب لان المناسب ينقسم
الى ما يكون مناسبا لذاته والى ما يكون مناسبا لغيره والاول

هو المناسب المجمع عليه والثاني هو الشبه المختلف فيه فالشبه ليس بطردي
ولا مناسب لذاته بل هو مغاير لهما قال الغزالي اذا انضاف الى الطردي
زيادة ولم تنته الى درجة المناسب المؤثر سمي شبها وتلك الزيادة هي
مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وان لم يناسب نفس الحكم تنبيه
زعم بعض اصحابنا ان الشبهي اذا اعتبر جنسه في جنس الحكم دون اعتبار عينه في
عينه لا يكون حجة بخلاف الوصف المناسب واحتج على ذلك بوجهين الاول ان
الشبهي اذا ظهر تاثير عينه في عين الحكم كان الظن المستفاد منه في ادنى
درجات الظن فاذا انحط عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس اضمحل
الظن بالكلية لانه ليس تحت ادنى درجات الظن شيء ما ليس بظن وما ليس بظن لا
يكون حجة وهذا بخلاف المناسب فان الظن المستفاد منه باعتبار العين في
العين فهي فوق ذلك ولو انحط عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس لا يضمحل
الظن بالكلية بل ينتقل من رتبة من رتب الظن الى رتبة اخرى فاصل الظن باق
وهو حجة فيجب العمل به وهذا ضعيف لان للخصم ان يقول لا نسلم ان ادنى
درجات الظنون هو الشبهي المتأيد بشهادة العين في العين حتى يلزم ما قيل بل
ادنى درجات الظنون هو الشبهي المتأيد بشهادة الجنس في الجنس واذا كان كذلك
فالنزول عن هذه الدرجة التي هي تاثير العين الى ما دونها لا يوجب الحاق الظن بالكلية
بالنزول الى مرتبة تاثير الجنس في الجنس الثاني ان الوصف الشبهي انما صار شبها باعتبار
الشارع له في بعض الاحكام وهو دون ذلك في افادة الظن دون المناسب المرسل والمناسب
المرسل ليس بحجة كما سياتي فما دونه اولى ان لا يكون حجة وهذا بخلاف المناسب المتايد
بشهادة الجنس في الجنس فانه فوق المناسب المرسل فلا يلزم من كون المرسل ليس بحجة
ان يكون ما هو اعلى منه درجة ليس بحجة وهذا ضعيف ايضا لانا لا نسلم ان
الشبهي انما صار شبها بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام وانه ادنى من المناسب
المرسل من حيث ان مناسبة المرسل ظاهرة ومناسبة الشبهي موهومة مترددة
فيها غير ان الشبهي بعد ان يثبت كونه شبهيا بالتفات الشارع اليه في بعض الصور

فاذا رأينا الشارع قد اعتبر جنسه في جنس الحكم المعلل فقد صار معتبرا وليس المناسب
المرسل كذلك فانه غير معتبر ولا يلزم من عدم الاحتجاج بما ليس بمعتبر عدم الاحتجاج
بما هو معتبر ه المسلك السادس في اثبات العلة بالطرد والعكس ه قال رحمه الله
الطرد والعكس ثالثها لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا لنا ان الوصف المتصف بذلك اذا
خلا عن السبر او عن الاصل على غيره او غير ذلك جاز ان يكون ملازما للعلة كرائحة المسكر
فلا قطع ولا ظن ه اختلفوا فيما اذا وجد الحكم عند وجود وصف وهو الطرد وعدم
عند عدمه وهو العكس هل يدل على علية الوصف ام لا ه فذهب بعض المعتزلة الى
انه يفيد العلية بمجرده قطعا ه وذهب القاضي ابو بكر وكثير من الائمة والاصوليين
الى انه يفيد العلية ظنا وهو اختيار صاحب المحصول وغيره ه وذهب اكثر اصحابنا
وغيرهم من المحققين الى انه لا يفيد العلية لا قطعا ولا ظنا وهو اختيار المصنف
وصاحب الاحكام وهو المراد بقوله ثالثها لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا اي ثالث
الاقوال وصورته ما لو قال المستدل النبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر واثبت علية
الاسكار بدورانه مع التحريم في الخمر وجودا وعدما اما وجودا فلان عصير العنب
اذا صار مسكرا اوجب الحرمة ه واما عدما فلانه اذا زال الاسكار عنه بان صار خلا
عدمت الحرمة ~~واما عدما فلانه اذا زال الاسكار عنه~~ واعلم ان المتقدمين من الجدليين
يعبرون عن هذا المسلك بالطرد والعكس والمتاخرين منهم يعبرون عنه بالدوران
وقد احتج القائلون بانه لا يفيد قطعا ولا ظنا من وجوه الاول ما استدل به المصنف
وهو ان قال الوصف المتصف بكون الحكم دائرا معه وجودا وعدما اذا خلا عن
السبر وعن ان الاصل عدم غيره وخلا عن غير ذلك من النص الدال على العلية والايماء
عليها والمناسبة فانه يجوز ان يكون ملازما للعلة ولا يكون علة كرائحة المسكر
فان العلة دائرة معها وجودا وعدما ولا يفيد القطع بالعلية ولا الظن بها وهذا
بخلاف ما اذا انضم اليه السبر او طريق من طرق اثبات علية الوصف كما لو قيل هذا
الحكم لا بد له من علة ولا وصف يعلل به الا كذا وكذا وكذا وقد بطل الكل الا الوصف
الفلاني الدائر مع الحكم والاصل عدم وصف اخر فيقال هو المناسب للحكم دون غيره

فاذا ثبت عليته بانضمام بعض هذه الأدلة اليه فيكون دليل العلية مركبا من
الدوران ومن الدليل المنضم اليه اما ان مجرد الدوران لا يفيد العلية فلما ذكره الباجي قال
رحمه الله تعالى واستدل الغزالي بان الاطراد سلامته من النقض وسلامته من مفسد واحد
لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة الا بمصحح والعكس ليس شرطا فيها فلا يؤثر
واجيب قد يكون للاجتماع تاثير كاجزاء العلة اقول هذا هو الدليل الثاني من
ادلة القائلين بان الطرد والعكس لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا وهو ما احتج به الغزالي
وعليه [illegible] مقدمي الجدليين قالوا الدوران لا يدل على العلية لان حاصل الاطراد يرجع
الى سلامته عن النقض وسلامته عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو
سلم ان ذلك يوجب سلامته عن كل مفسد فصحة الشيء في نفسه لا تكون بسلامته عن
المفسد بل لا تكون الا بوجود المصحح والعكس ليس شرطا في العلل الشرعية فلا اثر
لوجوده وعدمه واذا كان كل واحد من الطرد والعكس لا يدل على العلية كان
مجموعهما كذلك واجيب عنه بان كل واحد من الطرد والعكس على انفراده وان كان
لا دلالة له على العلية فقد يكون للاجتماع تاثير كاجزاء العلة فان كل واحد منها لا
يستقل باثبات الحكم ولا يلزم من ذلك عدم استقلال المجموع وهذا الجواب بعد ان نقله
المصنف وهو انما يصلح جوابا لاحكام وهو ضعيف لان المجموع من الطرد والعكس
لو كان علة للزم ان يكون جزء العلة عدميا لان الدوران الذي ادعيتم انه علة مركب
من الطرد والعكس والعكس عبارة عن عدم الدليل عند عدم المدار وقد بينتم في شروط
العلة ان العدم لا يكون علة للامر الثبوتي ولا جزء علة له ه الثالث قال رحمه الله تعالى
واستدل بان الدوران في المتضايفين ولا علية واجيب انتفت بدليل خاص على انه مانع ه
اقول احتج بعض من بنى على هذا المطلوب بان قال الدورانات لا تفيد ظن العلية
لوجب ان لا يفيد شيء منها ظن العلية لان الاول من وجوه اولها ان كل واحد من المتضايفين
داير مع الاخر وجودا وعدما فان وجود الاب داير مع وجود الابن وعدمه مع
عدمه وبالعكس مع ان كل واحد منهما ليس علة للاخر لان من شرط ان يكون متقدما على
المعلول والمضافان معا والشيء من المع يمتنع ه وثانيها ان المكان والتمكن داير
مع الاخر وجودا

الاخر وجودا وعدما فان زيدا اذا جلس فهو متمكن والموضع الذي جلس فيه مكان له
فهذا المتمكن لا يوجد بدون المكان والمكان لا يوجد بدون المتمكن وليس احدهما علة للاخر
وثالثها ان علم الله تعالى داير مع كل معلوم وجودا وعدما فان المعلوم ان كان جوهرا
علمه تعالى جوهرا وان لم يكن جوهرا فلا يعلمه تعالى جوهرا فقد دار علمه تعالى مع المعلوم
وجودا وعدما مع استحالة ان يكون احدهما علة للاخر اما ان علمه تعالى لا يكون علة
للمعلوم فلان شرط كونه علما ان يتعلق بالشيء على ما هو به ولو لم يكن المعلوم في نفسه
واقعا على ذلك الوجه لاستحال تعلق العلم به على ذلك الوجه فاذا تعلق العلم به على ذلك
الوجه مشروط بوقوعه على ذلك الوجه فلو كان وقوعه على ذلك الوجه متوقفا
على تعلق العلم به لزم الدور واما ان المعلوم لا يكون علة لعلمه تعالى فلان علمه تعالى
صفة من صفاته وصفاته ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك يستحيل ان يكون
معلولا لعلة فثبت ان الدوران موجود هنا بدون العلية ثم ان علمه تعالى متعلق بما لا
نهاية له من المعلومات فيكون هنا دورانات لا نهاية لها بدون العلية ه ورابعها
ان الاعراض عندنا لا تبقى زمانين فهي كالالوان والاشكال تحدث حالا بعد حال
فحين يحدث اللون او ذلك الشكل عن ذلك الجسم فيبقى الالوان والاشكال وسائر
الاعراض عن سائر الاجسام وحين حدثت في ذلك الجسم لون وشكل حدثت سائر
الاعراض في جميع اجسام العالم فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية ه
وخامسها ان الفلك اذا تحرك تحركت جميع اجزائه فحركة كل واحد من اجزائه انما حدثت
عند حدوث حركة جميع اجزائه وحين كانت تلك الحركة معدومة عن ذلك الجزء كانت
حركات سائر الاجزاء معدومة فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية
وسادسها ان جميع الحيوانات تتنفس ولا شك ان كل واحد منها اما ان يتنفس مع
كون الاخر متنفسا او عقيبه بلحظة قليلة لطيفة قليلة فقد وجدت ابدا هذه
الدورانات الكثيرة بدون العلية ه وسابعها ان الحكم كما دار مع الوصف وجودا
وعدما فقد دار ايضا مع تغير الوصف وخصوص المحل وخصوص وقوعه في الزمان

المعتبر والمكان المعين وشيء من ذلك لا يصلح للعلية لما ذكرتموه من ان هذه
الاشياء امور عدمية والعدم غير صالح للتعليل ه وثالثها ان الحد داير مع
المحدود وجودا وعدما والرايحة الفايحة في المسكر دايرة مع التحريم وجودا
وعدما مع انه لا علية في شيء من ذلك ه ورابعها ان الجوهر والعرض متلازمان علية؟
طردا وعكسا وذات الله تعالى وصفاته متلازمان مع انه لا علية هناك ه وخامسها
ان العلة قد يكون لها معلولان اما عند من يجوز ذلك او على الترتيب عند من
لا يجوز فالدوران حاصل مع علة العلة ومعلول العلة مع انه لا علية هناك
البتة ه وقد ذكر الاصوليون من الدورانات المنفكة عن العلية صورا كثيرة لو
استقصيناها لطال الكلام وفيما ذكرناه كفاية ه واما الثاني وهو ان بعض
الدورانات اذا كان لا يفيد العلية وجب ان يكون جميعها كذلك فلانه اذا حصل
دورانا ما منفكا عن العلية فلو قلنا بان دورانا اخر يستلزم العلية لكان كونه
مستلزما للعلية اما ان يتوقف على انضمام قيد اخر اليه او لا يتوقف فان توقف كان
المستلزم للعلية هو المجموع الحاصل من الدوران مع ذلك القيد لا من الدوران وحده
وكلامنا انما هو في الدوران وحده وان لم يتوقف مع ان مسمى الدوران حاصل
في الموضعين جميعا لزم ترجيح احد طرفي الجايز على الاخر لا لمرجح وهو محال ه
واجيب عنه بان هذه الصور التي ذكرتموها انما انتفت بدليل خاص في كل واحد
منهما مانع اما في صورة الابوة فلانه لا بد وان يكون العلة متقدمة على المعلول
واحد المتضايفين ليس متقدما على الاخر وكذا كل صورة من الصور انتفت العلية فيها بدليل
خاص بها ه قال رحمه الله تعالى قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العلية حصل
العلم او الظن عادة كما لو دعي انسان فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه
سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك قلنا لولا ظهور انتفاء غير ذلك ببحث
او بان الاصل عدمه لم يظن وهو طريق مستقل ويقوى بذلك ه اقول احتج القايلون
بكون الدوران يدل على علية المدار للداير بان قالوا نحن لا ندعي ان مطلق الدوران
دليل على علية الوصف ليلزم ما قيل بل بشروط ثلاثة احدها ان يكون حصول ذلك
الاثر مرتبا على حصول ذلك الوصف ترتيبا عقليا حتى يصدق قول

1

تحقيق

القايل وجود هذا الشيء محقق هذا الاثر ه وثانيها ان لا ينقطع بخروج هذا الو صف
عن ان يكون علة لذلك الوصف كالرايحة الفايحة للخمر فانا نقطع بانها ليست علة
للتحريم ه وثالثها ان لا ينقطع بوجود علة اخرى لذلك الحكم سوى هذا الوصف فمهما
وجد الدوران بهذه القيود الثلاثة كان دليلا على العلية ه وذلك كما لو دعي انسان
باسم فغضب ثم ترك الدعاء به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرة بعد اخرى فانا
يحصل لنا العلم او الظن بان سبب الغضب الدعاء بذلك الاسم حتى ان الصبيان يعلمون
ذلك منه ويتبعونه في الدروب داعين له بذلك الاسم المغضب واذا ثبت بهذه
القيود يتحقق في السكر مع التحريم وكان دليلا على كونه علة ه قلنا لولا ظهور
انتفاء علية غير ذلك الاسم المغضب بالبحث والسبر او بان الاصل عدم ما سواه
لم يحصل الظن بان الدعاء بذلك الاسم علة للغضب وكل واحد من السبر واستصحاب الاصل دليل
طريق مستقل بافادة الظن ويقوى بالدوران فالظن مستفاد منهما لا من
وحده ه وللقايل ان يقول هذا الجواب فاسد لانه لو قيل للناس لم ظننتم ان دعا
ذلك الشخص بالاسم للغضب هو علة الغضب لقالوا لانا رايناه اذا دعي بذلك الاسم
غضب واذا لم يدع به لم يغضب فيعللون الظن بالدوران ولا يعللونه بانا بحثنا علم؟
وسبرنا فما وجدنا علة اخرى او ان الاصل ما سوى الدوران واذا كان كذلك حصل
لنا الظن بان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم غايته ما في الباب انه يصح تعليل
الظن بذلك ولكن صحة تعليل الظن به لا يمنع من صحة تعليله بالدوران لجواز اجتماع
الادلة المتعددة على مدلول واحد — الباب الثالث في اقسام
القياس واثباته على منكريه ويحتوي على مقدمة ومسايل ه اما المقدمة ففي
بيان قسمه وهي خمسة القسمة الاولى قسمته الى الجلي والخفي ه قال رحمه الله تعالى
والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كالامة والعبد في العتق ه
اقول القياس ينقسم الى جلي وخفي اما الجلي فهو الذي يقطع بنفي الفارق فيه ابدا
او يكون علته منصوصا عليها مثال الاول الحاق الامة بالعبد في قوله عليه السلام من

أعتق شركا له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه فإنا نعلم أنه لا فارق بين
العبد والأمة سوى الذكورة والأنوثة ولا التفات للشارع إلى ذلك في أحكام
العتق خاصة ومثال الثاني إلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما
بعلة كف الأذى عنهما وأما الخفي فهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من
حكم الأصل كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في القصاص القسمة الثانية
قال رحمه الله تعالى وينقسم إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى
الأصل لأن الأول ما صرح فيه بالعلة والثاني ما جمع فيه بما يلازمها كما لو جمع
بأحد موجبي العلة في الأصل الملازمة للآخر كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد
بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم والثالث الجمع بنفي الفارق أقول
وينقسم القياس أيضا إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل لأنه لا
يخلو إما أن يكون الجامع بين الأصل والفرع قد صرح به أو لم يصرح به فإن صرح
به فلا يخلو إما أن يكون هو العلة الباعثة أو ما يلازمها فالأول هو قياس
العلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريمهما في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة
وإنما سمي قياس علة للتصريح بالعلية فيه والثاني هو قياس الدلالة كالجمع
بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل ليستدل به على الموجب الآخر كقياس
قطع الجماعة بالواحد على قتل الجماعة بالواحد بواسطة وجوب الدية عليهم أو الجمع
بين الأصل والفرع بما يلازم العلة كقياس النبيذ على الخمر بواسطة الرائحة الفائحة
الملازمة للشدة المطربة والثالث هو الذي لم يصرح فيه بالعلة وإنما جمع فيه
بين الأصل والفرع بنفي الفارق كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك
على المعتق هو القياس في معنى الأصل واقتصر المصنف رحمه الله تعالى من قسمة
القياس الخمسة على هاتين القسمتين ونحن نذكر جميعها القسمة الثالثة وينقسم
القياس أيضا إلى ما يكون المعنى الجامع منه في الأصل أولى منه في الفرع وإلى ما يكون
مساويا وإلى ما يكون أدنى مثال الأول تحريم ضرب الوالدين قياسا على

تحريم التأفيف لهما وما في معناه سواء كان قطعيا أو ظنيا كما تقدم ومثال
الثاني قياس الأمة على العبد في مسألة تقويم نصيب الشريك على المعتق ومثال
الثالث قياس النبيذ على الخمر في التحريم وإيجاب الحد لكن هذا النوع الثالث متفق
على كونه قياسا ومختلف في النوعين القسمة الرابعة وينقسم القياس أيضا
إلى مؤثر وملائم أما المؤثر فإنه يطلق باعتبارين أحدهما ما كانت العلة التي
فيه منصوص عليها أو مومى إليها أو مجمع عليها وثانيهما ما أثر عين الوصف
الجامع فيه في عين الحكم أو عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم وأما الملائم
فإنه يطلق على ما أثر جنسه في جنس الحكم وقد تقدم أمثلة الجميع هذا هو الحق ومن
الناس من جعل المؤثر ما أثر عينه في عين الحكم خاصة والملائم ما بعده من الأقسام
القسمة الخامسة وينقسم القياس أيضا إلى ما يكون طريق إثبات علته المستنبطة لها
المناسبة أو الشبه أو السبر والتقسيم أو الطرد والعكس كما تقدم بيانه فالأول يسمى
قياس الإخالة والثاني يسمى قياس الشبه والثالث يسمى قياس السبر والرابع يسمى قياس
الطرد هذا بيان المقدمة وأما المسائل فست المسألة الأولى قال
رحمه الله تعالى يجوز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة وقال
القفال وأبو الحسين البصري يجب عقلا لنا الجواز وأنه لو لم يجز لم يقع وسيأتي
قالوا العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ ورد بأن منعه منا أقول
اختلفوا في جواز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا فذهب جمهور الصحابة
والتابعين ومالك والشافعي وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى
جواز التعبد بالقياس عقلا وذهب الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة
بغداد كيحيى الإسكاف وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب إلى أنه يستحيل التعبد
بالقياس عقلا ولكن اختلفوا في مأخذ الإحالة العقلية كما سيأتي وذهب القفال
وأبو الحسين البصري إلى أنه يجب التعبد به عقلا والمختار هو الأول والدليل عليه
من أربعة أوجه الأول أنا نقطع بالجواز إذ لا خلاف بين العقلاء أنه يحسن من

المشارع لئن يقول لا يقضي القاضي وهو غضبان لأن الغضب مما يوجب اضطراب
الفكر وتشويش الفهم وقيسوا على الغضب كل ما كان في معناه كالجوع والعطش
والتعب المفرط ولئن يقول حرمت عليكم شرب الخمر فمهما غلب على ظنونكم
أن علة التحريم الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله المفضية إلى وقوع الفتن
والعداوة والبغضاء ولتغطية العقل فقيسوا عليه كل ما كان في معناه من
النبيذ وغيره فلو كان ذلك ممتنعا لما كان كذلك الثاني أنه لو لم يجز التعبد
بالقياس لم يقع لكنه واقع كما سيأتي في المسألة التي بعد هذه وهذان الدليلان
هما اللذان ذكرهما المصنف الثالث أن العاقل إذا صح نظره واستدل بالأدلة أدرك
بالأمارات المدلولات الغائبة عنه وذلك كمن رأى جدارا مائلا متشققا فإنه
يحكم بسقوطه وكمن رأى غيما رطبا وهواء باردا فإنه يحكم بنزول المطر
ولمن رأى إنسانا خارجا من بيت فيه قتيل وبيده سكين مخضبة بالدم فإنه يحكم
بكونه قاتلا فإذا رأى الشارع صلوات الله وسلامه عليه أثبت حكما في صورة
من الصور ورأى لذلك معنى يصلح أن يكون داعيا إلى إثبات ذلك الحكم ولم يظهر له ما
يبطله بعد البحث التام والسبر الكامل فإنه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت لذلك فإذا
وجد ذلك الوصف في صورة أخرى غير الصورة المنصوص عليها ولم يظهر
له أيضا ما يعارضه فإنه يغلب على ظنه ثبوت الحكم في حقنا وقد علمنا أن مخالفة
حكم الله تعالى سبب للعقاب فالعقل يرجح فعل ما ظنه مصلحة أو دفع مضرة ولا
معنى للجواز العقلي إلا ذلك الرابع أن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه
وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره وبحثه في استخراج الحكم المنصوص
عليه ليتعدى به إلى محل آخر كما قال عليه السلام ثوابك على قدر نصبك وكل ما كان
طريقا إلى تحصيل مصلحة التكليف فالعقل يجوزه ولا يحيله [illegible] رحمه الله
تعالى قالوا العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ وذلك لأن منعه منا ليس إحالة ولو
سلم فإذا ظن الصواب لا يمتنع قالوا قد علم الأمر بمخالفة الظن كالشاهد

الواحد والعبيد وصنيعه في عشر أجنبيات قلنا بل علم جلاء كخبر الواحد وظاهر
الكتاب والشهادة ذلك وغيرها وإنما منع لمانع خاص ثم النظام إذا ثبت ورود
الشرع بالفرق بين المتماثلات كإيجاب الغسل وغيره من المني دون البول وغسل بول
الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنى دون
نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنى وبالعدة في الموت والطلاق والجمع بين المختلفات
كقتل الصيد عمدا وخطأ والردة والزنى والقاتل والواطئ في الصوم والظهار في الكفارة
استحال التعبد بالقياس ورد بأن ذلك لا يمنع الجواز لجواز انتفاء صلاحية ما توهم
جامعا أو وجود المعارض في الأصل أو الفرع واشتراك المختلفات في معنى جامع أو اختصاص
كل بعلة بحكم خلافه قالوا يفضي إلى الاختلاف فيرد لقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا
ورد بالعمل بالظواهر وبأن المراد التناقض أو ما يخل بالبلاغة فأما الأحكام فمقطوع
بالاختلاف فيها قالوا إن كان كل مجتهد مصيبا فكون الشيء ونقيضه حقا محال وإن كان
المصيب واحدا فتصويب أحد الظنين مع الاستواء تحكم ورد بالظواهر وبأن
التناقض شرطهما الاتحاد وبأن تصويب أحد الظنين لا بعينه جائز قالوا إن كان
القياس كالنفي الأصلي فمستغنى عنه وإن كان مخالفا فالظن لا يعارض اليقين
ورد بالظواهر وبجواز مخالفة النفي الأصلي بالظن قالوا حكم الله تعالى يستلزم خبره
عنه ويستحيل بغير التوقيف قلنا القياس نوع من التوقيف قالوا يتناقض
عند تعارض علتين ورد بالظواهر وبأنه إن كان واحدا رجح وإن تعذر وقف
على قول وتخير عند الشافعي وأحمد وإن تعدد فهو أصح أقول احتج الما
من جواز التعبد بالقياس عقلا من وجوه كثيرة ذكر المصنف منها ثمانية الوجه
الأول قالوا القياس إنما يفيد الظن والظن قد يخطئ وقد يصيب وما يخطئ تارة
ويصيب أخرى لا يؤمن فيه الخطأ وكل ما لا يؤمن فيه الخطأ فالعقل يمنع من ورود
التعبد به نعم ويجوز العمل بالظن إذا لم يكن ثم طريق قطعي من كتاب أو سنة
أو إجماع يكون موصلا إلى ذلك المطلوب أما إذا كان ثم طريق قطعي امتنع العمل به
سلمنا أنه لم يوجد دليل قطعي من كتاب أو سنة أو إجماع لكن إنما يجوز

العقل العمل بالظن اذا لم يوجد دليل ظني راجح على ظن القياس مفض لاحكم القياس
والامكان العمل بما فيه الخطاء اغلب مما تركه وهو ممتنع عقلا ه قلنا هذا مردود
لان منع العقل التعبد بالقياس هنا ليس من منع احالة والا لما جاز التعبد بالنصوص
الظنية مع اخبار الاحاد مع امكان ان يخلق الله تعالى لنا العلم الضروري بالاحكام
وامكان وجود النصوص القاطعة الجلية ه ولو سلم ان منع العقل هنا منع
احالة لكن انما منع لاجل ظن الخطاء فاذا غلب على الظن الصواب وعلم الخطاء
لم يكن هناك مانع منه ه الثاني قوله قالوا قد علم الامر بمخالفة الظن اي احتجوا
ايضا على احالة التعبد بالقياس بان قالوا قد ورد الامر بمخالفة الظن ه وقوله
تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وفي قوله ان بعض الظن اثم ه وفي قوله ولا تقف
ما ليس لك به علم وكذا الاجماع ايضا انعقد على صور ترك العمل بالظن فيها ه
اولها قول الشاهد الواحد فانه قد يغلب الصدق على ظن القاضي ولا يجوز
العمل بقوله ه وثانيها قول العبيد والفساق والصبيان والكفار فانه
قد يغلب على ظن القاضي ايضا ومع ذلك فلا يجوز له العمل بقولهم ه وثالثها
لو اشتبهت رضيعة بعشر اجنبيات او ميتة بعشر مذكيات امتنع مد اليد الى واحد
منها ولو وجد علامات مغلبة على الظن ه ورابعها ان مدعي النبوة اذا غلب على
الظن صدقه من غير دلالة المعجزة على صدقه فانه لا يجوز اتباعه ولا العمل بقوله
وخامسها ان المصالح المرسلة لا يجوز العمل بها وان غلبت على الظن ولما كان
الظن في هذه الصورة موجودا وقد الغاه الشارع علمنا ان مطلق الظن كيف كان
ليس معتبرا بل لابد من دليل من الشرع يدل على ان هذا النوع من الظن معتبر وانتم
لم تذكروه ه قلنا بل علم خلاف ما ذكرتموه من نصوص الكتاب والسنة ه اما
الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ه واما السنة فحديث معاذ
سياتي بيان الاستدلال بهما ه واما الاجماع فقد لعمل الامة على العمل بالكثير
الظنون كاخبار الاحاد وظواهر الكتاب والشهادات الكاملة في الحقوق
المالية والدماء والابضاع فان العمل بذلك كله واجب واذا تم

امتنع العمل بما ذكرتموه من الصور لورود ما يخاص من جهة الشارع لا العلم الحوان
ت العقل ه الثالث قوله النظام اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات
١ الى احتج النظام ايضا على احالة التعبد بالقياس بان قال العقل يقضي بالجمع بين
المتماثلات في احكامها والفرق بين المختلفات وقد ثبت ورود الشرع بالفرق
بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وذلك على خلاف ما يقتضيه العقل
فدل على ان القياس الشرعي مخالف لقضايا العقول فلا يكون العقل مجوزا
له ه اما تفرقته بين المتماثلات ففي صور اولها انه اوجب الغسل بانزال المني
وابطل الصوم بانزاله عمدا دون البول والمذي مع استواء المني والبول في
كونهما فضلتين خارجتين من الفرج ه وثانيها انه اوجب غسل الثوب من بول الصبية
ونضحه من بول الصبي مع ان كل واحد منهما بول ه وثالثها انه اوجب قطع سارق
مشاوله سه القليل دون غاصب الكثير مع ان كل واحد منهما اخذ لمال الغير بغير حق ه ورابعها
انه اوجب جلد ثمانين بنسبة الزنى دون نسبة الكفر مع ان كل واحد منهما قذف بل نسبة
الكفر اغلظ ه وخامسها انه اوجب القتل بشاهدين دون الزنى فان القتل فيه لا يثبت
الا باربعة مع كون الزنى دون القتل ه وسادسها فرق بين عدتي الموت والطلاق
حيث جعل عدة الموت اربعة اشهر وعشرا وجعل عدة الطلاق ثلثة اشهر او ثلثة
قروء مع كون حال الرحم لا يختلف في الصورتين ه وسابعها انه فرق بين الصلوات
حيث نقص في حق المسافر نصفها دون الثنائية والثلاثية مع ان المشقة لاحقة
له بكل واحد من الصلاتين ه وثامنها انه اسقط الصوم والصلاة عن الحائض ثم
اوجب عليها قضاء الصوم دون قضاء الصلاة مع كونهما عبادتين ولعل الصلاة
اولى بالقضاء عليها ه وتاسعها انه حرم النظر الى العجوز القبيحة المنظر واباح
الى الجارية الحسنا ه وعاشرها انه جلد قاذف الحر الفاسق دون قاذف
العبد العفيف ه وحادي عشرها انه جعل استبراء الرحم في حق الجارية بحيضة
واحدة وفي حق الحرة المطلقة بثلاث حيض مع كون حال الرحم لا يختلف ه وثاني
عشرها انه جعل بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع

استوا فيهما الكل في الحقيقة وقد قال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال
جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس وثالث عشرها انه جعل الحرة الشوهاء
تحصن والامة الحسناء لا تحصن ورابع عشرها انه حرم النظر الى شعر العجوز
الشوهاء مع انها لا تفتن الشاب البتة بل لعله يكره نظرها واباح النظر الى محاسن
الجارية الحسناء مع انها تفتن الشيخ وخامس عشرها انه اوجب غسل الاعضاء في الوضوء
من خروج الريح ولم يوجب غسل العضو الذي خرج منه مع كون ايجاب غسل العضو الذي
خرج منه الريح اولى بالغسل واما جمعه بين المختلفات فوضوحه اولها انه سوى
بين قتل الصيد عمدا او خطأ في ايجاب الجزاء مع كونهما مختلفين وثانيها انه سوى بين
الردة وزنى المحصن في ايجاب القتل بكل واحد منهما مع ظهور اختلافهما وثالثها انه
سوى بين القاتل والواطئ الصايم في نهار رمضان والمظاهر في ايجاب الكفارة عليهم
مع ظهور الاختلاف بينهم واذا ثبت ذلك فنقول مدار القياس على ان الصورتين
لما تماثلتا في الحكمة والمصلحة وجب التسوية بينهما في الحكم لكن هذا ليس بحق
اذ لو كان حقا لامتنع التفرقة بين المتماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور فلما
لم يمتنع علمنا بطلان القياس قلنا الجواب عنه ان ما ذكره من ورود ذلك كما ظهر
فيما مع بين الاصل والفرع وظهرت صلاحيته للتعليل فالعقل لا يمنع من ورود
التعبد به من الشارع وجمع الشارع بين المتماثلات في الصور المذكورة ليس
لاستحالة ورود التعبد بالقياس بل لانتفاء صلاحية ما توهم جامعا او لوجود
معارض لدعوى الاصل او في الفرع وجمعه بين المختلفات في الصور المذكورة ليس
ايضا لاستحالة ورود التعبد بالقياس بل لجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع بينها
صالح للتعليل او اختصاص كل صورة منها بعلة صالحة للحكم خلافه واذا كان
كذلك فلا امتناع عند اختلاف الصور واتحاد نوع الحكم ان تعلل بعلل مختلفة لا ان
الحكم ثبت في الكل بالقياس وعلى هذا فكل ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه اما
لعدم صلاحية الجامع او لتحقق الفارق او لظهور دليل التعبد فلا قياس فيه اصلا
على انا نقول ان هذه الصور التي ذكرها النظام قليلة جدا

الشرع معللة وورود الصور المذكورة على خلاف الغالب لا يقدح في حصول الظن كما ان
الغيم الرطب اذا لم يمطر نادرا لم يقدح ذلك في ظن نزول المطر منه والرابع قوله
قالوا يفضي الى الاختلاف فيرد دليله احتج الشيعة على احالة التعبد بالقياس بان قالوا
التعبد بالقياس مما يفضي الى الاختلاف بين المجتهدين عند ما اذا ظهر لكل واحد فيها
مقتضاه مخالف لما اقتضاه القياس الآخر وكل ما يفضي الى الاختلاف فهو مردود
لكونه ليس من الدين الذي هو من عند الله لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا وايضا الاختلاف منهي عنه لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا فذكر ذلك في معرض الذم وكل ما يذم عليه ليس من الدين ولقوله تعالى ان
الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء ولقوله تعالى ان اقيموا الدين ولا
تتفرقوا فيه ولقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا وايضا فقد ذم الصحابة
حتى قال عمر لا تختلفوا فانكم ان اختلفتم كان من بعدكم اشد اختلافا وقد سمع ابن مسعود
وابي بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الثوب الواحد او الثوبين فصعد المنبر وقال رجلان
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفا فعن اي فتواكما يصدر الناس لا اسمع
اثنين اختلفا بعد مقامي هذا الا فعلت وصنعت وقال جرير بن كليب رأيت عمر
ينهى عن المتعة وعلي يأمر بها فقلت ان بينكما لشرا فقال علي ما بيننا الا خير ولكن خيرنا اتبعنا
لهذا الدين وكتب علي الى قضاته ايام خلافته ان اقضوا بما كنتم تقضون فاني اكره الاختلاف
والخلاف واحب ان اموت كما مات اصحابي قلنا هذا منقوض من وجهين الاول
ان العمل بالظواهر من الكتاب والسنة والامارات المغلبة على الظن جائز مع وقوع
الاختلاف فيها وكذلك جميع الشرائع والملل كلها من عند الله تعالى ومع ذلك فهي مختلفة ولا
محذور فيها وكذلك الملة الاسلامية معصومة عن الخطأ على ما عرف غير مرة فلو كان
الاختلاف مذموما على الاطلاق لما اختلفت الصحابة والتابعون مع اشتهار
اختلافهم في المسائل الفقهية واذا كان كذلك وجب حمل ما ورد من الذم على الاختلاف
والنهي عنه على الاختلاف في التوحيد والايمان بالله تعالى ورسله والقيام بنصرته
عليه السلام وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن والاختلاف بعد الوفاق فيمن
ليس فيه اهلية النظر والاجتهاد ويجب المصير الى ذلك جمعا بين الادلة

باقتضى الامكان على ان الكتاب والسنة من حيث الخطاب العربي متناهي ومن غير هذا النظر خبر
واستخبار ووعد ووعيد ومواعظ وهذه كلها اختلاف الثاني ان المراد من قوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا نفي التناقض والكذب والاضطراب
الذي يدعيه الملاحدة او المراد منه نفي الاختلاف في المحل في البلاغة المنطق في كلام
البشر بسبب اختلاف نظمه ونثره لا نفي الاختلاف في الاحكام الشرعية والمراد من
بقية الايات ما ذكرناه من ان النهي انما هو عن الاختلاف في التوحيد واصول الدين واما
انكار عمر على ابن مسعود وابي بن كعب فانما هو بالنظر الى المستفتي والى حضرة الامر بحيره
او بالنظر الى ما سوى فيه لجماع من الصحابة واما قول جرير لعلي وعمر عند اختلافهما
في تحريم المتعة فلم يصح عن علي انكار بانه بل النبي صح عن علي انما هو تحريم المتعة
وتحريم لحوم الحمر الاهلية عام خيبر وقد علم قطعا من مذهبهما انهما جوزا الاجتهاد
ولما كتبه الى قضاته انه يحتمل انهم بعثوا اليه وسالوه عن احكام وقايع وقعت لهم
فكتب اليهم ان اقضوا بما كنتم تقضون فاني الان مشغول عنكم باهل الامامة وقتال المخالف
الى ان تفرغ للاجتهاد ويحتمل انهم خالفوا ابيه واتفقوا اهل البصرة والشام فقال
اقضوا كما كنتم تقضون اذ لو خالفتموهم الان لادى ذلك الى ثوران فتن عظيمة فانهم انما
حملوا ذلك منه على التعصب الخامس قوله ان كان كل مجتهد مصيبا اي احتجوا ايضا
بان قالوا اذا اختلفت الاقيسة في نظر المجتهدين فاما ان يقال بان كل مجتهد مصيب
او المصيب واحد فان كان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون الشيء ونقيضه حقا وهو محال.
وان كان المصيب واحدا فتصويب احد الظنين مع استوائهما ترجيح لاحد المتساويين
على الاخر بغير مرجح وهو محال. قلنا هذا مردود ومن وجهين الاول انه
منقوض بظواهر من الكتاب والسنة فانه قد يظهر للمجتهد نص ظني فيكون مقتضاه
حل شيء مخصوص ويظهر للاخر نص لغوي ظني مقتضاه حرمة ذلك الشيء المخصوص وهذا هو
سبب وقوع الخلاف بين الائمة في كثير من المسائل وهو جائز مع كون الدليل المذكور
بعينه يتنظم عليه الثاني ان النقيضين شرطهما ان يتحد ما اليه الاضافة
والزمان والمكان واذا كان كذلك فلا تناقض في كون الشيء ونقيضه حقا بالاضافة الى

شخصين مختلفين كما في الصلاة وتركها بالاضافة الى الحايض والطاهر وكما في الجهات
المختلفة في القبلة حالة اشتباهها بالنسبة الى شخصين مختلفين او بالنسبة الى شخص
واحد في زمانين مختلفين وكما انه يجوز ركوب البحر في حق من غلب على ظنه السلامة
ويحرم في حق من غلب على ظنه الهلاك وهذا بخلاف القضايا العقلية وما الامر
الحق فيه في نفس الامر الا واحدا معينا كحدوث العالم وقدمه ووجود الصانع
وعدمه الثالث انا نختار ان كل مجتهد مصيب بناء على ان الحكم عند الله في حق
كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وذلك مما لا يمنع ان يكون تصويب احد الظنين لا بعينه جايز
وليس فيه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لان الترجيح انما يكون في الامور المعينة ولسنا
نقول بان المصيب من المجتهدين واحد على التعيين السادس قوله قالوا ان كان القياس
كالنفي الاصلي فمستغنى عنه اي احتجوا ايضا بان قالوا القياس اما ان يكون موافقا
للبراءة الاصلية او مخالفا لها فان كان موافقا لها فهو مستغنى عنه لكونه غير مفيد
لانه لو فرض عدم القياس كان مقتضاه متحققا بالبراءة الاصلية وان كان مخالفا
للبراءة الاصلية كان ممتنعا لان البراءة الاصلية متيقنة والقياس مظنون والظن لا يعارض
اليقين قلنا هذا مردود ومن وجهين الاول انه منقوض بظواهر من الكتاب والسنة
فانه يجوز العمل بها مع كون الدليل المذكور بعينه يتنظم عليه الثاني انه يجوز مخالفة
النفي الاصلي بالظن في الامور الدنيوية كالشهادة والفتوى والاقرار وتقليم المقوم
وقد اجاب صاحب الاحكام عن هذه الشبهة بجوابين اخرين احدهما انه لو كان
العدول من اضعف الطريقين واقواهما الى ادناهما ممتنع ويخل بالبلاغة لما ساغ ورود
الكتاب العزيز بالالفاظ المجملة وارادة المعين والعامة وارادة الخاص والمطلقة وارادة
المقيدة ولما ساغ ايضا مثل ذلك من الرسول عليه السلم مع امكان الاتيان بالفاظ
صريحة باضيه على الغرض المطلوب لكن قد وقع جميع ذلك فدل على انه لا يجب العدول من
ادنى الطريقين الى اقواهما وثانيهما انه لا يبعد ان يكون الله تعالى ورسوله صلى الله عليه
قد علما ان في التعبد بالقياس مصلحة المكلفين لا تحصل من التنصيص وذلك بسبب تعظيم
ثوابهم على الاجتهاد طلبا للزيادة في الثواب الحاصل برعاية ما نطق به النص وحوعا

حتى تبقى الشريعة غضة طرية مثمرة السابع قوله قالوا لو احكم الله ليستلزم خبره
أي احتجوا ايضاً بأن قالوا لو احكم الله تعالى ليستلزم خبره وذلك انما يعرف بالتوقيف لا
بالقياس لان القياس من فعلنا لا من توقيف الشارع قلنا القياس نوع من التوقيف
لانه اذا لم يقم دليل على جواز التعبد بالقياس من نص او اجماع فلا نثبت به الحكم
ولا نقيسه وان كان يجوز ورود التعبد به عقلا فاذا قال الشارع قد تعبدتكم بالقياس
فمهما رأيتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنونكم انه قد ثبت لعلة وان تلك
العلة موجودة في صورة اخرى فقيسوها على الصورة التي ثبت الحكم فيها كان
ذلك يكون اخبارا عن اثبات الحكم في الفرع وان لم يرد فيه مثل هذا النص فيعقد
الاجماع على ذلك يكون كافيا فيه الثامن قوله قالوا اينا قض عند تعارض علتين
أي احتجوا ايضاً بأن قالوا لو جاز التعبد بالقياس لادى ذلك الى تناقض الادلة بأن
يكون فيهما وان يكون الباري تعالى موجبا للشيء بعينه ومحرما له وهو محال عليه تعالى بيانه
انه قد تتعارض علتان في تردد الفرع بين الاصلين اللذين قام بهما تلك العلتان
ويكون حكم احد الاصلين الحل وحكم الآخر الحرمة فاذا ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع
لكل واحد من الاصلين الحكم بالحل والحرمة معا في شيء واحد وهو محال قلنا هذا مردود
من وجهين الاول انه منقوض بالظواهر من الكتاب والسنة فان الدليل بعينه يتركب
عليه ومع ذلك فلا تناقض الثاني ان المجتهد اذا كان واحدا وتقابل في نظره قياسان
احدهما يقتضي الحل والآخر يقتضي الحرمة فكل واحد من علتي الحكم ليست موجبة للحكم لذاتها
فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين اذ العلل الشرعية علامات على الاحكام كما تقدم بيانه لعدم
فحينئذ يجب عليه طلب ترجيح لاحدهما على الآخر خارج فان وجد مرجحا وجب عليه العمل
بالراجح وان لم يجد مرجحا بعد البحث والطلب وتعذر عليه وجب الوقف الى حين ظهور
الترجيح على قول القاضي ابي بكر ويخير في العمل بأي القياسين شاء عند الشافعي واحمد
حنبل هذه الشبه الثمانية التي ذكرها المصنف ولهم شبه اخرى غيرها تركناها
لكون المصنف لم يتعرض لها قال رحمه الله تعالى الموجب النص لا يفي بالاحكام
فيقضي العقل بالوجوب وورد بان العمومات يجوز ان تفي مثل كل مسكر حرام اقول
احتج القايلون بوجوب التعبد بالقياس عقلا من ثلثة اوجه

الاول قالوا النص لا يفي بالاحكام من حيث ان صور الاحكام متجددة على مرور الزمان فلا يمكن
حصرها حتى ينص الشارع على جميعها والانبياء عليهم السلام مامورون بتعميم الحكم في
كل صورة فيقضي العقل بوجوب التعبد بالقياس اذ صور الاحكام لا نهاية لها قلنا هذا
مردود بأن صور الاحكام التي هي غير متناهية انما هي الجزئيات المندرجة تحت
العمومات الكلية والعمومات الكلية لا نسلم انها غير متناهية واذا كانت
غير متناهية جاز ان تفي بجميع الاحكام كما لو قال الشارع كل مسكر حرام
فضلا عن قوله حرمت الخمر لاسكارها وكل مطعوم ربوي بدل الفضل في قوله لا تبيعوا البر بالبر
وكل قاتل عمدا عدوانا وجب عليه القصاص وكل من ارتد وجب قتله وكل سارق من حرز
مثله لا شبهة له فيه مقطوع وكل من وطئ امرأة ليست بزوجة له ولا مملوكة له وقد
احصن رجموه الى غير ذلك فالشارع اذا اتى بمثل الالفاظ العامة حصل الاستغناء
عن استنباط علة الحكم فيحصل الاستغناء عن القياس وانما احتاج الى ادراج كل واحد
من تلك الجزئيات تحت جنسية الاعم وذلك انما هو من باب تحقيق متعلق الحكم
لا انه قياس سلمنا امتناع تعميم جميع الاحكام بغير القياس لكن انما يجب التعبد به
ان لو كان الانبياء عليهم السلام مكلفين بتعميم جميع الاحكام وهو غير مسلم لجواز
ان يقال انما هم مكلفون بما انفردوا به بتبليغه بطريق النص على ان ما ذكروه انما هو
مبني على وجوب رعاية الصلاح والاصلح في افعاله تعالى وهو باطل على ما عرف من
اصلنا المسألة الثانية قال رحمه الله تعالى القايلون بالجواز قايلون بالوقوع الا
داود وابنه والقاساني والنهرواني والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي وان كانت التفاصيل
احادا والعادة تقضي بأن السكوت في مثله وفاق فمن ذلك رجوعهم الى ابي بكر في قتال
بني حنيفة على الزكاة ومن ذلك قول بعض الانصار في امر الابن التي لو كانت
هي الميتة ورث الجميع فشرك بينهما وتوريث عمر المبتوتة بالرأي وقول علي لعمر لما شك
في قتل الجماعة بالواحد ارأيت لو اشترك جماعة في سرقة ومن ذلك تعصيبهم الجد بالاخ
وبعضهم بالاب وذلك كثير اقول القايلون بجواز التعبد بالقياس عقلا
اختلفوا هل وقع التعبد به ام لا فذهب الاكثرون منهم الى انه واقع وذهب داود
بن علي وابنه ابو بكر والقاساني والنهرواني الى انه غير واقع بل هو

[illegible]

ممتنع الوقوع الابع اربع صور احدها ما كانت علته منصوصا عليها ه
وثانيها ما كانت علته مومى اليها ه وثالثها ما كان المعنى الجامع في الفرع اولى منه
في الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ورابعها ما يتعذر فيه النقل
كقيم المتلفات ه واختلف القائلون بوقوع التعبد به هل هو واقع بدليل
السمع او العقل فذهب الاكثرون الى انه واقع بدليل السمع ه ومنهم من قال انما
تقع التعبد به بدليل العقل ه والقائلون بوقوعه بدليل السمع اختلفوا هل ذلك الدليل
السمعي قطعي او ظني ه فذهب الاكثرون الى انه قطعي ه وذهب ابو الحسين البصري
الى انه ظني وهو اختيار صاحب الاحكام والمختار ما ذهب اليه في جميع الصور ه وقد
ذكر الاصوليون حججا كثيرة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول ه والذي عول عليه
المصنف والمحققون في اثبات هذا المطلوب من هذه الحجج انما هو الحجج الاجماعية
وهي التي بدا بها ه وبيان ذلك من وجهين الاول انه قد نقل عن جمع كثير من الصحابة العمل
بالقياس عند عدم النص وقايع يخرج عددها عن الحصر وان كل واحد من تلك — تكرر
التفاصيل الا احادا لكن تواتر مما حمل المعنى الواحد يفيد ذلك المعنى كشجاعة علي وسخاوة — بارده ما
حاتم والعادة تقضي بان اجتماع العدد الكثير من الصحابة على العمل بالقياس الذي هو اصل
من اصول الدين وسكوت الباقين عنهم لا يكون الا بدليل قاطع ه الثاني انه قد تكرر منهم
العمل بالقياس وشاع فيما بينهم من غير نكير والعادة تقضي بان سكوتهم في
مثل ذلك وفاق منهم على التعبد بالقياس فكان اجماعا فمن ذلك رجوع
الصحابة الى ابي بكر في قتال بني حنيفة على اخذ الزكاة منهم حين منعوها حتى
قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم
الا بحقها فقال ابو بكر اولم يقل الا بحقها فمن حقها ايتاء الزكاة كما ان
من حقها اقام الصلاة فلا افرق بين ما جمع الله والله لو منعوني عقالا
كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ه وبنو حنيفة
الممتنعون من الزكاة جاؤوا الى ابي بكر وقالوا انما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان صلاته كانت سكنا لنا حيث قال تعالى وصل عليهم ان صلواتك

سكن لهم وصلاة ابي بكر ليست سكنا لنا وقاس ابو بكر خليفة الرسول على الرسول اذ
الرسول انما كان ياخذ الصدقة ليسد بها حاجة الفقراء لا انه كان ياخذ لنفسه وخليفة
الرسول نايبه في استيفاء الحقوق وصرفها في مصارفها ه ومن ذلك ان ابا بكر ورث
ام الام دون ام الاب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امراة من ميت لو كانت
هي الميتة لم يرثها وتركت امراة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع الى التشريك
بينهما في السدس ه ومن ذلك ان عمر ورث المبتوتة في مرض الوفاة من زوجها با
ومن ذلك ان علي بن ابي طالب قال لعمر حين شك في قود القتيل الذي اشترك في قتله
سبعة يا امير المؤمنين ارايت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم قال نعم قال
فذلك مثله فقاس قتل الجماعة بالواحد على قطعهم به ه ومن ذلك ان الصحابة اختلفوا
في ميراث الجد مع الاخوة فالحقه بعضهم بالاخوة وقال حكمه حكمهم ولعل منهم ومنهم
الحقه بالاب واسقط به الاخوة ه والحقه بعضهم بالام وقال يقاسمهم
الاخوة ما كانت المقاسمة خيرا له من الثلث بواسطة ان الولادة تعصيب
ولحقه بعضهم بالجد وقال يقاسم الاخوة ما كانت المقاسمة خيرا له من السدس
وبعضهم لم يورثه مع الاخوة شيئا لقوله وذلك لشبهه اي الوقايع التي
الصحابة بالقياس فيما بينهم ه فمن ذلك ان ابا بكر سوى في العطاء بين المهاجرين
والانصار فقال له عمر كيف تجعل من ترك دياره وامواله وهاجر الى الله تعالى والى
رسوله كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما اسلموا لله واجرهم على الله وانما الدنيا
بلاغ فلما انتهت الخلافة الى عمر فرق بينهم في العطاء ه ومن ذلك ان الصحابة لما اختلفوا
في مسالة المشركة وهي زوج وام واخوة لام واخوة لاب فحكم عمر فيها بالنصف للزوج
وبالسدس للام وبالثلث للاخوة من الام ولم يعط الاخوة من الاب شيئا فقال له
واصحابهم هب ان اباهم كان حمارا الستا من ام واحدة فشرك بينهم وبين الاخوة
من الام في الثلث ه ومن ذلك قول علي في امهات الاولاد اتفق رايي وراي عمر على ان لا يبعن
وقد رايت الان بيعهن فقال له عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من
رايك وحدك ه ومن ذلك قول علي لعمر في المراة التي اجهضت من الفزع حين
ارسل عمر اليها اما انا فارجو ان يكون الاثم محطا عنك وارى عليك الدية

فقال له عمر عزمت عليك إن لا تبرح حتى تضربها عليك فقال يعني قومه فقال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف إنما أنت مؤدب ولا شيء عليك ومن ذلك قول ابن عباس لزيد حين ورث الأم ثلث ما بقي في مسألة زوج وأبوين أين وجدت في كتاب الله ثلث ما بقي فقال له زيد أقول برأيي وتقول أنت برأيك ومن ذلك أنهم صرحوا بالتشبيه روي عن ابن عباس أنه أنكر على زيد كون الجد لا يحجب الإخوة وقال ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا ومعلوم أن مراده ليس تسمية الجد أبا حقيقة لأن هذا الاسم يعني عنه فيقال إنه ليس أبا للميت فلم يبق مرادا له إلا أنه نزل الجد منزلة الأب في حجب الإخوة كما نزل ابن الابن بمنزلة الابن في حجبهم وعن علي وزيد أنهما شبهاهما بغصني شجرة وجدولي نهر فعرفا بذلك قرب بينهما من الميت ثم شركا بينهما في الميراث ومن ذلك أن عمر لما بلغه عن سمرة أنه أخذ الخمر من تجار اليهود في العشر وخللها وباعها قال قاتل الله سمرة أما علم أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها فقاس الخمر على الشحم في أن تحريمه تحريم لثمنه ومن ذلك قول علي في حد شارب الخمر إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى أن يحد حد المفتري فقاس حد الشارب على حد القاذف لأن السكر مظنة القذف المفضي إلى أن الشارع قد ينزل مظنة الشيء منزلته كما نزل النوم منزلة الحدث ونزل الوطء في إيجاب العدة منزلة حقيقة شغل الرحم ومن ذلك قول أبي بكر في الكلالة أقول في الكلالة برأيي فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان الكلالة ما خلا الولد والوالد ومن ذلك اختلافهم في قول الرجل لزوجته أنت علي حرام حتى قال أبو بكر وعمر هو يمين وقال علي وزيد بن ثابت هو طلاق ثلاثا وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة وقال ابن عباس هو ظهار ومن ذلك ما روي عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى في رسالته المشهورة اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك ومنها ما صح في المفوضة ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برأيه بعد أن استمهل شهرا وقد كان يوصي من يلي القضاء بأن يقضي بالرأي ويقول لا ضير في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين فإن لم تجد شيئا من ذلك فاجتهد رأيك ومن ذلك قول عمر أقضي في الجد برأيي وأقول فيه برأيي وقضى فيه بآراء مختلفة ومن ذلك قوله لما سمع حديث الجنين لولا هذا لقضينا فيه برأينا ومن ذلك قول عثمان لعمر في واقعة إن اتبعت رأيك فرأيك أسد وإن تتبع رأي من قبلك فنعم ذا الرأي كان إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تدخل تحت الحصر بل أكثر الأقضية والفتاوى إنما صدرت عن القياس والاستنباط قال رحمه الله تعالى اعترض المخالفون على الدليل المذكور بأن قالوا لا نسلم أنه ثبت بالتواتر عن الصحابة أنهم عملوا بالقياس وما ذكرتموه من الروايات عنهم في الوقائع أخبار آحاد لا تفيد إلا الظن والقياس أصل قطعي من أصول الدين فلا يجوز إثباته بما هو مظنون سلمنا أنها متواترة لكنا لا نسلم أنه يدل على أنهم عملوا أعمالهم بالقياس في الوقائع المذكورة فإنه يجوز أن يكون عملهم بغيرها من الاجتهادات في دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنة كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح أحد النصين على الآخر والنظر في تعيين الأصل ودلالة الاقتضاء والإشارة والإيماء والتنبيه وأدلة الخطاب وتحقيق المناط إلى غير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالأدلة النصية لا يقال لو كان ثم نص لظهر واشتهر ولو اشتهر لنقل إلينا بحيث لم ينقل دل على عدمه لأنا نقول عدم نقله إلينا لا يدل على عدمه سلمنا أن ما ذكرتموه من الروايات عن الصحابة يدل على عملهم بالقياس لكن إنما يدل على عمل البعض الذين تمسكوا بالقياس لا على عمل كلهم فإنه لم ينقل ذلك إلا عن جماعة يسيرة ولا تقوم الحجة بقولهم على كون القياس حجة سلمنا أن عمل البعض من غير نكير الباقين دليل على كون القياس حجة لكن لا نسلم نفي إنكار الباقين لوجود الإنكار ما روي عن أبي بكر أنه لما سئل عن الكلالة قال أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله تعالى برأيي وروي عن عمر أنه قال إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء الدين أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا وقال إياكم والمكايلة فسئل عنها فقال المقايسة وروي عن شريح أن عمر كتب إليه اقض بما في كتاب الله تعالى فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن جاءك ما ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بما أجمع عليه أهل العلم فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضي وروي عن علي أنه قال لعمر في مسألة الجنين إن اجتهدوا فقد أخطؤوا وإن لم يجتهدوا فقد غشوك وروي عن عثمان وعلي أنهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن

[illegible]

الحنف أول من ظاهره ٥ وروي عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه أن احكم بينهم بما انزل الله ولم يأمره ان يحكم بالقياس وكان عليه السلم احق بالعمل بالقياس لما كان عليه من العناية الالهية ٥ وقال اياكم والقياس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وقال ان الله تعالى لم يجعل لاحد ان يحكم في دينه برأيه ٥ وروي عن ابن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تجعلوا الرأي سنة ٥ وقال ايضا ان قوما يقضون بآرائهم حتى لو نزل القرآن لنزل على خلاف ما قضوا به ٥ وقال ايضا اتهموا الرأي على الدين فان الرأي منا تكلف وظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وروي عن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في الدين بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احله الله ٥ وقال ان عمر اولكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤوسا جهالا فيقيسون ما لم يكن بما كان ٥ وروي عن عايشة انها قالت اخبروا زيد بن ارقم انه احبط جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بفتواه بالرأي في مسئلة العينة ٥ وقد انكر التابعون ذلك ايضا فروي عن الشعبي انه قال ما اخبروك عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك عن آرائهم فالقه في الحش ٥ وروي عن مسروق انه قال لا اقيس شيئا اني اخاف ان تزل قدم بعد ثبوتها ٥ وروي عن ابن سيرين انه كان يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس ومع هذا الانكار من الصحابة والتابعين فلا انعقاد للاجماع سلمنا نفي انكار الباقين لكن عدم انكارهم لا يدل على الموافقة اذ يجوز ان يكون سكوتهم لعدم اجتهادهم في حكم تلك الوقايع او لانهم في مهلة النظر او خشية ثوران فتنة او لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب الى غير ذلك من الشواذ بالاسباب المذكورة في الاجماع ٥ سلمنا ان عدم انكارهم يدل على اتفاقهم لكن الاقيسة التي عملوا بها اقيسة مخصوصة فلم قلتم انه يجوز لهم العمل بكل قياس ومن الاعتراضات على السنة هي التي ذكرها المصنف ٥ واعترضوا على الاخيرين ومثالها قالوا ٥ سلمنا انه يجوز لهم العمل بكل قياس لكن لم قلتم انه اذا جاز العمل بالقياس للصحابة مطلقا جاز ذلك لغيرهم ممن بعدهم وذلك لان الصحابة لما كانوا عليه من شدة اليقين والصلابة في الدين ومشاهدة الوحي والتنزيل وكثرة التحفظ في امور دينهم حتى نقل عنهم قتل الآباء والابناء وبذل

الانفس والاموال ومهاجرة الاهل والاوطان في نصرة الدين حتى ورد في حقهم التفضيل والتعظيم في الكتاب والسنة ما لم يرد مثله في حق غيرهم واذا كان كذلك فلا يلزم من جواز عملهم بالقياس جواز العمل لغيرهم ٥ سلمنا جواز التعبد بالقياس مطلقا للصحابة وغيرهم وانا متعبدون به لكنه معارض بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله لانه حكم بغير قولهما ٥ وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ٥ وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والحكم بالقياس قول بما لا يعلم ٥ وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ان بعض الظن اثم ٥ وقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ٥ وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ٥ وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول والقول بالقياس ليس رد الى الله تعالى ولا الى الرسول ٥ وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ٥ وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وذلك يدل على انه لا حاجة الى القياس واذا كان غير محتاج اليه فلا يجوز التعبد به ٥ واما السنة فما رواه ابن عمر عنه عليه السلم انه قال ستفترق امتي فرقا اعظمها فتنة الذين يقيسون الامور برأيهم ٥ وروي ابو هريرة عنه عليه السلم انه قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله تعالى وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالرأي فاذا فعلوا ذلك ضلوا واضلوا وذلك يدل على ان العمل بالقياس غير جائز ٥ والجواب عن الاول ان الروايات المذكورة متواترة في المعنى وان لم ينقل كل واحد بانفراده متواترا كالروايات الواردة بشجاعة علي وجود حاتم فان مجموعها في افادة القطع كالمتواتر والجواب عن الثاني انا نقطع من سياق تلك الروايات المذكورة في تلك الوقايع ان عملهم فيها بالاقيسة لا بالنصوص الخفية اذ لو كان عملهم فيها بدلالات النصوص الخفية لاظهر كل واحد منهم ما اعتمد عليه من النص او امارة لغيره ورد الغير عن الخطاء فيما خالفه فيما اقتضته العادة الجارية بين النظار ولو اظهروا تلك النصوص واحتجوا بها لكانت العادة تحيل عدم نقلها فحيث لم ينقل دل على عدمها ٥ فان قيل لو كان عملهم بمحض القياس لاظهروا

لبس حكما ؟

بي

العلل الجامعة وصرحوا بها كما في النصوص ولو اظهروها لنقلت الينا وحيث لم ينقل دل على عدمها، ثم لئن سلمنا ان منهم من صرح بها كتصريح ابي بكر في التسوية في العطا
بين المهاجرين والانصار وغيرهم من حيث قال انما الدنيا بلاغ، ولتصريحه على قياس
حد شارب الخمر على حد القاذف بواسطة الافتراء، وكتصريح عثمان وعبد الرحمن بن
عوف في الذي فهمه عمر في مسالة المراة التي اجهضت الجنين بالمؤدب بواسطة
التاديب، ومن لم يصرح منهم بالعلة الجامعة فانما اعتمد في التنبيه عليها بفتواه
وجري العادة بفهم المستمع وجه الماخذ والتشبه بين محل النزاع ومحل الاجماع
ولهذا اذا رايناه لا قد قتل جاسوسا فهمنا ان العلة في قتله انها هو زجر لامثاله
عن الجسس، واذا رايناه اطلقه واحسن اليه فهمنا ان العلة في ذلك انها هو استمالة
قلبه لتطلعه على احوال عدوه، وهذا بخلاف النصوص فانه لا بد من التصريح بها لكونها
الاذهان غير مستقلة بمعرفتها وعلى هذا فمن قال في قول الرجل لزوجته انت علي منهم
حرام انه طلاق ثلاثا فقد نبه على ان مطلق التحريم يقتضي نهاية التحريم وذلك
مشترك بينه وبين الطلاق الثلاث فلذلك عدي الطلاق الثلاث اليه، ومن جعله
طلقة ولعلة فقد نبه على انه اعتبر اقل ما يثبت به التحريم فلذلك الحقه بالطلقة الواحدة
ومن جعله ظهارا الحقه بالظهار من حيث انه يفيد التحريم بلفظ ليس هو لفظ
الطلاق ولا لفظ الايلاء، ومن شرك بين الجد والابن فقد نبه على ان العلة هو السفل العلة
ولهذا شبههما بغصني الشجرة وجدولي نهر ومن ذلك نبه على الشجرة في قياسه الجد على
ان العلة في تحجيم انما هما تجرب هما هو من ذلك التنبيه وفي التشريك بين الاخوة من الاب
والام والاخوة للام على ان العلة الاشتراك في جهة الامومة الى غير ذلك من التنبيهات
والجواب عن الثالث انه لا يحمل البعض وسلبه وتكرره فيما بينهم مع سكوت
الباقين دليل قاطع على موافقة الجميع فيكون اجماعا سكوتيا وهو حجة في مسايل
الاجماع والجواب عن الرابع ان الانكار لو صدر منهم لقضت العادة بنقل مثله
الينا وحيث لم ينقل مثله الينا دل على عدمه، قولهم قد وجد الانكار منهم
قلنا ممنوع وما ذكروه من صور الانكار منهم فالجواب عنه من جهة الاجمال
والتفصيل، اما الاجمال فالصور التي نقلوها منقولة عمن نقلها عنهم القول

بالقياس والراي فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما او العمل باحدهما لِ
من غير اولوية وعند ذلك فيجب حمل ما نقل عنهم من الانكار على ما كان صادرا عن الجهال
وعلى ما كان مخالفا للنص وما ليس له اصل يشهد له بالاعتبار، وما كان على خلاف
القواعد الشرعية وما استعمل من ذلك فيما بعدنا فيه بالعلم دون الظن جمعا بين
النقلين، واما من جهة التفصيل، اما قول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
ان قلت في كتاب الله تعالى برايي فانما اراد به قوله في تفسير القران ولا شك ان ذلك
مما لا مجال للراي فيه لكونه مستندا الى محض السمع من النبي صلى الله عليه وسلم او
من اهل اللغة بخلاف الفروع الشرعية، واما قول عمر اياكم واصحاب الراي فانهم
اعداء الدين فانما قصد به من ترك الاحاديث وحفظها ووجد منها وعدل الى الراي
مع كون العمل به مشروطا بعدم النصوص، وقوله اياكم والمكايلة اي المقايسة
فالمراد به المقايسة الباطلة لما ذكرناه، واما كتابه الى شريح فانما يفيد ان لو لم
يكن القياس مما اجمع عليه اهل العلم وذلك ممنوع لما ذكرناه من الاجماع السكوتي
واما قول علي لعمر في مسالة الجنين ان اجتهدوا فقد اخطؤوا فلا يدل على ان كل اجتهاد خطا يق
ونحن لا ننكر ان الخطا واقع في بعض الاجتهادات، واما قول عثمان وعلي ان الدين
لو كان يوخذ قياسا لكان مسح باطن الخف اولى من ظاهره فيجب حمله على انه لو
كان جميع الدين يوخذ قياسا لكان المسح على باطن الخف اولى فيكون المقصود منه ما ليس
كلما اثبته الشرع على ما تقتضيه القياس، واما قول ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه
عليه السلام وان احكم بينهم بما انزل الله فليس فيه ما يدل على عدم الحكم بالقياس
الا بمقتومه، وهذا النوع من المفهوم ليس بحجة على ما تقدم، وقوله اياكم والمقاييس
يجب حمله على المقاييس الفاسدة كالمقاييس التي عبدت بها الشمس والقمر وفي المصير
وقوله ان الله تعالى لم يجعل لاحد ان يحكم في دينه برايه يجب حمله على الراي المجرد عن اعتبار
الشارع لما سبق، واما قول ابن عمر السنة ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه مسلم
فانما يفيد ان لو كان القياس ليس مما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو غير مسلم والراي المعتبر في
مقوله لا تجعلوا الراي سنة انما اراد به الراي الذي لا اعتبار له ولا اصل له في الشرع تابع للسنة، وقوله
السنة لا يلحق

ولان قوما يفتون بارائهم فلا دلالة فيه على ان كل من افتى برايه يكون كذلك ونحن لا
ننكر ان بعض الآراء باطل ۵ وقوله اتهموا الراي على الدين غايته الدلالة على احتمال
الخطاء فيه وليس فيه ما يدل على ابطاله وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ۵
فالمراد به استعمال الظن في مواضع اليقين لان المراد ابطال الظن بدليل صحة العمل
بظواهر الكتاب والسنة ۵ واما قول ابن مسعود اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم
كثيرا مما حرمه الله تعالى فيجب حمله على القياس الفاسد لما سبق ۵ وقوله وتتخذ الناس رؤسا
جهالا الى الخ فالمراد منه ايضا القياس الفاسد الباطل ولهذا وصفهم بكونهم جهالا
وعلى ذلك يجب حمل قول عايشة في قول زيد بن ارقم وكذلك قول الشعبي ومسروق
وابن سيرين جمعا بين النقلين لما تقدم ۵ والجواب عن الخامس وهو قولهم ان
ان عدم الانكار لا يدل على الموافقة ما سبق في الجواب عن الثالث وهو ان عمل
البعض وشياعه وتكرره فيما بينهم مع سكوت الباقين يفيد القطع عادة
بالموافقة ۵ وقولهم يجوز ان يكون سكوتهم لعدم اجتهادهم في حكم تلك الوقايع
اولانهم في مهلة النظر الى الخ ۵ قلنا قد تقدم جوابه في مسايل الاجماع والجواب
عن السادس وهو قولهم ان الاقيسة التي عملوا بها اقيسة مخصوصة ان عملهم بتلك
الاقيسة انما هو لظهورها لا لخصوصها كالظواهر من الكتاب والسنة ۵ والجواب
عن السابع وهو قولهم ان ذلك جايز للقضي به دون غيرهم ان القايل قايلان قايل
يقول بالقياس مطلقا بالنسبة الى الكل وقايل بمنعه مطلقا بالنسبة الى الكل فقد اتفق
الفريقان على نفي التفصيل فالقول به يكون خرقا للاجماع ۵ واما ما ذكروه من
المعارضة فالاية الاولى انما تفيد ان لو لم يكن القياس مما عرف التعبد به من الله
ورسوله وعند ذلك فيتوقف كون القياس تقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة العمل
واما الاية الثانية والثالثة فجوابهما من ثلثة اوجه الاول انا نقول بموجب الايتين وذلك
لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع
لا انه غير معلوم ۵ الثاني انه يجب حمل الايتين على النهي عن القول بما ليس بمعلوم
وعلى ما تعبدنا فيه بالعلم جمعا بينهما وبين ما ذكرناه من الادلة

الثالث الاثنين

تم

الثالث الاثنين حجة على الخصوم في القول بابطال القياس اذ هو غير معلوم لهم لكون
المسالة غير علمية فكانت مشتركة الدلالة ومثل هذه الاجوبة يكون الجواب عن قوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن اثم ۵ واما قوله تعالى وان احكم بينهم بما
انزل الله فنحن نقول بموجبه لان من حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل ۵ وكيف
وان ذلك خطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من امتناع ذلك في حقه عليه السلام
لامكان معرفته احكام الوقايع بالوحي امتناع ذلك في حق غيره ۵ وقوله وما اختلفتم فيه لمستنبط
من شيء فحكمه الى الله ۵ وقوله فردوه الى الله والرسول غير مانع من القياس لان العمل بالقياس
من قول الله تعالى وقول الرسول صلى الله عليه وسلم رد اليهما بل من لم يقل بالقياس لم يعمل بقول
الله تعالى ولا بقول رسوله حيث لم يعمل بما استنبط منهما فكان ذلك حجة عليه لا له ۵ وقوله
تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ۵ وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فالمراد
به ان الكتاب بيان لكل شيء اما بدلالة الفاظه من غير واسطة واما بواسطة الاستنباط
واما بدلالته على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس ۵ واذا كان كذلك فالعمل
بالقياس عمل بالكتاب والسنة لا انه خارج عنهما كيف وان ذلك مخصوص بالاجماع فانا نعلم
عدم اشتماله على تعريف العلوم الرياضية كالهندسة والحساب والهيئة ومسايل العول والمسا فان
الاحكام الشرعية كمسايل الجد والاخوة والمفوضة وانت على جر لغم الى
غير ذلك وعند ذلك فيجب حمله على ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام المنصوص به
تفريطا فيما حده امر مخالف لعموم اللفظ ۵ واما ما ذكروه من السنة في ذم الراي
والقياس فيجب حمله على الراي الفاسد كما ذكرناه جمعا بين الادلة وهذا هو المعول عليه
في اثبات وقوع القياس ۵ وقد استدل بما تواتر معناه من ذكر العلل
لنبني عليها مثل ارايت لو كان على ابيك دين اينقص الرطب اذا يبس ۵ اقول لما ذكر دليلا على اثبات سلم
الادلة التي تدل عليها شرعا يذكر ادلة اخرى ذكرها الاصوليون دليلا على
وقوع التعبد بالقياس شرعا الاول منها ما تواتر معناه عن الرسول صلى الله عليه وسلم كما في المغني
من ذكر العلل ليبنى عليها الاحكام وان كانت تفاصيلها احادا فهي ... كما في الخثعمية
على ...

وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج وهو شيخ زمن لا يستطيع ان يحج
فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
ينفعه ذلك فقالت نعم فقال فدين الله احق بالقضاء ووجه الاحتجاج به انه
عليه السلام الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس
وما مثل هذا يسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس كما تقدم بيانه ومن
ذلك قوله عليه السلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا يبس
فقالوا نعم فقال فلا اذا ووجه الاحتجاج به انه عليه السلام الحق دين الله تعالى
بدين الادمي في وجوب القضاء كما تقدم ونبه على ان النقصان باليبس علة المنع من
البيع ليقاس على الرطب غيره باليبس ومن ذلك ما روي عنه عليه السلام لما
سئلت ام سلمة عن قبلة الصايم فقال هلا اخبرتيه اني اقبل وانا صايم وانما ذكر
ذلك تنبيها على قياس غيره عليه ومن ذلك ما روي عنه عليه السلام انه قال لعن الله
اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها نبه بتحريمها قياسا
على تحريم اثمانها ومن ذلك قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي
لاجل الدافة فكلوا وادخروا فقد نبه على ان العلة في النهي عن الادخار انما هي القوافل
السيارة وذلك عين القياس وكذلك قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها فانما تذكركم الاخرة فنبه على ان العلة في امره بالزيارة تذكيرهم
بالاخرة ومن ذلك قوله عليه السلام في حق محرم وقصت به راحلته لا تخمروا
راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا ومن ذلك قوله في
شهداء احد زملوهم بكلومهم ودمايهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم
تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك ومن ذلك قوله عليه السلام في حق
الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات ومن ذلك قوله
عليه السلام اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها
ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده ومن ذلك قوله في الصيد فان وقع في الماء فلا

تاكل منه فلعل الماء اعان على قتله ومن ذلك قوله انا اقضي بينكم بالراي فيما لم ينزل علي فيه
وحي والراي انما هو تشبيه شي بشي وهو عين القياس ومن ذلك ما روي عنه
انه امر سعد بن معاذ ان يحكم في بني قريظة برايه وامضى بالنزول على حكمه فامر سعد
بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلم لقد حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبعة ارقعة
الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها النازل جملتها منزلة التواتر
وان كان تفاصيلها احادا اقال المصنف والاحتجاج بهذا الدليل في محل النزاع
ليس بالبين لان الاخبار بمجردها ليست نصوصا صريحة على العلة ولا على وجود التعبد
بالقياس الا ان ينضم اليها قراين وهذا الاخير قضاء الصلاة والصوم عن الغير فيما
على قضاء الدين كما لا يجوز قضاء الحج فيما سا عليه في حديث الخثعمية لعوفي ما قاله
المصنف نظر لانه لو لم يكن تصريحه بالعلل في الوقايع المشهورة المذكورة ليقاس
عليها غيرها لما كان لذكرها فايدة بل كان يجب الاقتصار في جميع ما يسال عنه او فيه على
ذكر نعم او لا وانما امتنع قياس الصلاة والصوم في القضاء على الدين دين الادمي
لدليل خارج الثاني قال المصنف رحمه الله واستدل بالحاق كل زان بماعز
ورد بان ذلك لقوله حكمي على الواحد او للاجماع اقول هذا هو الدليل الثاني من
الادلة التي احتج بها الاصوليون على اثبات وقوع التعبد بالقياس شرعا وهو
ان الامة اجمعت على الحاق كل زان محصن بماعز في وجوب الرجم فلولا وقوع التعبد
بالقياس لما صح الاجماع على هذا الالحاق وهذا مردود لان الرجم انما وجب على كل
زان محصن بقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او لانعقاد الاجماع
على ذلك لا بالقياس الثالث قال رحمه الله تعالى واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر
في الاتعاظ او في الامور العقلية مع ان صيغة افعل محتملة واستدل بحديث معاذ
وغايته الظن اقول هذا هو الدليل الثالث من الادلة التي احتج بها الاصوليون
على اثبات وقوع التعبد بالقياس شرعا وهو ما ذكره من الايات الدالة على ذلك مثل قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه الاستدلال بهذه الاية ان الاعتبار مشتق من
العبور وهو المرور يقال عبرت عليه وعبرت النهر والمعبر الموضع الذي يعبر عليه والمعبر السفينة
التي يعبر بها والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت

الذي وإذا جاوزتها إلى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات أن العبور حقيقة
في المجاوزة فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس عبور من حكم
الأصل إلى حكم الفرع فوجب أن يكون داخلا تحت الأمر ولهذا قال ابن عباس في
الأسنان اعتبر حكمها بالأصابع بجامع أنها متساوية فأطلق الاعتبار وأراد به
قياس حكم الأسنان على حكم الأصابع وإذا كان القياس مأمورا به وجب أن يكون
حجة ه قوله وهو ظاهر في الاتعاظ أو في الأمور العقلية أي هذا الدليل ضعيف
لأنا لا نسلم أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة بل هو ظاهر في الاتعاظ أو في الأمور
العقلية وأيا ما كان لا يكون حقيقة في الأقيسة الشرعية وإلا لزم الاشتراك المخالف
للأصل مع أنا سلمنا أنه حقيقة في المجاوزة ولكن القياس مندرج تحت الاعتبار
فصيغة افعل محتملة للأمر وغيره من الاحتمالات السابق ذكرها في باب الأمر
فقوله فاعتبروا لا يفيد القطع بكون القياس مأمورا به ه أما أن الاعتبار ظاهر
في الاتعاظ فالدليل عليه من وجهين الأول قوله تعالى إن في ذلك لعبرة لأولي الألباب
وقوله وإن لكم في الأنعام لعبرة والمراد الاتعاظ بالاتفاق د الثاني أنه يقال
اعتبر أي من السعيد من اتعظ بغيره والأصل في الإطلاق الحقيقة وأما أنه ظاهر في الأمور
العقلية فالدليل عليه سياق الآية فإنها وردت بعد ما كان الكفار يخربون بيوتهم
بأيديهم وأيدي المؤمنين وسبب هذا التخريب إنما هو كفرهم بالله تعالى واليوم الآخر وترك
النظر والتفكر في آيات الله تعالى ومعجزات رسوله صلى الله عليه وسلم فأمر الله تعالى أولي
الأبصار بالاعتبار حتى يتبصروا بأعينهم وينظروا بعقولهم في سبب ذلك ليعتبروا
من المبصرات إلى الأمور المعقولة ويحصل لهم التحرز عما كان أولئك القوم قد وقعوا فيه
حقيقة و/أ وإذا ثبت ظهور الاعتبار في الاتعاظ أو في الأمور العقلية فلا يكون حجة في الأقيسة
الشرعية وإلا لزم الاشتراك المخالف للأصل سلمنا أنه حقيقة في المجاوزة لكن شرط
حمل اللفظ على الحقيقة أن لا يكون هناك ما يمنع منه وقد وجد ههنا مانع فإنه لو قال
يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان ذلك ركيكا غير لائق
بالشرع د سلمنا أنه لا مانع من حمله على حقيقته التي هي المجاوزة لكن لا نسلم أن
الأمر بالمجاوزة أمر بالقياس الشرعي ه بيانه أن

كل من تمسك بدليل على مدلول له فقد عبر من الدليل إلى المدلول فإذا مسمى الاعتبار مشترك
فيه بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع وبالنص وبالبراءة الأصلية وكل واحد من هذه
الأنواع مخالف الآخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له
فاللفظ الدال على ماهية المشترك غير دال على ما به الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه
فلا يكون الآية دالة على القياس الشرعي لا بلفظها ولا بمعناها د سلمنا أن الآية دالة
على القياس الشرعي وأنه لا مانع من العمل به لكن ليس في الآية صيغة عموم تقتضي العمل
بكل قياس لأن الآية مطلقة والمطلق إذا عمل به في صورة لا يبقى حجة فيما عداها صرناه
الوفاء بالعمل لا بد أن نسلم وقد عملنا بذلك في القياس الذي علته منصوصة فإن العمل
بالقياس عندنا فيها واجب وقد عملنا بذلك أيضا في الأقيسة العقلية وفي الأقيسة في
الأمور الدنيوية وفي قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فإن العمل بالقياس في
جميع ذلك عندنا واجب ه سلمنا أن الآية تدل على العموم لكن هذا العموم مخصوص
فلا يكون حجة بعد التخصيص بيان تخصيصه أن العبور متحقق فيما كلفنا فيه باليقين
وفيما لا نعلمه أصلا وفيما كان منصوصا عليه ولا مدخل للقياس في جميع ذلك د سلمنا
أن العام بعد التخصيص حجة فيما عدا محل التخصيص لكن الآية خطاب مع الموجودين
في عهد الرسول عليه السلام فلا يتناول جميع أهل الأعصار التي بعدهم مع أن ذلك لم
مطلق والمطلق لا يفيد التكرار د سلمنا أنه يفيد التكرار لكن بطريق ظني لا قطعي
والمسألة المتنازع فيها علمية لا ظنية فلا يجوز إثباتها بما هو ظني وهذا تمام البني
الأجوبة التي استضعف بها المصنف هذا الدليل والجواب عنه أما قوله إن الاعتبار
ظاهر في الاتعاظ وفي الأمور العقلية فجعله حقيقة في ذلك دون الباقي أولى دفعا
للاشتراك د قلنا الاعتبار يطلق على القياس لما ذكرناه ويطلق على الاتعاظ وعلى الأمور
العقلية لما ذكرتموه فوجب جعله حقيقة للقدر المشترك لئلا يكون متواطئا وهذا
أولى مما ذكرتموه لأنا إذا جعلناه حقيقة في الاتعاظ أو في الأمور العقلية كان
استعماله في غيره إما بطريق الاشتراك أو المجاز وكل واحد منهما على خلاف الأصل
وعلى هذا التقدير فلا يضر قولهم إن لفظ الاتعاظ مستعمل في الاتعاظ

وفي الامور العقلية ○ واما قوله ان صيغة افعل محتملة للامر وغيره ○ قلنا هذا
تقدم في باب الامر انها ظاهرة في الامر دون غيره واذا كانت ظاهرة في الامر
دون غيره دلت اما على الوجوب او الندب على ما تقدم واي الامرين كان دليلا
على شرع القياس ○ واما قوله لو قال القائل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين
فقيسوا الذرة بالبر كان ركيكا ○ قلنا لا نزاع في انه لو نص على هذه الصورة كان ركيكا
لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين
فلم قلتم انه اذا امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يلزم
ركيكا مثاله لو سئل عن مسالة فان اجاب بما لا يعنينا او تلك المسالة كان ركيكا باطلا
وان اجاب بما يعنينا او تلك المسالة وغيرها ما كان ركيكا فكذا هنا ○ واما قوله ان الامر
بالمجاوزة ليس امرا بالقياس الشرعي قلنا ممنوع ○ قوله ان مسمى الاعتبار مشترك
بين الاستدلال بالدليل العقلي وبالنص وبالبراءة الاصلية وبالقياس ○ قلنا مسلم
قوله وكل واحد من هذه الانواع يخالف الاخر بخصوصه وما به الامتياز غير ما به
الاشتراك والدال على الاعم غير دال على الاخص فلا دلالة لمطلق الاية على القياس
قلنا هذا ممنوع بل الامر بالاعتبار امر بكل واحد من جزئياته لان ترتب الحكم
على المسمى يقتضي ترتبه على كل فرد من افراده ○ واما قوله ان الاية فيها صيغة عموم ليس
بل هي مطلقة والمطلق اذا عمل به في صورة لا يبقى حجة ○ قلنا لا نسلم انها مطلقة بل هي
عامة والدليل عليه من وجهين الاول انه يحسن ان يقال اعتبروا الا الاعتبار الفلاني
وقد تقدم في باب العموم ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ
الثاني ما تقدم من ان ترتب الحكم على المسمى يقتضي ترتبه على كل فرد من افراده ○
واما قوله ان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة فيما عدا صورة التخصيص ○ قلنا مسلم
انه عام مخصوص لكن قد بينا في باب العموم ان العام المخصوص حجة ○ واما
قوله انه خطاب مع الموجودين في عصره عليه السلام فلا يتناول غيرهم ○ قلنا
الاجماع منعقد على ان احكام الخطاب الوارد في عصره عليه السلام تعم اما
لكون الخطاب متناولا لهم او بدليل من خارج على ما تقدم في باب العموم

ب ٦٦

والايماء

واما قوله ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ○ قلنا اذا ثبت ان لفظ الاعتبار متناول
لجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات لا محالة واذا كان كذلك ذلك قد جاء في كونه
متناولا لجميع الاقيسة ○ واما قوله ان ذلك يفيد الظن والمسالة قطعية ○ قلنا
لا نسلم ان المسالة قطعية بل هي ظنية وهذا السؤال وارد على جميع السمعيات فلا
يكون له تعلق بخاصة هذه المسالة ○ واستدل ايضا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ○ ووجه
الاحتجاج بالاية انه تعالى امر بطاعته وطاعة الله تعالى ورسوله والمراد منه انما هو امتثال امرهما
وقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول انما اراد به القياس واستدل ايضا
بقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط
هو القياس واستدل ايضا بقوله تعالى حكاية عن الكفار ان انتم الا بشر مثلنا ○ ووجه
الاحتجاج به انهم اوردوا ذلك في معرض صدهم عما كان يعبد اباؤهم لما بينهم من المشابهة
في البشرية ولم ينكر ذلك عليهم وهو عين القياس فكان حجة ○ والاحتجاج بهذه الايات
الثلاثة مندرج تحت قول المصنف بمثل قول المصنف فاعتبروا وهو ضعيف لما تقدم ○
الرابع قال رحمه الله تعالى واستدل بحديث معاذ وعليه الظن ○ اقول هذا هو الدليل
الرابع من الادلة التي احتج بها الاصوليون على وقوع التعبد بالقياس شرعا وهو حديث معاذ
لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن قاضيا قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم
تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
لما يرضي رسول الله ○ وكذلك ايضا قوله عليه السلام لما انفذ ابا موسى الاشعري وابن مسعود
الى اليمن بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب
الى الحق عملنا به فقال اصبتما وقال عليه السلام لابن مسعود اقض بالكتاب والسنة اذا
وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رايك ○ ووجه الاحتجاج بهذه الاحاديث انهما
صرحا فيها بالحكم بالراي والقياس واقرهما النبي عليه السلام على ذلك والاجتهاد بالراي
لا بد وان يكون مردودا الى اصل والا كان مرسلا والراي المرسل غير معتبر وذلك هو عين
القياس الذي ندعي انه حجة ○ اعترض على هذه الاحاديث من وجوه الاول ان حديث معاذ
مرسل والمرسل ليس بحجة وخبر واحد في اثبات كون القياس حجة

وذلك بما تعم به البلوى والمرسل ليس بحجة عند الشافعي وخبر الواحد فيما تعم به
البلوى ليس بحجة عند ابي حنيفة فقد وقع الاتفاق من الامامين على انه ليس بحجة
الثاني انه عليه السلام قد ولاه القضاء وذلك لا يكون الا بعد معرفة اشتمال معاذ على
معرفة ما به يقضي فالسؤال عما علم لا معنى له لكونه تحصيلا للحاصل الثالث
انه شرط العمل بالقياس عند عدم وجدان الحكم في الكتاب والسنة وشرط العمل
بالسنة عند عدم الحكم في الكتاب والاول على خلاف قوله ما فرطنا في الكتاب من
شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين والثاني على خلاف الدليل الدال على
جواز تخصيص الكتاب بالسنة اذ يلزم منه ان القياس لا يجوز الا عند عدم الكتاب
والسنة وهو باطل لان تخصيص الكتاب والسنة بالقياس جائز كما تقدم الرابع
انه قال اجتهد رأيي واجتهاد الرأي قد يكون بالقياس وقد يكون بالتمسك بخفي
النصوص من الكتاب والسنة وقد يكون بالتمسك بالبراءة الاصلية فحمل قوله اجتهد
رأيي على الاجتهاد بالقياس ليس اولى من حمله على غيره وليس في لفظه ما يدل على
تعميم كل رأي الخامس ان في لفظ الحديث انه قال اجتهد رأيي وصوبه عليه السلام
وهو خطأ لان الاجتهاد في زمن الانبياء عليهم السلام لا يجوز كما سيأتي وذلك يدل على
ان الحديث ليس بصحيح السادس انه روي في الحديث ان معاذا لما قال له اجتهد رأيي
قال له عليه السلام اكتب الي اكتب اليك وليس للحديث جمع بين الروايتين لانهما في واقعة
واحدة فلا يمكن الجمع بينهما وذلك يدل على ان الحديث ليس بصحيح السابع ان العمل به
انما يكون قبل نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فاما بعد نزول هذه الآية فالتمسك
به متعذر لان كمال الدين انما يكون بعد بيان جميع ما يحتاج اليه في الكتاب والسنة فكان
القياس غير محتاج اليه الثامن انه خبر واحد وغايته ان يفيد الظن فلا يصح التمسك به واياك
في مسائل الاصول القطعية ولم يذكر المصنف منها الا هذا الاخير والجواب عن الاول
انا قد بينا في باب الخبر ان الخبر المرسل وخبر الواحد فيما تعم به البلوى حجة على ان الامة
قد تلقته بالقبول لان المثبتين للقياس قد تمسكوا به والمنكرين للقياس اشتغلوا بتأويله
وذلك يدل على اتفاق الامة على قبوله والجواب عن الثاني ان سؤاله عليه السلام
لمعاذ عما به يقضي انما كان قبل توليته القضاء

فعلم صلاحيته لذلك ولئن كان وسلمنا انه كان بعد توليته للقضاء فانما كان على سبيل
التوكيد او اعلاما للغير باهليته للقضاء والجواب عن الثالث ان سؤاله عليه
السلام لمعاذ وايقافه الحكم بالقياس على عدم وجدانه في الكتاب والسنة اما انه اوقف لقوله تعالى ما فرطنا
الحكم بالقياس على عدم وجدان الحكم في الكتاب والسنة فلا يكون ذلك مخالفا للكتاب والسنة
اما للكتاب فقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء لان المراد في الآية انما هو عدم
التفريط فيما ورد به الكتاب من الاحكام لا ان المراد بيان كل شيء مصرحا به لانا
نعلم عدم اشتمال الكتاب على العلوم العقلية كالهندسة والحساب وغيرها بل وعلى
كثير من المسائل الشرعية كمسائل العول والجد والاخوة وبهذا تخرج الجواب عن
قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولئن سلمنا ان المراد به بيان كل شيء لكن
ليس بطريق التصريح بل بمعنى انه اصل لبيان كل شيء فان الكتاب اصل لبيان صدق
الرسول في قوله وقول الرسول وقد دل على ان القياس حجة والقياس قد دل على
هذه الاحكام فالكتاب يدل على هذه الاحكام واما انه اوقف الحكم بالسنة
على عدم وجدان الحكم في الكتاب فالمراد به الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ ويجب دليل
المصير الى ذلك ضرورة الجمع بين تقرير النبي صلى الله عليه وسلم له على ذلك وبين الدليل
الدال على تخصيص الكتاب بالسنة او نسخه بها والجواب عن الرابع انه يمتنع حمل قوله
اجتهد رأيي على الاجتهاد في طلب الحكم من النصوص الخفية من الكتاب والسنة فان
قوله فان لم تجد عام للنصوص الخفية والجلية بدليل صحة استثناء كل واحد منهما
واذا كان عاما لهما فتخصيص احدهما دون الاخر من غير دليل ممنوع واما
التمسك بالبراءة الاصلية في نفي الاحكام فليس بحجة على ما سيأتي بيانه ولئن سلمنا
كون ذلك حجة فذلك معلوم لكل عاقل فلا يكون مفتقرا الى اجتهاد الرأي والجواب
عن الخامس ان الاجتهاد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم على هذا التقدير لا محذور
فيه لان الواقعة التي لا يمكن الحكم فيها الا بعد ان يذهب الرجل من اليمن الى المدينة
ويرجع الى اليمن لا يكون تحصيل النص فيها ممكنا فوجب جواز الرجوع الى القياس
والجواب عن السادس ان روايتنا مشهورة وروايتهم وهي قوله اكتب الي اكتب اليك

لم يذكرها أحد من المحدثين ومع عدم الشيا... فلا يحصل التعارض وأيضا كيف يجوز
أن يقول عليه السلام الكتب إلى الكتب الذي مع علمه بأنه قد يعرض من الأحكام ما لا يجوز
ناسخه وأيضا يمكن الجمع بينهما ولو ورد الأخبار في واقعة واحدة ومتواز بقال الواقعة
وإن احتملت الناسخ وحيث صار على الرسول عليه السلام وإن لم يحتمل وجب الاجتهاد
والجواب عن السابع أن إكمال الدين إنما يكون ببيان كل شيء إما بواسطة أو بغير واسطة
وعلى هذا فلا يمتنع العمل بالقياس بعد كمال الدين لأنه من جملة الوسائط والجواب
عن الثامن أنا لا نثبت به القطع بكون القياس حجة بل الذي يثبت به ظن كونه حجة ويجوز
التمسك به وإذا عرفت ما يرد على طريقة معاذ والجواب عنه فلا يخفى عليك ما يرد
على باقي الأحاديث والجواب عنها. المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى النص على
العلة يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس وقال أحمد والقاساني وأبو بكر الرازي والكرخي يكفي
وقال البصري يكفي في علة التحريم لا غيرها لنا القطع بأن من قال أعتقت غانما لحسن خلقه
لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق أقول اختلفوا فيما إذا نص الشارع على علة الحكم
هل يكفي ذلك في تعدية الحكم إلى غير محل الحكم المنصوص عليه دون ورود التعبد
بالقياس فقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني وأكثر أصحاب الشافعي وجعفر بن
مبشر وجعفر بن حرب وبعض أهل الظاهر لا يكفي ذلك وقال أحمد بن حنبل والنظام
والقاساني والنهرواني وأبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة والكرخي يكفي ذلك في إثبات
الحكم بها وإن لم يتعبد بالقياس بها وفرق أبو عبد الله البصري فقال إن
كانت العلة المنصوص عليها علة التحريم يكفي ذلك في التعدية وإن كانت علة للإيجاب
لا يكفي ذلك في إيجاب التعبد بها ولا بد فيه من التعبد بالقياس والأول هو المختار
لنا القطع بأن من قال أعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي ذلك عتق غير غانم من حسني الخلق
من عبيده وإن كان أحسن خلقا من غانم وكذا لو قال لوكيله بع سالما لسوء خلقه لم يكن بع
له التصرف في غير سالم وإن كان أسوأ خلقا من سالم فلو كان النص على العلة كافيا
في إثبات الحكم بها حيث وجدت تلك العلة لوجب عتق كل عبيده الموصوفين بحسن
الخلق في المثال الثاني والتبير الآخر كذلك بالاتفاق وذلك يدل على أن النص

على العلة لا يكفي مطلقا. قال رحمه الله قالوا لو قال حرمت الخمر لإسكاره مثل حرمت كل مسكر
فا قلنا ممنوع بأنه لو كان مثله لعتق من تقدم قالوا لو لم يعتق لأنه غير صريح والحق لآدمي قلنا
فيعتق بالصريح وبالظاهر قالوا لو قال الأب لابنه لا تأكل هذا لأنه مسموم فهم عموم
المنع من كل مسموم قلنا القرينة شفقة الأب بخلاف الأحكام فإنه قد يحكم لأمر
لا يدرك قالوا لو لم يكن للتعميم لعري عن الفائدة وأجيب بتعقل المعنى فيه ولا
يكون التعميم إلا بدليل قالوا لو قال الإسكار علة التحريم لعم فكذلك هذا قلنا حكم
بالعلة على كل إسكار فالخمر والنبيذ سواء أقول اعترض الخصم على الدليل من
خمسة أوجه الأول قالوا قول الشارع حرمت الخمر لإسكاره مثل قوله حرمت كل
مسكر لأنه يسبق إلى فهم كل عاقل من هذا التعليل أنه جعل الإسكار علة للتحريم
كان وإذا جعل الشارع الإسكار علة وجب أن يترتب الحكم عليها حيث وجدت فيلزم
تحريم كل مسكر قلنا هذا ممنوع بأنه لو قال حرمت الخمر لإسكاره مثل قوله
حرمت كل مسكر لوجب عتق من هو موصوف بحسن الخلق من عبيد القائل أعتقت
لما غانما لحسن خلقه وبيع من هو موصوف بحسن الخلق من عبيد القائل لوكيله بع سالما
لسوء خلقه لأن لم يعتق من هو موصوف بحسن الخلق في الصورة الأولى ولا يباع
من هو موصوف بسوء الخلق في الصورة الثانية فدل على أن قوله حرمت الخمر
قائلا لإسكارها ليس مثل قوله حرمت كل مسكر الثاني قالوا قول القائل أعتقت غانما
لحسن خلقه دال على عتق غير غانم من عبيد القائل إذا كان حسن الخلق ولهذا إن أهل
اللسان وكل عاقل يناقضه في ذلك عند علمهم بإعتاقه ويقول له مسعود أيضا حسن
الخلق فلم خصصت غانما بالعتق دونه وكذلك القول في قوله لوكيله بع سالما لسوء
خلقه هذا بالنظر إلى المفهوم من الألفاظ لغة وحيث لم يقع العتق لغير غانم ولا البيع لغير
سالم ولذلك أن الألفاظ الآن إذ ذلك لأن ... عليه غير صريحة والحق لآدمي وحقوق
الآدميين مبنية على المشاحة لنقصان ملكهم فقيد الشارع التصرف في
أملاكهم بحصول ... ذوو الأبصار الألفاظ دون مفهوماتها نظرا إلى أمر في عاقبة
الأمر بجواز ... والندم والبداء عليهم وهذا لو قال الزوج تركت النكاح

وانطلقه ووقعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي لم يقع الطلاق بمجرد هذه الالفاظ
ولو قال انت طالق وقد طلقتك وقع عليه الطلاق وان نوى غير الطلاق وما
ذاك الا لكون الاول غير صريح والثاني صريح ٥ وكذلك لو قال السيد لامته
دفعت علاقة الحل بيني وبينك وتركت قيد الملك وابطلته لم تعتق بمجرد هذه
الالفاظ ولو قال لها اعتقتك وقع العتق وان نوى غيره ٥ وكذلك لو بيع متاع
التاجر بحضرته باكثر مما اشتراه فاستبشر ووقع عليه اثر الفرح لم ينعقد الا وظهر
بتلفظ سابق عند الشافعي او اجازة لاحقة عند ابي حنيفة ومن الخلاف الاحكام
الشرعية فانها تثبت بكل ما دل على رضاه وارادته من قرينة ودلالة لفظية وغير
لفظية ٥ ولهذا فان من فعل فعلا بين يدي الرسول عليه السلام فسكت عنه دل
سكوته على رضاه وثبت الحكم به ٥ ولو قال حرمت الخمر لاسكارها وقيسوا
عليه كل مسكر لتعدت الحرمة الى النبيذ ٥ ولو قال السيد لوكيله اعتق سالما السواد
وقس عليه كل اسود لا ينعقد تصرفه بذلك في غير سالم من السودان لما ذكرناه فظهر
الفرق بين تصرفات الادميين وتصرفات الشارع ٥ قلنا تصرفات الادميين يجب
الحكم فيها بالتصريح من الالفاظ وبنظائرها منها ٥ ولو قال القائل اعتقت غانما الحسن
خلقه لا يدل على عتق غير غانم لا بصريح اللفظ ولا بنظائره لانه يحتمل ان يكون علة
الاعتاق حسن الخلق المختص بغانم وهذا الاحتمال راجح لان تخصيصه بالذكر
من بين سائر حسني الخلق من عبيده واضافة عتقه الى حسن خلقه دليل ظاهر على
الترجيح نعم لو قال اعتقت غانما لانه حسن الخلق وجعلت حسن الخلق علة لاعتاق
كل من يتصف به من عبيده ونوى بذلك اعتاق الجميع فيكون كناية عن النية والكناية
مع النية منزلة منزلة الصريح فيجب عتق الجميع ٥ وكذلك اذا قال الشارع حرمت
الخمر لاسكارها يحتمل ان تكون العلة هي نفس الاسكار كيف كان ويحتمل ان تكون هي
الاسكار الخاص بالخمر ولكن افرادها بالذكر من سائر المسكرات واضافة
التحريم الى الاسكار بها دليل ظاهر على رجحان هذا الاحتمال ولم يثبت الحكم من

اها

الخمر الى المسكر الغ ما لم يرد التعبد بالقياس ٥ اما لو قال حرمت الخمر لاسكا
وقيسوا عليها كل مسكر او قال كلما اضفت حكما الى صورة الى وصف فحيث وجدتم
ذلك الوصف وظهر لكم انه هو العلة فقيسوا على تلك الصورة والخصوصة بها
فحينئذ يتعدى التحريم الى كل مسكر الغ ٥ المثال الثالث لو قال الاب لولده لا تاكل هذا
في لانه مسموم وكل هذا فانه غذاء نافع فهم من الاول المنع من اكل كل مسموم ومن الثاني
جواز اكل كل غذاء نافع فلو كان لخصوص الاضافة والافراد بالذكر تاثير لما تبادر
الى الفهم من ذلك المنع من كل مسموم وجواز اكل كل غذاء نافع ٥ واذا ثبت ذلك في
العرف ثبت مثله في الشرع لان التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية
ولذلك قال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ٥ قلنا انما
يفهم من ذلك المنع من اكل كل مسموم وجواز اكل كل غذاء نافع لقرينة شفقة الاب
فانه لا يفرق بين مسموم ومسموم الغ اذ مقصوده من المنع انما هو حفظ الولد من
الهلاك وكذلك لا يفرق بين غذاء وغذاء لان مقصوده حصول المصلحة لولده وهذا
زمان بخلاف الاحكام الشرعية فانه قد يخص الحكم بمحل دون محل الغ مع تماثلهما وبين
دون زمان لامر لا يدركه احد سواه ٥ ولذلك انه اوجب الصوم في نهار رمضان
وحرمه في يوم العيد ٥ واباح شرب الخمر في زمان الانبياء المتقدمين وحرمه
في اثناء زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واوجب الغسل من بول الصبية والرش
من بول الصبي واوجب الغسل من المني دون البول والمذي مع اتحاد مخرجهما واوجب
الجانية على الحائض قضاء الصوم دون قضاء الصلاة ٥ واباح النظر الى الامة الحسناء الرشيقة
دون العجوز الشوهاء الى غير ذلك من التفرقة بين المتماثلات والجمع بين المختلفات
لما علمه الله تعالى من اختصاص احد المثلين لمصلحة مقارنة له كانه لا وجود لها في
مثله واختصاص الاخر لمفسدة في ذلك الوقت بعينه واشتراك المختلفين في
تعا مصلحة من المصالح وللمفاسد ليست من مقتضيات ذوات الاشياء ووصفها
بل ذلك يختلف باختلاف الاوقات هذا كله اذا قلنا بوجوب رعاية المصالح

في افعاله تعالى والا فله ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد الرابع قالوا لو لم يكن
النص على العلة للتعميم بحيث يثبت به الحكم في محل اخر لعري عن الفايدة لان
اختصاص الخمر بوصف الاسكار ملازم له غير مفارق فكان يكفيه ان يقول
حرمت الخمر من غير تعرض للاسكار واجيب عنه بان فايدة تعليل الحكم تعقل
المعنى فيه فان الحكم اذا علل بمعنى معقول يكون ادعى الى القبول واسرع الى الانقياد
من محض التحكم ومرارة التعبد وايضا فان الحكم اذا علل بوصف ينتفي بانتفائه
وموقوفا به اخرى اما ان الفايدة في التعليل في تعميم الحكم في جملة صور وجود
الوصف فلا ولا يكون التعليل الا بدليل منفصل الخامس قالوا لو قال الشارع عليه السلم
الاسكار علة التحريم لعم التحريم في جملة صور الاسكار فكذلك اذا قال حرمت الخمر
لاسكارها قلنا قولكم الاسكار علة حكم بالعلية على كل اسكار فالخمر
والنبيذ في ذلك سواء وليس تعديته الحكم ههنا من بعض المسكر الى البعض اولى — البعض
من العكس لتساوي نسبة العلة المنصوص عليها الى الكل بخلاف قوله حرمت
الخمر لاسكارها فانه خصص اسكار الخمر باضافة الحرمة اليه احتج ابو عبد الله
البصري بان قال من ترك اكل شيء لكونه سما او موذيا دل على تركه اكل كل سم — ذلك
وكل موذ بخلاف من تصدق على فقير لفقره فانه لا يجب عليه ان يتصدق على كل فقير
ومن اكل شيئا لكونه حلوا لا يجب عليه ان ياكل كل حلو فكذلك احكام الشارع
فانه اذا قال لا تشرب الخمر لاسكارها وجب ترك شرب كل مسكر ولو قال
صل لانها عبادة لا يجب عليه ان ياتي بكل صلاة وكذا لو قال لمن غلبت عليه البرودة
كل السكر فانه حار لا يجب عليه ان ياكل كل حار قلنا ان سلمنا ان من ترك اكل شيء
لكونه سما او موذيا يدل على ترك كل سم وكل موذ فانما ذلك لقرينة التاذي بخلاف
احكام الشارع فانه يجوز ان يحرم الخمر لاسكارها خاصة وتكون الفايدة في
ذكر العلة ما ذكرناه ويجوز ان يعلم خاصية في شدة الخمر تدعو الى القبايح ويعلم
من شدة النبيذ لطفا داعيا الى المعارف والعبادات والانجذاب بسببه بتوجه النفس
بشرعه الى عالم القدس المسالة الرابعة

الدليل
قال رحمه الله تعالى القياس يجري في الحدود والكفارات خلافا للحنفية لنا ان
غير مختص وقد صح في الخمر بالقياس وان يثبت الحكم للظن وهو حاصل كغيره قالوا فيه تقدير
لا يعقل كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلة وجب كالقتل بالمثقل وقطع النباش
قالوا ادرؤوا الحدود بالشبهات ورد بخبر الواحد والشهادة اقول ذهب مالك
والشافعي واصحابهما واحمد بن حنبل الى انه يجوز اثبات الحدود والكفارات والرخص
والتقديرات بالقياس وذهب ابو حنيفة الى المنع من ذلك والصحيح الاول — طلق
والدليل عليه النص والاجماع والمعقول اما النص فحديث معاذ قال اجتهد رايي وا
القول لاجتهادي واقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك من غير تفصيل وذلك يدل
على الجواز مطلقا في الحدود والكفارات وغيرهما من غير تخصيص لصورة دون صورة — رة
والا لوجب التفصيل لانه واقع في مظنة الحاجة اليه وتاخير البيان عن وقت الحاجة
ممتنع واما الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا على الحد في شرب الخمر بالقياس
حيث استشاروا في حد شارب الخمر فقال علي عليه السلم انه اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفتري فقاس حد الشارب على
حد القاذف بجامع الافتراء ولم ينقل عن احد من الصحابة في ذلك نكير فكان اجماعا
واما المعقول فهو ان الحكم المستفاد من القياس في غير الحدود والكفارات انما هو لكون
القياس مفيدا للظن والظن حاصل منه في الحدود والكفارات فجاز اثباتها به قياسا
على خبر الواحد فانه مفيد للظن ومع ذلك يجوز اثبات الحدود والكفارات به ولقوله عليه — السلم
نحن نحكم بالظاهر والله متولي السراير لا يقال ما ذكرتم من الادلة ظنية والمسالة
قطعية بل هي قطعية فلا يجوز التمسك بالظن في مثلها لانا نقول لا نسلم ان المسالة — المسالة ظنية عندنا و
قطعية بل هي ظنية عندنا قالوا فيه تقدير لا يعقل الى اخره اقول احتجوا بوجهين
الاول قالوا الحدود والكفارات من الامور المقدرات التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها
والقياس فرع تعقل علة حكم الاصل وما لا يعقل له علة من الاحكام فالقياس فيه
متعذر وذلك كاعداد الركعات ونصب الزكوات واوقات الصوم والصلوات وغيرها
قلنا اذا فهمت العلة وجب القياس كقياس حد الشارب على حد القاذف

بعلة الافتراء وكقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بعلة العمد
العدوان المحض وكقياس الجماع في الافطار بالاكل والشرب على الافطار بالوقاع في
وجوب الكفارة بواسطة الاشتراك في هتك حرمة الصوم وكقياس قتل الصيد
ناسيا في قتله عمدا في وجوب الجزاء بواسطة الاشتراك في كون القاتل محرما الى
غير ذلك مما وجد فيه علة او شبهة على شروط الاستلامة واما الحنفية فمنعوا ذلك بعد
الطلب والبحث فلا يمكن القياس فيه وذلك غير مختص بمسائل الحدود والكفارات بل ذلك
جار في كل مسالة لم يكن فيها للمشابهة الثاني ان الحدود والكفارات عقوبات والقياس
مما يدخله احتمال الخطا وذلك شبهة فيجب ان يدرا بها الحدود والكفارات اما
الحدود فلقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات واما الكفارات فلان فيها
شائبة الشبهة لما ذكرناه من كونها عقوبة قلنا هذا مردود لانا لا نسلم احتمال
الخطا في القياس على قولنا كل مجتهد مصيب ولئن سلمنا احتمال وقوع الخطا في القياس
فلا نسلم ان ذلك يكون شبهة مع ظهور الظن الغالب ولئن سلمنا انه شبهة لكنه منقوض
بخبر الواحد والشهادات فان كل واحد منهما مما يدخله احتمال الخطا ومع ذلك فالاتفاق
حاصل على جواز اثبات الحد وهو الكفارات بهما وما ذلك الا لكون كل واحد منهما مغلبا
للظن وذلك موجود في القياس كما ذكرناه المسالة الخامسة قال رحمه الله تعالى
لا يصح القياس في الاسباب لنا انه مرسل لان الفرض تغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع
وايضا علة الاصل منتفية عن الفرع فلا جامع وايضا الجامع بين الوصفين حكمة على القول وان كان م
بصحتها او ضابطها فيتحد السبب والحكم وان لم يكن جامع ففاسد قالوا اثبت المثقل على
المحدد واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة
وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج في فرج اقول ذهب اكثر اصحاب
مالك واكثر اصحاب الشافعي الى جواز اجراء القياس في الاسباب ومنعه ابو زيد الدبوسي
واصحاب ابي حنيفة واكثر المتاخرين وهو اختيار المصنف وصاحب الاحكام وصاحب
المحصول والدليل عليه من ثلثة اوجه الاول انا اذا قسنا اللواط على الزنا مثلا

في كونه سببا للحد فلا يخلو اما ان يكون وصف اللواط عين وصف الزنا او مغايرا له فان كان
عينه لزم منه قياس الشي على نفسه وهو غير جائز وان كان مغايرا له والشارع قد جعل الزنا
سببا لوجوب الحد فلا يخلو اما ان يجعل اللواط سببا له ايضا او لا يجعله فان جعله سببا
فلا يصح القياس اذ ليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس وعلى انه اذا جعل
الشارع اللواط سببا للحد ايضا استغني عن قياسه على الزنا اذ ليس القياس انما يكون فيما
منصوصا على حكمه وان لم يجعله سببا والفرض انه مغاير لوصف الزنا فلا يصح قياسه
عليه اذ لا اصل يشهد لوصف الفرع الذي هو اللواط بالاعتبار فيكون كالمناسب المرسل
ط الذي لم يعهد من الشارع اعتباره وهو ليس بحجة الثاني ان علة الاصل الذي هو الزنا وهي اختلاط
الانساب منتفية عن الفرع فلا قياس الثالث انه لا يخلو اما ان يكون بين الزنا واللواط
جامع او لا يكون فان كان بين الوصفين جامع فلا بد وان يكون احد الامرين اما الحكمة التي لاجلها
ترتب الحد على الزنا ان كانت تلك الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها واما الضابط لها ان كانت
خفية او مضطربة على ما تقدم بيانه فان كان الجامع بين الوصفين هو الحكمة الظاهرة
متواج فلا يخلو اما ان يكون قابلا للتعليل بها او لا يقول به فان قلنا بصحة التعليل بها وجب
ان تكون الحكمة مستقلة باثبات الحكم المترتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف
المحكوم عليه بكونه سببا ولئن قلنا بامتناع التعليل بها فلا يصح الجمع بها بين اصل وفرع
وان كان الجامع هو الضابط للحكمة وجب ان يكون ذلك الضابط هو السبب للحكم ولا
حاجة الى خصوصية واحد من الوصفين المقضي على احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا
وان لم يكن بين الوصفين جامع فقياس احدهما على الاخر فاسد فان قيل فلم لا يجوز ان يكون
الجامع علة لسببية الوصف والوصف علة الحكم فسببية الفرع تثبت بالقياس ثم
ترتب الحكم على ذلك الوصف الذي ثبتت سببيته بالقياس قلت كل ما صلح ان يكون
علة لعلة الحكم فهو صالح لان يكون علة للحكم ولا حاجة الى الواسطة قالوا ثبت
المثقل على المحدد اي احتجوا بان فالواقع ثبت قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في السببية
لصلاة وكذلك قياس اللواط على الزنا في وجوب الحد وقياس كون النية في الوضوء شرطا للصحة
على نية التيمم قلت ليس ذلك في محل النزاع لانه ليس من قبيل قياس الاسباب واما
قياس المثقل على القتل بالمحدد فلانه هو جامع القتل العمد العدوان وهو سبب

واحد ثابت لا بطريق القياس واما قياس اللواط على الزنا في وجوب الحد فانما
هو بواسطة الايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا وذلك هو السبب مع قطع
النظر عن خصوصية الزنا واللواط واما قياس الوضوء على التيمم فانما هو
بجامع الطهارة المقصودة للصلاة وذلك هو السبب وهو واحد واذا كان كذلك
كان هذا القياس مثل قياس النبيذ على الخمر بواسطة الاسكار وقياس وجوب الكفارة بافساد
صوم رمضان بالاكل على افساده بالجماع بواسطة هتك حرمة الزمان المسالة السادسة
قال رحمه الله تعالى لا يجري القياس في جميع الاحكام الشرعية لانه ثبت ما لا يعقل
معناه كالدية والقياس فرع المعنى وايضا قد تبين امتناعه في الاسباب والشروط
قالوا متماثلة فيجب تساويها في الجائز قلنا قد يمتنع او يجوز في بعض النوع لامر بخلاف
المشترك بينهما اقول اختلفوا في اجراء القياس في جميع الاحكام الشرعية
فذهب الجمهور الى منعه خلافا للشذوذ وقد احتج على مذهب الجمهور بوجهين الاول
انه ثبت من الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة ونحوه والقياس فرع
تعقل معنى العلة في الاصل وتعديتها الى الفرع فما لا يعقل معناه كان اثباته بالقياس
متعذرا الثاني انه قد تبين امتناع اجراء القياس في الاسباب والشروط وحكم
الشارع على الوصف بكونه سببا او شرطا حكم شرعي واذا كان كذلك فقد ثبت امتناع
القياس في بعض الاحكام وهو المطلوب قالوا الاحكام الشرعية متماثلة ولهذا يندرج
جميعها تحت حد واحد وهو حد الحكم الشرعي وقد جاز اثبات بعضها بالقياس فيجوز
اثبات الكل به لان كل ما جاز على احد المتماثلات فهو جائز على الباقي قلنا وان كان
جميع الاحكام الشرعية مندرجة تحت واحد لكنها متنوعة متميز بعضها عن بعض
بخصوصية تشكل واحد من تلك الانواع على ما تقدم من بيانه في حكم كل واحد من انواع
الحكم واذا كانت متنوعة فقد يمتنع على احد النوعين باعتبار خصوصيته ما
يكون جائزا على النوع الاخر وقد يجوز في بعض النوع لامر مختص به ما لا يجوز
في المشترك بينهما تنبيهات على هذا الباب التنبيه الاول اختلفوا
هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس ام لا فصرح الجبائي والكرخي بانه لا يجوز
التنبيه الثاني الامور التي لا يتعلق بها عمل لا يجوز اثباتها بالقياس كقران النبي صلى الله
عليه وسلم وافراده ودخوله مكة صلحا او عنوة فان امثال هذه الامور انما تطلب

للتوقف لا غير لا لكونها يتعلق بها عمل التنبيه الثالث اذا ورد القياس بخلاف النص فالنص
اما ان يكون متواترا او احادا فان كان متواترا فالقياس اما ان يكون ناسخا له او مخصصا
فان كان ناسخا فهو مردود وان كان مخصصا له فقد ذكرنا ما فيه من الخلاف والمختار
في باب العموم والخصوص وان كان احادا فهي مسالة تعارض القياس وخبر
الواحد اما من كل وجه واما من بعض الوجوه وقد تقدم شرحهما في باب العموم
والخصوص التنبيه الرابع قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي كل ما طريقه العادة وا (الخلقة)
كاقل الحيض واكثر الطهر واقل النفاس واكثره واقل الحمل واكثره لا يجوز اثباته بالقياس لان
اسبابها غير معلومة لنا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها الى قول الصادق اعني
التنبيه الخامس يجوز التعبد بالنصوص في كل احكام الشرع لانه يمكن ان ينص الله تعالى
على جميع الاحكام في الجملة ويدخل تحت كل جنس جميع جزئياته كما اذا نص على حرمة
الربا بقوله كل مطعوم ربوي فانه يدخل فيه كل مطعوم وكما لو نص على حرمة الاسكار بقوله
كل مسكر حرام فانه يدخل فيه كل مسكر واما التعبد بالقياس في جميع احكام الشرع
فمحال على الاصح كما تقدم الباب الرابع في الاعتراضات الواردة على
القياس وجهات الانفصال عنها والاعتراضات الواردة على القياس خمسة وعشرون
قال رحمه الله تعالى وهي راجعة الى المنع او المعارضة والا لم تسمع وهي كذا اقول اذا
استدعى المستدل ان حكم المسالة الفلانية كذا كما لو قال الشافعي تجب الزكاة في مال
المديون قياسا على غير المديون فللمعترض ان يقول ما مرادك بالمديون وغير المديون
ويسمى سؤال الاستفسار فيقول المستدل المراد بالمديون الذي له نصاب زكوي وعليه
دين مثله او اكثر والمراد بغير المديون الذي له نصاب زكوي وليس عليه دين مثله ولا
اكثر منه فان قال المعترض لا نسلم ان ما هو المشترك بين مال المديون وغيره علة لوجوب
الزكاة والقياس لا بد وان يكون المشترك بين اصله وفرعه علة للحكم فهذا يسمى سؤال المنع
واعتراض المنع اما ان يكون على جميع مقدمات الدليل او على بعضها فان سلم المعترض
دليل المستدل بان قال ما ذكرته من الدليل وان دل على ثبوت مدعاك ولكن معي دليل يدل
على نفيه وهو ان المديون لا تجب الزكاة في ماله قياسا على الفقير لان المال الذي بيد المديون
عليه مثله او اكثر منه فهو كالفقير فهذا يسمى سؤال المعارضة والمعارضة

تارة تكون في نفس الدليل الذي للمستدل وتارة تكون في مقدمات دليله وجميع الاعتراضات
غير الاستفسار راجعة الى المنع او المعارضة والا لم يسمع ضرورة لزوم صحة الدليل
عند سلامته من منع مقدماته او المعارضة فيه او في دليل مقدماته وأما الاستفسار
فانه للتحير رجوعه الى المنع ولا الى المعارضة لانه قد يكون في لفظ الدعوى
الاعتراض الاول وهو سؤال الاستفسار قال رحمه الله تعالى الاستفسار وهو طلب
معنى اللفظ لاجماله او غرابته وبيانه على المعترض بصحته في متعدد ولا يكلف بيان
التساوي لعسره ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان جيدا
وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل او بالعرف او بقراين معه او بتفسيره واذا
قال يلزم ظهوره في احدهما دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر
في الاخر اتفاقا فقد صوب بعضهم واما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب
اقول الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ المذكور وشرع دلالته على المعنى المتنازع
فيه وانما يحسن الاستفسار اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محامل على التسوية
او غريبا لا يعرفه السامع المخاطب وبيان كونه او مجملا على المعترض الا على المستدل لثلاثة
احدها الاول ان الاستفسار انما يصح عن لفظ متردد بين احتمالين فاكثر او عن لفظ
غريب لا يفهم المخاطب معناه اذ الاصل في الالفاظ المتداولة بين النظار عدم الاجمال
والغرابة وحينئذ يجب على المعترض بيان الاجمال او الغرابة ليصح منه الاستفسار الثاني
ان ادعاء الاجمال او الغرابة دون البيان عناد وجدل وذلك مما يوجب انسد الاذى عن ربقة الانصاف
وانتساب الى المراء المنهي عنه ومتوعد الاتي بامثال النظر الثالث انه لو كلف المستدل بيان
الاجمال او الغرابة فبان في لفظ بين ذلك انما يستفسره المعترض مرة اخرى فيطول الكلام
عن حصول فائدة والمقصود والصيغ الموضوعة للاستفسار متعددة منها الهمزة
كقولك ازيد عندك وهي الاصل في الاستفسار اذ لا ترد لغيره بخلاف غيرها من صيغه فانها
قد ترد لغير الاستفسار ومنها هل وهي تلي الهمزة في الرتبة لكونها ايضا اصلا في
الاستفسار كقولك هل زيد موجود وليس هل في رتبة الهمزة لكونها ترد تارة بمعنى
التوكيد كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر فانها فيه بمعنى قد اتى وترد ايضا تارة
نافية بمعنى ما كقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان فان المعنى ما جزاء الاحسان الا
الاحسان فان

المعنى ما جزاء الاحسان الا الاحسان ومنها ما كقولك ما عندك وهي دون هل في الرتبة لورودها
في مواضع كثيرة لغير الاستفهام كالنفي والتعجب وغيرهما ومنها من كقولك من جاءك وهي
دون ما في الرتبة لانه وان كان كل واحد منهما قد ورد كثيرا لغير الاستفهام الا ان شمول ما لما
يعقل ولما لا يعقل واختصاص من بمن يعقل اقتضى تاخر من في الرتبة عن ما ومنها اين وهي
سؤال عن المكان ومنها متى وهي سؤال عن الزمان ومنها كيف وهي سؤال عن كيفية الشيء
ومنها كم وهي سؤال عن الكمية ومنها لم وهي سؤال عن علة الشيء ومنها اي وهي سؤال
عن تمييز الشيء عن غيره والهمزة تقوم مقام الجميع واذا ثبت ان شرط قبول سؤال الاستفسار
كون اللفظ مجملا او غريبا وان بيان ذلك واجب على المعترض ليصح سؤاله فطريق بيانه لذلك اما
الاجمال فبيان صحة وقوع اللفظ على متعدد من المقصود وغير المقصود ولا يكلف المعترض
بيان التساوي بين المقصود وغيره بالنسبة الى اللفظ المذكور والحق انه لا يكلف ذلك لانه ما
يتعسر عليه ولو قال المعترض عندما يكلف بيان التساوي التفاوت بينهما يستدعي ترجيح
والترجيح لا بد وان يكون بامر لاستحالة ترجيح احد المتساويين من غير امر خارج والاصل
عدم ذلك الامر المرجح لان الاصل عدم الترجيح فيلزم التساوي لكان جيدا واما بيان
الغرابة فبانه ثابت عليه شهرة اللفظ بين اهل اللغة والشرع واذا بين المعترض
اللفظ او غرابته فجواب المستدل عن ذلك بطريقين احدهما التفصيل والثاني الاجمال
اما التفصيل فبان بين كل واحد من عدم الاجمال والغرابة على حدته بان يقول انا امنعهما اما
منع الاجمال فبان بين منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بين ظهور اللفظ المذكور في
مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او اهل الشرع او بالعرف او بقراين مضمومة معه
واما منع الغرابة فبان بين شهرة اللفظ بين اهل اللغة او اهل العرف او بتفسيره
اللفظ المذكور بمقصوده على وجه يصح لغة والثاني الاجمالي فباطل وجيز احدهما
ان يقول الاجمال على خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فيلزم ظهور اللفظ الذي ذكر في
اصل الاحتمالين دفعا للاجمال عن الكلام لا يقال ويلزم ايضا مثل ذلك ...
يكون اللفظ حقيقة في احدهما والذي على خلاف الاصل كالاجمال على خلاف الاصل والتغيير
المصير الى الحمل الذي لغير الاصل دون الاخر اولى من العكس لانا نقول ولئن كان الحمل على احد
الاصلين ... محذور الاجمال اعظم من محذور الحمل كما تقدم

يبلد بدن وثانيها أن يقول بالمنع ظهور اللفظ فيما قصدت لأنه غير ظاهر في معنى أو
اتفاقا أو هو مجمل عندك وظاهر عندي فيما أو دعته دون غيره وقد صوّب هذه
الطريقة بعض الجدليين دفعا لمحذور الإجمال وأما تفسير اللفظ الغريب أو اللفظ المجمل
بما لا يحتمله لغة ولا عرفا فلا يسمع اتفاقا لأنه من جنس اللعب واللعب لا يليق بالعقلاء
الاعتراض الثاني فساد الاعتبار قال رحمه الله تعالى وهو مخالفة القياس للنص ٢
وجوابه الطعن أو منع الظهور أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بمثله فيسلم القياس
أو يبين ترجيحه على النص بما تقدم مثل ذبح من أهله في محله كذبح ناسي التسمية فيورد ٣
ولا تأكلوا فيقول مؤول بذبح عبدة الأوثان بدليل ذكر الله تعالى على قلب المؤمن سمى أو لم يسم
أو يرجحه لكونه مقيسا على الناسي المخصص باتفاق فإن أبدى فارق فهو من المعارضة
أقول معنى فساد الاعتبار أن ما ذكره المستدل من القياس لا يمكن اعتباره في بناء
الحكم عليه لا لفساده في وضعه وتركيبه أو عدم بعض شرائطه بل لكونه مخالفا للنص
فسمي فاسد الاعتبار في عدم الاحتجاج به مع النص المخالف له وذلك بأن يقول المعترض
ما ذكرته من القياس مخالف للنص فيكون فاسد الاعتبار لأن الظن المستفاد من
النص أقوى من الظن المستفاد من القياس ولأن معاذا رضي الله عنه لم يعمل به عن نصوص
الكتاب والسنة وصوّبه النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ولأنا نقطع بأن الصحابة
رضي الله عنهم كانوا لا يرجعون إلى القياس إلا عند عدم النص إذ صح عنهم أنهم كانوا
يجتمعون في المحافل لطلب الأخبار ويحلفون من أحاط بها فإذا يئسوا من حصول الأخبار
رجعوا إلى القياس هذا هو المشهور في فساد الاعتبار وقد مثله بعضهم بأن قال
فساد الاعتبار هو قياس الكافر على المسلم في صحة الطهارة وقياس الصبي على
البالغ في إيجاب الزكاة في ماله قال وإنما كان هذا القياس فاسد الاعتبار لظهور
الفرق بين الأصل والفرع وهذا ضعيف لأنه يلزم منه أن كل قياس ظهر الفرق
بين أصله وفرعه يكون فاسد الاعتبار وليس كذلك لأن إبداء الفرق بين الأصل والفرع
سؤال مستقل غير سؤال فساد الاعتبار وسيأتي الكلام عليه وإذا ثبت أن فساد
الاعتبار هو كون القياس مخالفا للنص وإذا ذكره المعترض فالجواب عنه إما بالطعن
في سند النص إن أمكن أو منع الظهور في ما خالفه القياس أو التأويل أو القول بالموجب
كما سيأتي أو المعارضة بنص آخر مثله في القوة والضعف ليسلم

تخصيص

له القياس أو يبين ترجيح القياس على النص المخالف له بما تقدم في مسائل
النص بالقياس ومثال ذلك ما لو قال المستدل في مسألة جواز الذبح بغير التسمية
متعمدا ذبح صادر من أهله في محله فيحل أكله قياسا على ذبح ناسي التسمية فيورد
عليه المعترض قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فإنه نص في تحريم المذبوح
بغير التسمية والنص أقوى من القياس بما ذكرناه من الوجوه فيكون القياس فاسد الاعتبار
لكونه مخالفا للنص فيقول المستدل هذا النص مؤول بذبح عبدة الأصنام بدليل
لم يذكر اسم الله تعالى على قلب المؤمن مستحضر سواء سمى الله تعالى باللسان أو لم يسمه أو
يقول الحل الذي هو مقتضى القياس في هذه الصورة راجح على الحرمة التي هي مقتضى النص
لكون الحل مقيسا على ذبح الناسي للتسمية المخصص للنص باتفاق وإذا كان أصل هذا القياس
مخصصا لهذا النص بالإجماع كان هذا القياس راجحا على النص والعمل بالراجح واجب
فإن أبدى المعترض فارقا بين المقيس والمقيس عليه فهو من باب سؤال الفرق من قبيل
المعارضة لا من قبيل فساد الاعتبار الاعتراض الثالث وهو فساد
الوضع قال رحمه الله تعالى وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم
مثل مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد أن المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف
وجوابه ببيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض إلا أنه يثبت النقيض فإن ذكره بأصله فهو
القلب فإن بين مناسبته للنقيض من غير أصل من الوجه المدعي فهو القدح في المناسبة ومن
غيره لا يقدح إذ قد يكون للقدح جهتان ككون المحل مشتهى يناسب الإباحة لإراحة الخاطر
والتحريم لقطع أطماع النفس أقول صحة وضع القياس أن يكون على هيئة
صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه بأن يكون الوصف الجامع الذي هو مناط الحكم قد ثبت
اعتباره بنص أو إجماع في نقيض ذلك الحكم أو ضده وذلك مثل قول الفقهاء في تكرار المسح
في الرأس مسح فيسن فيه التكرار كمسح الاستطابة فإن مناط الحكم الذي هو الوصف الجامع
بين الأصل والفرع هو المسح والتكرار موجود في الأصل فرتب على المسح والمسح موجود
في الفرع فيحصل بوصف التكرار فيه فيقول المعترض المسح معتبر في كونه مناطا لكون
التكرار سنة لاستلزم أن يكون الشيء الواحد مناطا للضدين وهو

كراهة التكرار على الخف ولا المسح صار مناطا للضدين وهو

محل وجوابه ببيان المانع من الحكم في الصورة التي أوردها المعترض وذلك بأن يبين
في المثال المذكور أن المانع من تكرار المسح على الخف كونه متعرضا للتلف بتكرار
المسح عليه وهو في الخف قيل راجع إلى سؤال النقض الذي هو وجود الوصف مع
تخلف الحكم عنه في صورة الا انه في هذا الموضع انضم اليه مع كونه نقضا ما يدفعه
وهو انه ثبت اعتباره في كونه مناطا لنقيض الحكم وهذا معنى قوله وهو نقض
الا انه يثبت النقيض لما ثبت نقيض الحكم الذي ثبت له في موضع الخ فان ذكره المعترض
بأصل المستدل حيث يمكن ذلك فهو القلب كما سيأتي وان لم يذكره بأصل المستدل فهو
القدح في المناسبة لانه يلزم من ذلك عدم مناسبة وصف المستدل لحكمه ضرورة ان
الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة ولا بين المناسبة من غير
الوجه الذي ادعاه المستدل فلا يكون ذلك قادحا في مناسبة الوصف لحكم المستدل
لانه يجوز ان يكون للوصف الواحد جهتان فيناسب بهما حكمين متقابلين لكن من
جهتين مختلفتين وذلك لكون المحل مشتهى طبعا فانه يناسب الاباحة لاراحة الخاطر
ويناسب التحريم لقطع اطماع النفس ه الاعتراض الرابع وهو منع حكم الاصل ه
قال رحمه الله تعالى والصحيح ليس قطعا للمستدل بمجرده لانه كمنع مقدمة
كمنع العلة في العلية ووجود ما يثبتها باتفاق وقيل ينقطع لانتقاله واختار
الغزالي اتباع عرف المكان وقال الشيرازي لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد
اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منعه اصله ه والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدليل
لان يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته قالوا خارج عن المقصود الاصل قلنا
ليس بخارج ه اقول لما كان منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفصيل القياس كان متأخرا
عما قبله لكون ما قبله نظرا في القياس من جهة الجملة لا من جهة التفصيل والنظر
في الجملة متقدم على النظر في التفصيل ه ومثال منع حكم الاصل ما لو قال الشافعي في
ازالة النجاسة بالخل الخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة قياسا على الدهن
فيقول الحنفي لا اسلم الحكم في الاصل فان الدهن عندي يزيل حكم النجاسة ه وقد
اختلف الجدليون في منع حكم الاصل بمجرده هل يكون قطعا للمستدل ام لا

فمنهم من قال

٧٥

فمنهم من قال انه ليس قطعا له وهو الصحيح لان منع حكم الاصل منع مقدمة من مقدمات
القياس كمنع كون العلة علة وكمنع وجودها في الاصل او في الفرع فانه لا خلاف بين
الفقهاء ان المستدل لا يكون منقطعا عند منع المعترض ذلك بل يمكن من اقامة الدليل
على اثباتها بالاتفاق فكذلك لا ينقطع المستدل بمنع المعترض لحكم الاصل بل يمكن من
اثباته ضرورة التساوي بين سائر المقدمات في افتقار صحة القياس الى اثباتها ه ومنهم
من قال بانقطاعه لانه انتقل الكلام للدلالة على حكم الفرع الى الدلالة على حكم
الاصل فاذا منع المعترض حكم الاصل ه فاما ان يشرع المستدل في الدلالة عليه او لا
يشرع فان شرع في اقامة الدلالة على اثباته فقد انتقل عما انتصب له من الدليل على حكم
حكم الفرع الى اقامة الدليل على حكم الاصل وذلك انتقال من مسئلة الى مسئلة ولا معنى
للانقطاع الا مثل ذلك وان لم يشرع في اقامة الدليل عليه لم يتم مقصوده فيكون
منقطعا ايضا ه ومنهم من فصل كالغزالي والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني اما الغزالي
فقال المختار في ذلك اتباع عرف المكان فان الجدل عرف اصطلح عليه في كل مكان يجب اتباع
عرف اهله في ذلك فان كان من مثل ذلك يعد انقطاعا عند اهل الناحية التي وقعت المناظرة
فيها كان منقطعا والا فلا ه واما الاستاذ ابو اسحق فقال ان كان المنع ظاهرا بحيث
يعرفه اكثر الفقهاء كان منقطعا في بناء الفرع عليه لانه بناء المختلف على المختلف وان
كان المنع خفيا بحيث لا يعرفه الا الخواص فلا يكون منقطعا لظهور عذره ه وقال
ابو اسحق الشيرازي لا يسمع المستدل من المعترض منع اصله فلا يفتقر الى اقامة الدليل
على محل المنع فان للمستدل ان يقول انما قست على اصلي فلا اعتراض علي وهو بعيد لا وجه
له لان المستدل ان قصد اثبات الحكم على اصل نفسه فخصمه غير منازع في بنائه حكم
الفرع على اصله فلا وجه للمناظرة بينهما في ذلك وان قصد اثبات الحكم في الفروع
بالنسبة الى خصمه بحيث يوجب عليه الانقياد اليه فهو متعذر اذ لا تقوم الحجة على
خصمه مع منع حكم اصله وعدم ثبوته بالدلالة ه نعم يتصور الاستغناء عن الدلالة
على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على الاصل عاما وهو منقسم الى ممنوع ومسلم
كالدهن فانه عام للطاهر والنجس فانه اذا منع الحكم في الطاهر منه فهو مسلم في النجس

منه وعند ذلك فللمستدل أن يقول إنما قست على الدهن النجس دون الطاهر
وإن كان قياسي عليهما فغايته القياس على أصلين وقد بطل التمسك بأحدهما فيبقى
التمسك بالآخر. وإذا أقام المستدل الدليل على محل المنع فهل يكون قطعا للمعترض
أم لا اختلفوا فيه. فمنهم من حكم بانقطاع المعترض لتبين فساد المنع
بالدليل الذي ذكره المستدل. ومنهم من حكم بأن المعترض لا يكون منقطعا بذلك وهو المختار
لأنه لا يلزم من صورة دليل صحته بل له أن يعترض على دليل دفع المنع الذي أبداه
المستدل ليقيم الدليل على صحة ما منعه وإنما يعد كل واحد منهما منقطعا إذا
إذا عجز عما تولد تقيناوا واشباه. قالوا اعتراضه على دليل المستدل إنما يفضي إلى
التطويل فيما هو خارج عن المقصود الأصلي من المناظرة في أول النظر فلا يمكن منه
قلنا ليس خارجا عن المقصود فإن حصول المقصود الأصلي يتوقف على إتمام الدليل
وإتمام الدليل يتوقف على الجواب التام عما يرد على جميع مقدماته من الاعتراضات.
الاعتراض الخامس قال رحمه الله وهو كون اللفظ مترددا بين احتمالين أحدهما ومنع التقسيم
ممنوع والمختار وروده. مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فيجوز التيمم نسخة
فيقول السبب تعذر الماء أو تعذر الماء في السفر أو المرض الأول ممنوع وحاصله منع يأتي
ولكنه يعد تقسيما. وأما نحو قولهم وجد سبب استيفاء القصاص منه مع مانع الالتجاء
إلى الحرم أو عدمه فحاصله طلب نفي المانع ولا يلتفت إليه. أقول التقسيم في عرف الفقهاء
عبارة عن كون اللفظ مترددا بين احتمالين على التسوية أحدهما ممنوع والآخر
مسلم. وإنما قلنا إنه لا بد أن يكون مترددا بين احتمالين لأنه لو لم يكن محتملا
لأمرين لم يكن للتقسيم والترديد فائدة بل كان يجب حمل اللفظ في أول الأمر على ما
هو دليل عليه وإنما قلنا إنه لا بد أن يكون الاحتمالان على السواء لأنه لو كان ظاهرا في
أحدهما لم يكن للتقسيم أيضا وجه بل كان يجب حمل اللفظ في أول الأمر على ما هو
الظاهر فيه مسلما كان أو ممنوعا. واختلف في قبول وروده والمختار وروده
وقبوله خلافا لقوم. وليس من شرطه أن يكون مترددا بين احتمالين فقط بل يكون
مترددا بين أشياء بالتسوية أكثر من ذلك فمثال كونه مترددا بين أشياء ما لو قال
المستدل في تيمم الصحيح الحاضر الفاقد للماء

الحاضر وجد في حقه سبب جواز التيمم وهو تعذر الماء فساغ له التيمم قياسا على
المسافر والمريض. فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقا أو تعذره في السفر أو
المرض الأول ممنوع والثاني مسلم ولكنه مفقود في حق الصحيح الحاضر. ومثال كونه مترددا
بين ثلاث احتمالات ما لو قال المستدل في مسألة مباشرة المرأة للنكاح إنها عاقلة
بالغة فيصح منها النكاح قياسا على الرجل. فيقول المعترض ما التي تعني بالعاقلة
هل التي لها التجربة أو التي لها حسن الرأي والتدبير أو التي لها عقل غريزي الأول والثاني
ممنوع والثالث مسلم ولكنه لا يكفي إذ الصغيرة لها أيضا عقل غريزي ولا يصح منها
النكاح. وحاصل هذا الاعتراض أنه منع يأتي ولكنه يعد تقسيما لتحويله كون اللفظ
محتملا للأمرين فصاعدا إنما هو على المعترض كما تقدم في سؤال الاستفسار ويكفيه
أن يبين احتمالين ولا يكلف أيضا بيان التساوي بينهما على الأصح كما تقدم في سؤال
الاستفسار لأن ذلك مما يعسر إذ ما من وجه يبين التساوي به إلا وللمستدل أن
يقول لم قلت إنه لا تفاوت بينهما من وجه آخر ولو بين التساوي بأن يقول التفاوت
يستدعي ترجيحا بأمر خارج والأصل عدم ذلك الخارج كان ذلك وافيا بالمقصود و
ولا مشاحة عليه فيه. وأما إذا ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليها
أو ورد الاعتراض عليهما كقول بعض الفقهاء في الملتجئ إلى الحرم وجد سبب استيفاء
القصاص منه فيجب استيفاؤه ومن كون القتل العمد العدوان سببا موجبا لاستيفاء القصاص
فيقول المعترض متى يمكن القول بالاستيفاء مع مانع الالتجاء إلى الحرم أو مع عدمه
الأول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت إنه لم يوجد. وبيان وجود الحرم مانع
وتبيينه يطول فيه فمثل هذا لا يكون خارجا عن سؤال التقسيم لفقدان شروطه لأنه لا يخلو
إما أن يوجد مبنيا على دعوى الملازمة بين الحكمين أو بناء على أن لفظ المستدل مترددا
بين الاحتمالين. فإن كان الأول فإما أن يقتصر على ذلك أو لا فإن اقتصر عليه فحاصله
سؤال المطالبة بنفي المانع ولا يلزم المستدل بيان نفي المانع وإن لم يقتصر على ذلك بل بين أن
الالتجاء إلى الحرم مانع من الاستيفاء وبين ذلك بطريقه كان سؤال المعارضة ولا
يحتاج إلى التقسيم وإن كان الثاني فهو باطل لعدم تردد اللفظ بين الاحتمالين

اللذين ذكرناهما واذا اتجه سؤال التقسيم على الوجه الذي ذكرناه بشروطه فللمستدل
ان يجيب عنه من ستة اوجه الاول ان يبين المستدل ان اللفظ حقيقة فيما يدعيه دون
غيره اما بالنقل عن اهل الوضع او عن الشارع الصادق او يبين ان اللفظ مشهور
في المعنى الذي ادعاه فيكون حقيقة فيه لانه الغالب او بما يساعد على ذلك من الادلة
واذا بين ذلك كان التقسيم مردودا لفوات شرطه الذي هو التساوي في الدلالة
الثاني ان له ان يقول وان لم يكن اللفظ ظاهرا فيما عينته من الاحتمال لاكنه ظاهر
بعرف الاستعمال كما في لفظ الغائط ونحوه الثالث ان له ان يقول وان لم يكن اللفظ
ظاهرا فيما عينته باحد الامرين لكنه ظاهر في عرف الشرع كلفظ الصلاة والزكاة
ونحوهما الرابع ان له ان يقول وان لم يكن اللفظ ظاهرا باحد الامور المذكورة لاكنه
ظاهر بحكم ما اقترن به من القرائن المساعدة له في كل مسالة الخامس ان يبين كون اللفظ
اختيارا لا لغيره ما ذكره المعترض من الممنوع والمسلم مثاله ما لو قال هذا الفعل مامور به
فتعين فيه البتة فيقول المعترض ما الذي تريد بالمامور به امر اباحة او امر ندب فيقول
المستدل لا امر اباحة ولا امر ندب بل اريد به امر الوجوب السادس ان يقول
الاجماع على خلاف الاصل يجب اعتقاد ظهور اللفظ في احد احتماليه تقليلا للاجمال
المخل بالتفاهم واذا كان كذلك فلا يرد التقسيم لعدم شرطه الذي هو التساوي في
الدلالة الاعتراض السادس وهو منع علة الاصل قال رحمه الله تعالى منع وجود
المدعى علة الاصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع
وجوابه باثباته بدليل من عقل او حس او شرع اقول منع وجود المدعى علة في
الاصل يريد اذا نصب المستدل قياسا ليثبت به حكما فللمعترض ان يمنعه وجود
ما يدعيه علة في الاصل وذلك مثل ما لو قال الشافعي في عدم طهور جلد الكلب بالدباغ
الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبع مرات فلا يطهر جلده بالدباغ قياسا
على الخنزير فيقول المعترض لا ما ادعيته علة موجود في الاصل فان غسل الاناء
من ولوغ الخنزير سبعا ليس بواجب عندي وجوابه عن مثل هذا السؤال ان يثبت
المستدل ان ما ادعاه علة هو موجود في الاصل والفرع بدليل من عقل ان كان امرا

علة في

حسيا او شرعي ان كان امرا شرعيا على حسب حال العلة في كل مسالة ولذا يختلف دفعه
في كل مسالة بان يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه وان كان احتمال اللفظ له بعيدا كما لو
في المثال المذكور المراد من قولنا يجب غسل الاناء من ولوغه سبعا ما اذا لم يغلب على
الظن الطهارة الا بسبع مرات ليتفق الخصم ليساعده على ذلك في هذه الصورة بعينها
عليه فان فسر لفظه بما له وجود في الاصل لكن لا يحتمله اللفظ لغة فقد اختلف في
قبوله ورده فالجمهور على انه لا يقبل وهو المختار خلافا لبعض المتاخرين لان اللفظ
انما وضع لتحصيل المعنى منه ولان يعرف كل واحد ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ
المستعمل وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمنع معه دخول الزيادة والنقصان
فلو قبل من كل واحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة لطال عجزه عن تقرير كلامه وافضى ذلك الى اضطراب
اللغة وابطال وضعها كيف وان اطلاقهم لذلك اللفظ دليل ظاهر على ارادة مدلوله
ويعدو له عنه عند المنع مشعر بالانقطاع في تقريره الاعتراض السابع منع كون
الوصف علة قال رحمه الله تعالى منع كونه علة وهو من اعظم الاسئلة لعمومه
وتشعب مسالكه والمختار قبوله والا لادى الى اللعب في التمسك بكل طرد قالوا القياس
رد فرع الى اصل مع جامع وقد حصل قلنا لا مع ظن صحته فالواجب المعارض دليل صحته فلا
يمنع المنع قلنا يلزم ان تصح كل صورة دليل لعجز المعترض وجوابه باثباته باحد مسالكه
فيرد على كل منها ما هو شرطه فعلى ظاهر الكتاب الاجمال والتاويل والمعارضة والقول بالموجب
وعلى السنة ذلك والطعن بانه مرسل او موقوف وفي روايته بضعفه او قول شيخه لم
يروه عني وعلى تخريج المناط ما ياتي وما تقدم اقول لما كانت العلية صفة
للوصف المذكور متوقفة على وجوده وجب ان يكون النظر فيها نفيا واثباتا متاخرا
عن النظر في وجود الوصف ومنع كون الوصف علة من اعظم الاسئلة الواردة على القياس
لعمومه وروده على كل ما يمكن ان يدعى علة واتساع طرق اثباته وتشعب مسالكه
وكثرة دورانه في مناظرة اهل الزمان وشبهه سؤال المطالبة بتاثير الوصف وقد اختلف
العلماء فيه نفيا واثباتا فمنهم من قبله ومنهم من رده والمختار قبوله لوجهين
الاول ان الحكم في الفرع لا يمكن اسناده الى مجرد اثبات حكم الاصل

دون جامع بينهما وأي مع يجب أن تكون في الأصل بمعنى الباعث أي المعنى الملائم
على ما تقدم والوصف الطردي لا يصح أن يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس
فلو لم يقبل منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره لأدى إلى اللعب في التمسك بكل
وصف طردي من المستدل لعلم المعترض له بتأثير الوصف فإن المستدل مثلا إذا
قال في مسألة النية في الوضوء طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية قياسا على إزالة
النجاسة فلو لم يكن للمعترض أن يقول لم قلت أنها إذا كانت طهارة بالماء لا تفتقر إلى
النية ومحل النزاع إلا في ذلك وكل فيما ذكرت زيادة على التعبير عن صورة المسألة
بما يشعر بالمناسبة ولم قلت أن علة احتياج إزالة النجاسة لكونها طهارة بالماء
ولما أن المستدل عند ثقته بعدم المطالبة بتأثير الوصف لا يستحي أن يقول في مسألة
مس الذكر أنه طويل مشقوق الرأس فلا ينقض الطهارة كمسه قياسا على المثانة وهذا
طرد محض وهو لعب صرف ومن كان للشرع عنده وقار وحشمة لم يعتقد أن
مأخذ الأحكام الشرعية مثل هذا فإن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد على ما تقدم
فلا بد للشرع من مأخذ مناسب بمعنى الباعث فالحاصل يتوجه سؤال المطالبة بكون
الوصف الجامع علة لم تتعذر لإبراز المناسبة ٥ الثاني أن الأصل عدم الدليل الدال على
جواز التمسك بالقياس لكن استثني منه ما كانت علة القياس فيه جلية أو شبهية
لإجماع الصحابة على ذلك ولم ينقل عن أحد منهم أنه تمسك بقياس علة طردية وإذا
كان كذلك وجب قبول سؤال المطالبة بعدم كون الوصف علة وقد احتج البادون له
من ستة أوجه الأول قالوا القياس عبارة عن رد فرع إلى الأصل بجامع بينهما وقد حصل
جميع ذلك بما ذكره المستدل من الوصف فلا حاجة إلى إبراز زيادة أخرى ٥ قلنا
لا نسلم أن يكون الجامع بين الأصل والفرع مما يغلب على الظن صحته إلا أن مطلق الوصف
كيف كان معتبر لما تقدم بيانه ٥ الثاني قالوا عجز المعترض عن الاعتراض عن
الوصف الذي جعله المستدل جامعا دليل على صحته فلا يسمع المنع كالمعجزة فإن عجز
عن الصحة مع دليل الصحة لا يكون مقبولا ٥ قلنا هذا ممنوع لأن عجز المعترض عن
الاعتراض لو كان دليلا على صحة العلة للزم أن يكون

عجز المعترض دليلا على صحة كل دليل يعجز عنه في كل صورة فيكون عجز عن الاعتراض
على إبطال ما ادعي من الحكم في الفتوى دليلا على ثبوت الحكم وهذا ما لم يقل به أحد
وللزم أيضا أن يكون عجز المستدل عن تصحيح العلة دليلا على فسادها إذ لا مزية للمعترض
على المستدل ٥ الثالث قالوا اجتهدنا وسبرنا فلم نجد سوى هذه العلة فيجب على المعترض
القدح فيها أو إبداء غيرها بحيث لم يبق شيئا من ذلك دل على صحتها ٥ قلنا البحث
مع عدم الاطلاع على غير الوصف المذكور طريق من طرق إثبات علية الوصف كما
تقدم فيكون جوابا لسؤال المطالبة وقبولا له لا ردا له ٥ الرابع قالوا الأصل في وصف
الشارع أن كل وصف ثبت الحكم عقبه في الأصل أن يكون علة فمن ادعى أن الوصف الجامع
ليس بعلة فعليه بيانه ٥ قلنا لا نسلم أن كل وصف ثبت الحكم عقبه يجب أن يكون
علة للحكم مجردة بل لا بد مع ذلك أن يكون مناسبا للترتيب عليه الحكم كما تقدم
الخامس قالوا لو قبل سؤال المطالبة من غير دليل يذكره المعترض فما من دليل يذكره المستدل
إلا وهذا السؤال وارد عليه إلى ما لا نهاية فيجب رده حفظا للترديد في الكلام والانتشار
قلنا التسلسل منقطع بذكر ما يفيد أدنى ظن بصحة الوصف المعلل به بطريق من
الطرق التي ذكرناها فيما تقدم وعند ذلك ينقطع المطالبة فإن المطالبة بعليته ما
يغلب على الظن كونه علة عناد وهو باطل إجماعا ٥ السادس قالوا حاصل هذا
السؤال يرجع إلى المنازعة في علة الأصل ويجب أن يكون متنازعا فيها المقصود الخلاف
في الفرع ٥ قلنا ولئن كانت علة الأصل متنازعا فيها فلا بد من دليل ظني يدل على
كونها علة كالحكم المختلف فيه ٥ قوله وجوابه بإثباته بأحد مسالكه
أي إذا ثبت ورود سؤال المطالبة بكون الوصف علة فلا بد للمستدل من إثبات ذلك
بطريق من الطرق التي تقدمت بحسب ما يساعده على ذلك في كل مسألة بحسبها
فيثبت علية الوصف إما بنص الكتاب أو السنة أو المناسبة أو السبر أو غير ذلك وقد
ورد على كل منها ما هو شرطه أي إذا قبل سؤال المطالبة فهو شرع المستدل في إثبات
علية الوصف بأحد مسالك العلة المتقدمة فيتوجه المعترض على كل واحد من تلك
المسالك ما هو شرط فيه أن لا يخل به المستدل فإن كان المسلك الذي تمسك به

المستدل في إثبات العلة الكتاب فشرطه أن لا يكون مجملا ولا مؤولا ولا معارضا
بدليل أقوى ولن يكون دالا على محل النزاع وذلك بأن يقول المعترض لا اسلم أن هذا
الدليل ظاهر في محل النزاع بل هو مجمل سلمت أنه ظاهر لكنه مؤول سلمت أنه
غير مؤول لكنه معارض بالدليل الفلاني ولا بد من إيضاح ذلك بمثال فنقول إذا قال
المستدل في النباش سارق فيقطع بدليل قياسا على السارق من الحي فيقول المعترض
لم قلت أن كونه سارقا علة للقطع فيقول المستدل لقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما رتب القطع على وصف السرقة بفاء التعقيب فدل على أن السرقة
علة للقطع فيقول المعترض لا اسلم أن هذه الصيغة تفيد عموما عليه كل سرقة
لتندرج فيها سرقة النباش سلمت العموم لكنه مخصص لانه خرج منه سرقة ما
دون النصاب والسرقة من غير الحرز والسرقة من مال الابن ومن مال الشريك والعموم
المخصص مجمل عندي فلا يكون حجة سلمت عدم الاجمال لكن الآية مؤولة بسرقة ذا
صفوان في ذلك علة لسبب نزولها سلمت عدم التأويل لكن ما ذكرته من الدليل ولن دال
على المطلوب لكنه معارض فإنه قد تحقق في القياس ما يمنع من وجوب القطع وهو
قصور المالية فيما أخذه من الميت لكونه في معرض التلف ولقلة الرغبات فيه وندرته
ووقوعه سلمت عدم المعارضة لكن قطع النباش يكون حينئذ مستفادا من النص لا
من القياس فلا أثر لكم في أن نفس القياس عمل بعيد في هذا المقام أمر لا ذا والجواب
عن الأول والثاني ما تقدم من أن هذه الصيغة تفيد العموم ولن العام المخصص حجة وليس
بمجمل والجواب عن الثالث بما تقدم من أن خصوص السبب لا يسقط عموم الحكم أعني لا إسقاط
عموم لفظ الشارع والجواب عن الرابع بأن الكفن وإن كان فيه قصور المالية
لكن في أخذه هتك حرمة الميت ومواعظه من سرقته مثل الحي والجواب عن الخامس
أن النص بصيغته يدل على علية السرقة وأما القطع فإنما هو مستفاد من القياس
ولن كان الذي يتمسك به السنة فإنه يرد عليها كما يرد على الكتاب وجوابه الجمع
كالجواب ويرد على السنة من بعد شيء آخر وهو الطعن فيما رواه المستدل بأنه مرسل
او موقوف او الطعن في راويه بضعفه او بقول شيخه أنه لم يروه عني
اي

اما بمعنى انه كاذب في روايته او بمعنى لا ادري انه صادق ام لا وقد تقدم القول
في تفاصيل المذاهب في قبول الخبر المرسل ورده وما هو المختار وفيما إذا كذب الاصل
الفرع فيما رواه عنه او شك فيه فلا حاجة إلى إعادته لكن الذي يليق بهذا المقام
أن الخبر الذي يتمسك به المستدل إن كان مشهورا مثل قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر
فلا يطالب بنقله معنعنا لأن ذلك من وظيفة المحدثين الذي لا يشتغل به الفقيه وإن كان
غريبا كما روي عنه عليه السلام أن المختلعة يلحقها صريح الطلاق فيطالب بأن يسنده مثل
هذا إلى النبي صلى الله عليه وسلم معنعنا او يسنده إلى كتاب محدث موثوق به ككتاب
مسلم والبخاري لأنه لو لم يطالب بذلك واكتفي بمجرد قوله قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم فكل من كان في وعده ضعف يختلق الحديث على وفق غرضه وربما كان خصمه من أهل الورع
فيمنعه عن مقابلة الكذب بالكذب لما فيه من التعرض للوعيد في قوله عليه السلام من
كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ولا يكتفى في ذلك بإسناد الحديث إلى كتب الفقهاء
لانهم ليسوا ملتزمين في نقل الأحاديث بحيث يتمسكوا او اسنده إلى كتاب محدث اشتهر عنه
انه ينقل صحيحا فإن ذلك لا يكفي واما إن كان ما يتمسك به المستدل تخريج المناط فيرد عليه
ما يأتي بعد وما تقدم من كون الوصف خفيا وهو غير منضبط وكونه مناسبا غير ...
فيه نقلا او طرديا الاعتراض الثامن عدم التأثير رحمه الله تعالى وقسم اربعة
اقسام عدم التأثير في الوصف مثاله الصلاة لا تقصر ولا تقدم كالمغرب لأن عدم القصر
في نفي التقديم طردي فيرجع إلى سؤال المطالبة الثاني عدم التأثير في الاصل مثاله
بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء اتفاق العجز عن التسليم مستقل وكان
معارضة في الاصل الثالث عدم التأثير في الحكم مثاله في المرتدين مشركون اتلفوا
مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فيرجع إلى الاول
الرابع عدم التأثير في الفرع مثاله زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفؤ
كالثاني وكل فرض جعل وصفا في العلة مع اعتراف بطرده مردود بخلاف غيره على المختار
فيها الاول عدم التأثير هو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في إثبات الحكم
او نفيه وقد قسمه الجدليون إلى اربعة اقسام الأول عدم التأثير في الوصف وذلك

بأن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه وذلك كما لو
قال المستدل صلاة لا يجوز قصرها فلا يقدم في الأداء على وقتها كالمغرب فإن عدم ‏ في صلاة الصبح
القصر في نفي التقديم وصف طردي فيرجع حاصله إلى سؤال المطالبة إذ يعقبه طلب
المناسبة أو الشبه فيكون جوابه كجوابه ولو قلنا إنه مثل العكس فيكون باطلا مردودا
لأن الفقهاء أجمعوا على ذلك ولأن العكس لا يلتزم في العلل الشرعية الثاني عدم التأثير
في الأصل وهو أن يكون الوصف قد استغني عنه في إثبات الحكم في الأصل المقيس
عليه بغيره وذلك كما لو قال المستدل في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح
بيعه قياسا على الطير في الهواء والسمك في الماء فإن العجز عن التسليم في الأصل مستقل
بالحكم إذ هو سبب بطلان بيع الطير في الهواء وإنما كون كل واحد منهما غير مرئي
فلا مزية فيه لأحدهما على الآخر وليس جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس
وحينئذ يتعين أن يكون الوصف الذي يترتب عليه امتناع بيع الطير في الهواء والسمك في
الماء هو عدم القدرة على التسليم وقد اختلفوا في قبول هذا القسم ورده فرده
الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني ومن تابعه مصيرا منهم إلى أنه إشارة إلى علة أخرى
في الأصل ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين وقال الغزالي المختار أن هذا السؤال
صحيح مقبول وقول القائل يجمع بين العلتين لا وجه له لأنه مهما سلم الخصم التعليل بعلة
أخرى بطلت شهادة الأصل للوصف فإن وجه الاحتياج إليه أن يشهد له بالاعتبار فإذا
استقل الحكم بعلة أخرى فلا يغلب على الظن كونه معتبرا في الأصل إذ طريق التغليب على
الظن السبر والتقسيم وإبطال كل احتمال سوى استفادة المقصود منه بعد ذلك فإذا تعددت
العلة بطلت فائدة الأصل وبقي متمسكا بمعنى مرسل قال المصنف رحمه الله وحاصل هذا
السؤال معارضة في الأصل فيكون جوابه كجوابها على ما سيأتي الثالث عدم التأثير في
الحكم وهو أن يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل وذلك كما لو قال المستدل
في مسألة المرتدين إذا أتلفوا أموال المسلمين فهم مشركون أتلفوا أموالا في دار الحرب فلا ضمان ‏ أموالا
عليهم قياسا على الحربي فإن الإتلاف في دار الحرب وصف طردي لا تأثير له في نفي
الضمان ضرورة الاستواء في الحكم عند من يرى الإتلاف في دار الحرب ودار الإسلام
فحاصل هذا القسم يرجع إلى القسم الأول إذ لا تأثير للوصف

ع

بالنسبة إلى الحكم المذكور في القسمين فلا فرق بينهما الرابع عدم التأثير في الفرع
وهو أن يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وإن كان مناسبا
وذلك كما لو قال المستدل في مسألة ولاية المرأة زوجت نفسها فلا يصح النكاح كما
لو زوجت من غير كفؤ فإن الفرع المتنازع فيه هو تزويجها نفسها سواء كان من كفؤ أو من
غير كفؤ فالوصف المذكور هو التزويج من غير كفؤ لا تأثير له في حكم هذا الفرع
ولئن كان له تأثير في صورة تزويجها الولي من غير كفؤ وإنما بطلان تزويجها نفسها فإنما
هو لأجل أنها هي المباشرة للعقد لا للوصف المذكور قال المصنف وحاصل
هذا القسم كالقسم الثاني وذلك لأن حكم الفرع ههنا مضاف إلى غير الوصف المذكور
كما أن حكم الأصل في القسم الثاني مضاف إلى غير الوصف المذكور فيه ولا تأثير للوصف المذكور ‏ نسخ المختصر
في القسمين وفي بعض النسخ من المختصر الكبير وهو كالثالث لا بعد فيه من حيث أن الوصف
المذكور في القسمين لا تأثير له في الحكم المعلل وقد اختلف الجدليون أيضا في هذا
القسم فمنهم من رده مصيرا منهم إلى منع جواز الفرض في الدليل ومنهم من قبله وهو
أن يمنع الفرض في الدليل ولا بد من بيان الفرض اعلم أن الفرض عبارة عن تخصيص بعض صور
النزاع بالدليل كما في المثال الأول المذكور فإن تزويج المرأة نفسها من غير الكفؤ بالدليل
فقد فرض دليله في بعض صور النزاع وقد اختلف الجدليون فيه على ثلاثة أقوال الأول
ذهب الأستاذ أبو بكر بن فورك إلى أنه مردود لا يسمع وقال إن شرط الدليل أن يكون
جامعا لجميع صور النزاع شاملا لجميع مواقع السؤال ومتى كان خاصا ببعض
الصور لم يسمع الثاني ذهب من عداه من علماء الجدل إلى أنه مقبول وقالوا يجوز فرض
الدليل في بعض صور النزاع وإن كان السؤال عاما لجميع الصور الثالث ذهب
إلى الفرق وهو أن المستدل لا يخلو إما أن يعترف بأن وصفه مطرد في جميع صور
النزاع كان فرضه مردودا غير مسموع وإن لم يعترف بأنه مطرد كان فرضه مقبولا
وهو المراد بقوله على المختار فيهما أي المختار أنه يرد عند اعترافه بالطرد ويقبل عند
عدم اعترافه واختلف المجوزون للفرض في وجوب بناء ما خرج على محل الفرض

الكفؤ وغير الكفؤ متنازع فيه فإذا خص المستدل تزويجها نفسها من غير الكفؤ بالدليل

للمصنف

فمنهم من قال لا يجب البناء وأوجبه آخرون واختلفوا في طريق البناء فمنهم من قال
يكفيه في البناء أن يقول إذا ثبت الحكم في بعض الصور لزم الحكم بثبوته في الباقي ضرورة
أن لا قائل بالفرق ومنهم من قال لا يكفيه ذلك بل يحتاج إلى ما يخرج عن محل الفرض اذ
إلى محل الفرض بجامع صحيح كما هو قاعدة القياس ومنهم من قال إن كان الفرض في صورة السؤال
فلا يحتاج إلى البناء وإن عدل في الفرض إلى غير محل السؤال فعند ذلك لا بد من بناء محل
السؤال على محل الفرض بطريق القياس إذا عرفت هذا فمعنى قول المصنف وكل فرض
جعل وصفا في العلة أي كل فرض جعله المستدل وصفا في العلة مع اعترافه بأنه مطرد
مردود لا يسمع وكل فرض جعله وصفا في العلة ولم يعترف بطرده فهو مقبول وهو
معنى قوله على المختار فيهما أي المختار ردّه إن اعترف بالطرد وقبوله إن لم يعترف
الاعتراض التاسع القدح في مناسبة الوصف قال رحمه الله تعالى القدح في المناسبة
بما يلزم من مفسدة راجحة أو مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلا وإجمالا كما سبق
أقول القدح في مناسبة الوصف إنما يكون بما يلزم من ترتب الحكم على وفقه ليحصل منه
المصلحة المطلوبة منه من وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة أو راجحة عليها وجواب
هذا السؤال ببيان ترجيح تلك المصلحة على تلك المفسدة تفصيلا وإجمالا كما تقدم في مسألة
انخرام المناسبة ومن المسألة غير ذلك من غير فرق الاعتراض العاشر قال رحمه الله تعالى
القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود كما لو قيل علل حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة إلى
ارتفاع الحجاب الموقعي إلى الفجور فإذا تأبد انسد باب الطمع المفضي إلى مقدمات الهم والنظر
المفضية إلى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور والنفس مائلة إلى الممنوع
ونتقلص من الميل بالجبلة وجوابه أن التأبيد يمنع عادة بما ذكرناه فيصير كالطبيعي مثل
الأمهات أقول إذا نصب المستدل دليلا على حكم في مسألة فللمعترض أن
يقدح في إفضاء الحكم إلى المقصود من شرعه وذلك كما لو قال المستدل في حرمة المصاهرة
على التأبيد سد باب الفجور أمر مقصود للشارع وحرمة المصاهرة على التأبيد مفضية
إلى هذا المقصود فتكون ثابتة وبيان إفضائها إلى ذلك أن حرمة المصاهرة تحتاج إلى
ارتفاع الحجاب بين الذكور والإناث في بعض الأوقات وارتفاع الحجاب بينهما في بعض الحالات
مؤد إلى الفجور فإذا تأبدت الحرمة بينهما أيس كل واحد منهما من صاحبه أياسا مؤبدا بشرط باب
وارتفع بينهما الحجاب المهيج للشهوة إلى من هو

محرم عنه في الحال أو في المآل وانسد باب الطمع المفضي إلى مقدمات الهم والنظر
المفضية إلى الفجور فإذا انسد مقدمات الفجور انسد باب الفجور وهو المقصود فيقول
المعترض حرمة المصاهرة على التأبيد ليست مفضية إلى سد باب الفجور بل سد باب النكاح
على التأبيد أدى محذور الوقوع في الفجور لأن النفس من طبعها الميل والحرص على ما منعت عنه أفضى
وجوابه أن تأبيد الحرمة مما يمنع الشخص عادة من الهم والنظر بالشهوة بما ذكرناه والمنع العادي
على مرور الزمان يصير كالمنع الطبيعي كما هو الواقع فيما بين الرجال وأمهاتهم ولغواتهم من
قطع الطمع من مقدمات الهم بالشهوة بسبب استمرار العادة لذلك الاعتراض الحادي عشر
كون الوصف المعلل به خفيا قال رحمه الله تعالى كون الوصف خفيا كالرضى والقصد
والخفي لا يعرف الخفي وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والأفعال أقول إذا كان
الوصف المعلل به خفيا كما لو علل المستدل بالرضى أو القصد فيقول المعترض الرضى والقصد
من الأوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها فلا تصلح أن تكون علة للحكم الشرعي الخفي أي
ولا معرفة له لأن الخفي لا يعرف الخفي وجوابه أن يبين ضبط الرضى بما يدل عليه من
الصيغ الظاهرة وضبط القصد بما يدل عليه من الأفعال الظاهرة الاعتراض الثاني عشر لحكم
كون الوصف المعلل به غير منضبط قال رحمه الله تعالى كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم
والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فإنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال
وجوابه إما أنه منضبط بنفسه أو بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه أقول إذا كان
الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط فللمعترض أن يعترض على المستدل بذلك كما لو علل
المستدل بالحكم والمقاصد كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فيقول ن
المعترض مثل هذه الأوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان
وما هذا شأنه يتعذر على الشارع فيرد الناس إلى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عنهم في
في البحث عنها ومنعا للاضطراب في الأحكام الشرعية عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف
في بعض هذه الأوصاف بالزيادة والنقصان وجوابه أن يبين أن ما علل به منضبط إما لة
بنفسه أو بوصف ضابط كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه على ما سبق بيانه
الاعتراض الثالث عشر النقض قال رحمه الله تعالى وهو كما تقدم وفي تمكين المعترض من الدلالة
على وجود العلة إذا منع ثالثها يمكن ما لم يكن حكما شرعيا ورابعها ما لم يكن طريق

أولا في القدح قالوا ولو دل المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقض فمنع
وجودها فقال المعترض ينتقض دليلك لم يسمع لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه
نظر اما لو قال يلزمك اما انتقاض علتك او انتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل تخلف
الحكم ففي تمكين المعترض من الدلالة ثالثها يمكن ما لم يكن طريق اولى والمختار لا لايجب الاحتراز من
النقض وثالثها الا في المستثنيات لنا انه سئل عن الدليل وانتفى المعارض ليس منه وايضا
فانه وارد كولن احترز اتفاقا وجوابه ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم او خلافه
لمصلحة كالعرايا او ضرب الدية ولدفع مفسدة اكل الميتة للمضطر فان كان التعليل بظاهر
عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم من اقول قد تقدم ان النقض عبارة عن وجود
الوصف المدعى كونه علة مع تخلف الحكم عنه في صورة وقد تقدم بيانه وذكر مذاهب
الناس فيه على التفصيل وما هو المختار منها والكلام الآن انما هو في دفع النقض وما
يتعلق به وبيان ذلك ان المعترض اذا قال للمستدل الوصف الذي ادعيت انه علة الحكم منقوض
بالصورة الفلانية فانه موجود فيها مع تخلف الحكم عنه في تلك الصورة فدفع ذلك من
وجوه الاول ان يقول المستدل تخلف الحكم في تلك الصورة انما كان لمانع او فوات شرط الثاني
ان يقول لا اسلم تخلف الحكم عن العلة المذكورة في تلك الصورة اما الوجه الاول فقد تقدم ذكره
وابين بعد الوجه الثالث من الكلام ما يوضحه واما الوجه الثاني وهو ان يمنع العلة
في صورة النقض فكما لو قال الشافعي في مسالة زكاة الحلي مال غير نام فلا تجب الزكاة فيه قياسا
على ثياب البذلة فيقول المعترض ينتقض علتك بالحلي المحظور فانه غير نام ومع ذلك
فالزكاة واجبة فيه فيقول المستدل لا اسلم ان الحلي المحظور غير نام وانما كان منع وجود
المدعى علة في صورة النقض دافعا للنقض لان النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم فاذا
لم توجد العلة في صورة النقض فلا نقض ويتعلق بهذا الوجه بحثان البحث الاول ان المستدل
اذا منع العلة في صورة النقض فهل يمكن المعترض من اقامة الدلالة على وجود العلة في تلك
الصورة ام لا ثم اختلفوا في ذلك على اربعة اقوال الاول انه يمكن من ذلك اذ به يتحقق
انتقاض العلة ومنعه من كلام المستدل فيجب تمكينه منه كغيره من الاعتراضات الثاني
انه لا يمكن من ذلك لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المعترض مستدلا والمستدل معترضا
الثالث ان كان الحكم المرتب على الوصف المذكور ان لم يكن حكما شرعيا تمكن من ذلك وان كان
حكما شرعيا لم يمكن منه لان الشارع

له ان يحكم بما يعن له فينصب الوصف علة في صورة دون صورة اخرى الرابع انه يمكن
من ذلك ما لم يكن له طريق اولى بالقدح في كلام المستدل من ذلك الطريق تحقيقا لفائدة
المناظرة واما ان كان له طريق اخرى افضى الى المقصود منه فلا يمكن منه لما فيه من قلب
القاعدة مع القدرة الى الوصول من غير هذا الطريق البحث الثاني قال الجدليون لو دل
المستدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في محل النقض ثم منع المستدل
وجود العلة في صورة النقض فقال المعترض ينتقض دليلك الذي دللت به على وجود العلة
اذ هو قائم بمحل النقض لم يسمع ذلك منه لكونه انتقالا من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك
كما لو قال الشافعي ينعقد صوم التطوع بنية قبل الزوال لان المكلف اتى بما امر به فيه
فيجب ان يصح كما لو تسحر من الليل فيقول له المالكي ما دليلك ان اتيان المكلف بما امر به علة
فيقول المستدل لان الصوم الشرعي عبارة عن امساك جميع النهار بنية فيقول له المعترض
هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال فان الدليل الذي استدل به المستدل على صحة العلة شامل
لمحل النقض فالمعترض بين امرين احدهما ان يقول له ينتقض دليلك الذي استدللت به
على العلة لانه شامل له من حيث ان الصوم بالنية بعد الزوال يصدق عليه انه امساك
جميع النهار مع النية وهو عندك غير صحيح فمثل هذا لا يسمع من المعترض لانه انتقال من
نقض العلة الى نقض دليلها وفي منع جواز مثل هذا الانتقال نظر وثانيهما ان يقول
المعترض لا يخلو الامر من حالين اما ان ينعقد الصوم في صورة النقض او لا ينعقد
فان انعقد فقد انتقضت علتك وان لم ينعقد فقد انتقض دليلك الذي ذكرته على وجود
العلة كان ذلك متجها مسموعا واما الوجه الثالث وهو ان يمنع تخلف
الحكم عن العلة وذلك كما لو قال الشافعي في مسالة الثيب الصغيرة ثيب فلا يجوز
اجبارها قياسا على الثيب البالغ فيقول المعترض هذا منقوض بالثيب المجنونة
فانه يجوز اجبارها فيقول المستدل لا اسلم صحة اجبار الثيب المجنونة وانما
كان منع الحكم دافعا للنقض لان النقض عبارة عن وجود العلة وتخلف الحكم عنها
في صورة فاذا وجد الحكم في صورة النقض فلا نقض واذا منع تخلف الحكم من
المستدل فهل يمكن للمعترض اقامة الدلالة على تخلف الحكم ثم اختلفوا في ذلك على اربعة
اقوال اولها انه يمكن من ذلك اذ به تحقق نقض العلة

وهذه كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وثانيها انه لا يمكن من
ذلك لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا وثالثها
التفصيل وهو انه يمكن من ذلك ما لم يكن له طريق اولى بالقدح في كلام المستدل تحقيقا
لفائدة المناظرة فان كان له طريق افضى الى المقصود فلا يمكن منه هذا اذا كان
النقض واردا على اصليهما معا فاما ان كان واردا على اصل المستدل فقط كما لو قال
الشافعي في مسالة بيع الرطب بالتمر باع مال الربا بجنسه متفاضلا فلا يصح قياسا
على بيع صاع بصاعين فيقول الحنفي هذا منتقض على اصلك بالعرايا فانه يصح وان باع مالا
الربوي بجنسه متفاضلا فجوابه من ثلاثة اوجه الاول ان يقول النقض في قبيل المعارض
لدليل العلة وتخلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب احد الخصمين وثبوت الحكم على وفق
العلة المتفق عليها بالاتفاق ولا مساواة بين المتفق عليه والمختلف فيه فلا يقع ذلك في معارضة
دليل العلة الثاني ان يبين ان تخلف الحكم في صورة النقض انما هو لوجود مانع او فوات شرط
وتخلف الحكم عن العلة لذلك لا يقدح فيها الوصف الثالث ان يبين ان تخلف
الحكم في صورة النقض انما هو في معرض الاستثناء والمستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به
كما في صورة العرايا المذكورة وان كان النقض واردا على اصل المعترض فقط فتوجيهه
ان يقول المعترض هذا الوصف مما لم يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد له والاعتراف
به فجوابه ان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين اذ هما محل النزاع ومذهبك
في صورة النقض لا يكون دافعا للاحتجاج والا كان حاكما في محل النزاع وهو محال قوله
والمختار انه لا يجب الاحتراز عن النقض والثاني الا في المستثنيات ش اختلف الجدليون هل
يجب على المستدل الاحتراز في تعليله عن النقض اولا على ثلاثة اقوال اولها
انه يجب عليه لانه اقرب الى الضبط والبعد عن النشر والخبط في الكلام وثانيها انه لا يجب
وهو اختيار المصنف وثالثها الفرق بين المستثنيات عن قاعدة كلية وغيرها فيجب
الاحتراز عن النقض في المستثنيات كايجاب رد صاع من تمر في لبن المصراة فان من علل
ايجاب المثل في اتلاف المثليات بتماثل الاجزاء يجب عليه ان يقول ان تماثل الاجزاء علة ايجاب
المثل في غير المصراة احترازا عن النقض بالمصراة لان مسالة المصراة مستثناة من قاعدة الشرع
قتبع

٨٣

وكذلك ضرب الدية على العاقلة في قتل الخطا مستثناة من قاعدة القياس فمن علل بان
صدور الجناية عن الشخص علة لوجوب الغرامة عليه يجب عليه الاحتراز عن النقض بان يقول صدور
الجناية علة لوجوب الغرامة على الجاني في غير الخطا وكذلك مسالة العرايا في الرطب
والعنب مستثناة من قاعدة كلية فمن علل حرمة ربا الفضل بالطعم يجب عليه الاحتراز
عن العرايا بان يقول الطعم علة حرمة الربا في الفضل الا في العرايا ومثل هذه الصور المستثناة
من قواعد الشرع يجب على المستدل الاحتراز عن النقض تنبيها على انه ليس ذاهلا عنه
وتحرزا عن نشر الكلام والخروج عن الضبط واما الدليل على ما اختاره المصنف
فلان وظيفة المستدل ان يثبت ما ادعاه بالدليل وقد فعل ذلك فخرج عن عهدة ما وجب عليه
عليه والنقض انما هو من قبيل المعارض ونفي المعارض ليس من الدليل كما تقدم فلا يجب
الاحتراز عن النقض العارض وايضا فان النقض وارد وان احترز عنه اتفاقا فلا يكون في
الاحتراز عنه فائدة ولقائل ان يمنع ورود النقض بعد الاحتراز عنه والاتفاق على وروده
ممنوع قوله وجوابه ببيان معارض اي اذا اورد المعترض النقض على العلة وسلم
المستدل وجود العلة في محل النقض مع تخلف الحكم عنها فجوابه ببيان معارض اقتضى
الحكم في محل النقض او اقتضى خلاف الحكم فيه اما لمصلحة راجحة كجواز العرايا رخصة لمصلحة حاجة
الفقراء الراجحة على مفسدة ربا الفضل وكضرب الدية على العاقلة لخوف القاتل او لدفع مفسدة
كحل اكل الميتة للمضطر فان حل اكل الميتة دفع مفسدة الدم دفع المفسدة في
تحريمه عليه لما فيه من انتفاء الروح الذي هو من الضروريات واذا بين المستدل ان التخلف
في محل النقض لمعارض مناسب لعدم الحكم كان الوصف علة فيما عدا صورة النقض هذا ان
لم يكن دليل المعلل ظاهرا عاما فان كان ظاهرا عاما حكم بتخصيصه ولا بد من تقدير
مانع في محل النقض كما تقدم في تخصيص العلة اذ لا يبطل دليل العلة في غير معارض له
الاعتراض الرابع عشر وهو الكسر قال رحمه الله تعالى الكسر وهو نقض المعنى والكلام
فيه كالنقض ش اقول الكسر هو النقض في المعنى الذي هو الحكمة التي لاجلها شرع
الحكم وتقريره كتقرير النقض ووجه الخلاف وما هو المختار عند شروط العلة واذا
اورده المعترض ومنع المستدل وجود المعنى في محل التخلف او

منع تخلف الحكم عنه فالخلاف فيه وفي تمكين المعترض في الدلالة على وجود المعنى في محل التخلف كما قدمناه في النقض من غير فرق. الاعتراض الخامس عشر وهو المعارضة في الأصل بمعنى آخر وهي التي نعني بالمعارضة في الأصل بمعنى آخر إما مستقل كمعارضة الطعم في الأصل أي في تعليل الربا بالكيل أو القوت أو غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح والمحدد في قتلهما لأنه لو لم يكن مقبولة لم يمتنع الحكم لأن المدعى عليه ليس بأولى من الحرية أو بالاستقلال من وصف المعارضة فإن رجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم فمعارض بأن الأصل انتفاء الأحكام وباعتبارهما معًا وأيضًا فلما ثبت أن مباحث الصحابة كانت جمعًا وفرقًا. أقول إذا نصب المستدل دليلًا على حكم وعين عليه فعارضه المعترض بأن الأصل الذي قيس عليه الفرع قد وجد فيه معنى آخر مخالف لما علل به المستدل ويدعي أن الوصف الذي ترتب عليه الحكم هو الوصف الذي أبداه لا ما ذكره المستدل ولا يخلو الوصف الذي أبداه المعترض إما أن يكون مستقلًا بالتعليل أو لا يكون مستقلًا به فإن كان مستقلًا بالتعليل كما لو علل الشافعي تحريم ربا الفضل في البر بالطعم فيقول الحنفي لا أسلم أن الطعم علة لربا الفضل بل العلة في تحريمه الكيل أو القوت وإن لم يكن المعنى مستقلًا بالتعليل ولكنه داخل فيه وجزء من العلة كما لو علل الشافعي وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان فيقول الحنفي العلة عندي في وجوب القصاص هي القتل بالجارح وقد اختلف الجدليون في قبول هذه المعارضة فيها فمنهم من ردها بناء منه على أنه يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين كما تقدم بيانه ولهذا لو وقد رنا الوصف الذي ذكره المستدل مجردًا عن المعارض صح التعليل به إجماعًا وصحة التعليل به إنما هو لمناسبته لا لعدم المعارض فإن العدم لا يكون علة ولا جزءًا منها كما تقدم بيانه وإذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح مع وجوده إذ لا نعني بالعلة إلا ما ثبت الحكم عقيبها وهذا المعنى موجود في الوصفين وكان كل واحد منهما علة ومنهم من قبلها وادعى الجواب في المستدل وهو اختيار المصنف والدليل عليه من وجهين الأول أن هذه المعارضة لو لم تكن مقبولة لم يمتنع الحكم لأنه ممتنع فيتعين أنها مقبولة. أما بيان الملازمة فلأن المعنى المدعى كونه علة للحكم إذا اجتمع مع المعنى الذي أبداه المعترض في الأصل وكلاهما صالح للتعليل بهما فلا يخلو إما أن يكون كل منهما علة مستقلة

أو كل واحد منهما جزء علة أو واحد منهما علة مستقلة والآخر جزء علة وإن كان كل واحد منهما علة مستقلة فاستناد الحكم إلى ما أبداه المستدل من المعنى دون استناده إلى ما أبداه المعترض تحكم محض وإن كان كل واحد منهما جزء علة والمجموع المركب منهما هو العلة فاعتبار الجزء الذي أبداه المستدل في الدلالة دون الجزء الذي أبداه المعترض تحكم أيضًا وإن كان أحدهما علة مستقلة والآخر جزء علة فجعل ما أبداه المستدل علة مستقلة دون ما أبداه المعترض تحكم أيضًا فيثبت التحكم على كل واحد من التقادير الثلاث وأما بيان بطلان اللازم فمعلوم بالبديهة. قوله فإن رجح بالتوسعة أي فإن رجح المستدل جانبه بأن المعنى الذي أبداه موجود في الأصل والفرع معًا فإذا رتب الحكم عليه تعدى إلى الفرع فيتسع الحكم ضرورة وجوده حينئذ في الأصل والفرع جميعًا بخلاف جانب المعترض فإن ما أبداه من المعنى غير موجود في الأصل والفرع جميعًا بل مقصور على الأصل فلذا رتب الحكم عليه لم يتعد إلى الفرع فتنتفي التوسعة. قوله منع الدلالة يعني إذا رجح المستدل جانبه بالتوسعة منع المعترض دلالة ما أبداه المستدل من المعنى على الحكم إذ الكلام إنما هو على تقدير أن ما أبداه كل واحد منهما صالح للتعليل فحينئذ يحتمل أن يكون العلة ما أبداه المعترض من المعنى ويحتمل أن يكون ما أبداه المستدل ويحتمل أن يكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من الوصفين. فعلى تقدير أن يكون العلة هي الوصف الذي أبداه المعترض أو الهيئة الاجتماعية من الوصفين لا يدل المعنى الذي أبداه المستدل على الحكم وعلى تقدير أن يكون هو الوصف الذي أبداه المستدل يدل عليه ولا شك أن وقوع احتمالين أغلب والأكثر من وقوع احتمال واحد بعينه ومع هذا الاحتمال الغالب تكون دلالته ممنوعة. ولو سلم دلالته فمعارض بأن الأصل انتفاء الأحكام فإن ما يدعيه المعترض من التعدية موافق للنفي الأصلي وما يدعيه المستدل مخالف له وما هو موافق للنفي الأصلي راجح على ما هو مخالف له فيتعارض الترجيحان فيتساقطا وبأن الأصل اعتبار كل واحد من المعنيين في القول باعتبار وصف المستدل دون وصف المعترض من الدليلين على ما اختاره المصنف مخالف للأصل فيتعارض التوسعة مع مخالفة الأصل فيتساقطا. الثاني أنه ثبت واشتهر عن الصحابة أن أكثر مباحثهم جمعًا وفرقًا وهذا الذي أبداه

عين الفرق عند الاكثر عن ابداء وصف صالح للتعليل به في الأصل غير متحقق في
الفرع فيكون مقبولا قال رحمه الله تعالى قالوا استقلالها بالمناسبة يستلزم النقض عند
قلنا الحكم باطل كما لو اعطي قريبا عالما د اقول احتج المخالف بأن قال انما نقبل الوصف
المعارض لكونه مناسبا للحكم والوصف الذي ابداه المستدل أيضا مناسب للحكم
فيلزم ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة وذلك يستلزم جواز تعدد العلة فبناء المعترض
الحكم على ما ابداه من العلة لا يكون منافيا على ما ابداه المستدل لجواز بنائه على كل واحد
منهما ومن وظيفة المعترض ان يهدم ما بناه المستدل وينقضه وليس في ذلك هدم
ولا نقض بل هو ابتداء بناء وذلك انما هو منصب المستدل لا منصب المعترض فلا يقبل منه
قلنا الحكم باستقلال كل واحد من الوصفين بواسطة المناسبة في بناء الحكم عليه
تحكم باطل كما لو شخصا لو اعطي قريبا عالما فان كل واحد من وصف القرابة والعالمية
مناسب للاعطاء وليس كل واحد منهما علة مستقلة بل المجموع هو العلة لما تقدم من امتناع
علتين مستقلتين معا على حكم واحد واذا ثبت امتناع بناء الحكم الواحد على علتين
مستقلتين فاذا ابدى المعترض وصفا صالحا لان يكون علة او جزء علة كان في ذلك هدم كلام
المستدل ونقضه لان ما علل به من الوصف حينئذ لم يغلب على الظن كونه مناطا للحكم
قال رحمه الله تعالى وفي لزوم بيان نفي الوصف عن الفرع ثالثها ان صرح لزم د لنا
انه اذا لم يصرح فقد اتى بما لا ينتهض معه الدليل فان صرح لزمه الوفاء بما صرح د اقول
اختلف القائلون بقبول هذه المعارضة هل يلزم المعترض بيان نفي الوصف الذي ابداه
معارضا في الأصل عن الفرع أم لا د فمنهم من قال لا بد له من نفيه عن الفرع لان
مقصوده الفرق وذلك لا يتم بدون نفيه ومنهم من قال لا يلزمه ذلك لانه ان كان موجودا
في الفرع فيحتاج المستدل الى بيان للمستدل فيه ليصح الالحاق وان لم يبين ذلك فقد انقطع
الجمع د ومنهم من فصل وقال ان صرح المعترض بنفي مقصوده الفرق بين الاصل والفرع
فلا بد له من نفيه لوجوب الوفاء بما صرح به وان لم يصرح بذلك فلا يلزمه ذلك
وهو المختار د والدليل عليه انه اذا صرح به فقد اتى بما لا ينتهض دليل المستدل
مستقلا في افادة الحكم لانه اتى به من المعنى ان كان غير موجود في الفرع فقد ثبت
الفرق وان كان موجودا فيه فحكم يكون ثابتا في الفرع فقد ثبت الفرق ولي

بمجموع الوصفين لا بما ابداه المستدل فقط وتبين بذلك ان المستدل لم يكن ذاكرا العلة في ابتداء
الامر بل لبعضها وان الأمرين فلذا فالاشكال لازم د قال رحمه الله تعالى والمختار لا
يحتاج الى أصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العلة او صد المستدل عن التعليل بذلك د وايضا
فأصل المستدل اصله وجواب المعارضة اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتأثيره ان
كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر او بخفائه او عدم انضباطه او منع ظهوره او
انضباطه او بيان انه عدم معارض في الفرع مثل المكره على القتل بجامع القتل فيعترض ص
بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب لنقيض الحكم وذلك طرد د او ببيان كونه ملغي
او ببيان استقلال ما عداه في صورة بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام م
في معارضة المطعوم بالمكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في معارضة التبديل بالكفر بعد
الايمان غير معرض للتعميم د اقول اختلف القائلون بقبول هذه المعارضة ايضا بخ
في الوصف المعارض هل يحتاج الى اصل يرد اليه ام لا د فمنهم من قال يحتاج اليه لانه وصف
للعلية ولا بد لكل علة من اصل وهنا بناء منه على ان الاستدلال بالمرسل لا يقبل ومنهم من قال
لا يحتاج الى ذلك وهو المختار لان الحاصل من ابدائه المعارض نفي الحكم لعدم علته ما جعله
المستدل علة او الغرض منه صد المستدل عن التعليل بذلك وهو حاصل من غير رده الى الاصل
وايضا فاصل المستدل الذي يثبت به ان وصفه صالح للتعليل هو اصل المعترض الذي يثبت به
ايضا ان وصفه صالح للتعليل وكما يشهد للمستدل يشهد للمعترض د وجواب هذه
المعارضة من تسعة اوجه الاول ان يمنع المستدل وجود الوصف المعارض به في
الاصل د الثاني ان يطالبه بتأثير الوصف ان كان وصف المستدل مثبتا بالمناسبة او الشبه
خلافه اما اذا كان مثبتا بالسبر والتقسيم فانه لا يطالبه بذلك د الثالث ان يبين
ان وصفه خفي كالرضى والقصد فلا يصلح ان يكون معارضا للوصف الظاهر د الرابع بغ
ان يبين ان وصفه غير منضبط لكونه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والازمنة
كالمشقة والحرج والردع والزجر فلا يصلح ان يكون معارضا للوصف المنضبط وانما يصح
كل واحد من هذين الجوابين اذا كان وصف المستدل ظاهرا منضبطا د الخامس ان يمنع
ظهوره في المقصود د السادس ان يمنع انضباطه د السابع ان يبين انه عدم معارض في
الفرع كالواس المستدل وجوب القصاص على القاتل المكره على وجوبه على القاتل المختار
بجامع القتل العمد العدوان د فيقول المعترض علة وجوب القصاص في مسألة القياس

إنما هي القتل العمد العدوان طوعا لا مجرد القتل العمد العدوان والطواعية غير
موجودة في الفرع فيجيبه المستدل بأن ما ذكرته من الوصف وهو الطواعية عبارة
عن عدم الإكراه الذي هو مناسب لنقيض الحكم المتنازع فيه وعدم الإكراه لكونه
عدم المعارض طرد لا يصلح للعلية. الثامن أن يبين كونه ملغى في جنس الأحكام
كالطول والقصر وملغى في جنس الحكم المتنازع فيه وإن كان مناسبا كما في قوله عليه السلم
من أعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي فإنه يمكن تقرير المناسبة بين وصف الذكورة
وسراية العتق غير أنا لما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكور والإناث في أحكام
العتق ألغينا صفة الذكورة في السراية. التاسع أن يبين عدم استقلال ما عدا
هذا الوصف بالحكم في صورة بظاهر أو إجماع كقوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام
بالطعام إلا سواء بسواء في معاوضة الطعم بالكيل فإن الطعم ثبت استقلاله
بإفادة تحريم الربا بظاهر هذا الحديث فلم يصح تعليل تحريم الربا بالكيل لما فيه
من إلغاء ما ثبت استقلاله بالحكم واعتبار ما لم يثبت استقلاله. وكذلك قوله
عليه السلم من بدل دينه فاقتلوه في معارضة التبديل بالكفر بعد الإيمان غير متعرض
للتعميم وذلك كما لو قال المستدل إذا تهود النصراني يقتل قياسا على المسلم إذا
كفر فيقول المعترض الكفر بعد الإيمان هو الموجب للقتل وهو مفقود في الفرع
فلا يصح الإلحاق فيبين المستدل أن الموجب للقتل هو تبديل الدين بقوله عليه السلم
من بدل دينه فاقتلوه. وهذا إنما هو إذا لم يتعرض للتعميم بظاهر الحديث وإلا
يلزم أن يكون الحكم في الفرع مستفادا من الحديث لا من القياس. قال رحمه الله
تعالى ولا يكفي إثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة أخرى وكذلك لو أبدا أمرا
آخر خلف ما ألغي فسد الإلغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصليهما مثل أمان من
مسلم عاقل فيصح كالحر لأنهما مظنتان لإظهار مصالح الإيمان فيعترض بالحرية فإنها
مظنة الفراغ للنظر فيكون أكمل فيلغيها بالمأذون له في القتال فيقول خلف الإذن الحرية
فإنه مظنة لبذل الوسع أو لعلم السيد بصلاحيته وجوابه الإلغاء إلى أن يقف أحدهما
ولا يفيد الإلغاء بضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض في الردة بالرجولية
فإنها مظنة الإقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين ولا يكفي رجحان المعنى ولا كونه
متعديا باحتمال الجزئية فيجيء التحكم. أقول لما ذكر الأجوبة التي

ارتضاها مما يدفع هذه المعارضة شرع يذكر أجوبة أخرى لم يرتضها فقال ولا يكفي
في الجواب إثبات الحكم في صورة دون الوصف المذكور لجواز وجود علة أخرى في
تلك الصورة ولا يلزم من ثبوت الحكم بتلك العلة في تلك الصورة إلغاء الوصف
المذكور لجواز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين كما أن البيع علة لثبوت الملك
فلو وجد ثبوت الملك بسبب الهبة أو الإرث لا يلزم منه إلغاء علية البيع وكذا لو
أبدا المعترض أمرا آخر خلف ما ألغي فسد الإلغاء ويسمى ذلك في الاصطلاح بتعدد
الوضع لتعدد الأصلين. وذلك مثل ما لو قال المستدل في مسألة أمان العبد أمان صدر
من مسلم عاقل فيصح قياسا على أمان الحر لأنهما مظنتان لإظهار مصالح الإيمان
والهداية. فيقول المعترض الحرية مظنة فراغ البال للنظر في المصالح فيكون لها
أثر في الكمال فيلغيها المستدل بأمان العبد المأذون له في القتال. فيقول المعترض
خلف الإذن الحرية فإن كونه مأذونا مظنة لبذل وسعه في النظر أو لعلم السيد
بصلاحيته. وجوابه الإلغاء إلى أن يقف أحدهما قوله ولا يفيد الإلغاء.
بضعف المعنى مع تسليم المظنة أي ولا يكفي المستدل إلغاء الوصف الذي أبدا
المعترض لكون وصف المعترض ضعيفا إذ الفرض أن كل واحد من الوصفين صالح
للتعليل فإلغاؤه لضعفه مع تسليم المظنة غير مقبول وذلك كما لو علل المستدل
قتل المرتد بالردة فيقول المعترض لا بد مع الرجولية علة للقتل فإن الرجولية مظنة
الإقدام على القتال في معاونة أهل الحرب فيلغيها المستدل بالمقطوع اليدين فإنه
يقتل بارتداده مع انتفاء مظنة الإقدام في حقه. قوله ولا يكفي رجحان المعنى
أي ولا يكفي في الجواب رجحان ما عينه المستدل على ما عينه المعترض إذ الرجحان لا
يوجب عليته لاحتمال أن يكون كل واحد من الراجح والمرجوح جزء علة والهيئة
الاجتماعية منهما هي العلة ولا بعد في علية المجموع المركب من جزئين أحدهما
راجح على الآخر فيكون الحكم بأن ما عينه المستدل هو العلة دون المجموع تحكم وهو
باطل. وكذلك لو كان ما عينه المستدل متعديا والآخر قاصرا لأنه إن رجح المستدل
وصفه المتعدي باعتبار التوسعة رجح المعترض وصف القاصر باعتبار موافقة
النفي الأصلي وباعتبار إعمالهما معا. قال رحمه الله تعالى والصحيح

جواز تعدد الأصول لقوة الظن به وفي جواز اقتصار المعارض على أصل واحد
قولان وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على أصل واحد قولان ١ه اقول
اختلفوا في جواز تعدد الأصول المقيس عليها ٥ فمنهم من منعه لافضائه إلى انتشار
الكلام مع إمكان حصول المقصود بالأصل الواحد ٥ ومنهم من جوز ذلك لكونه أقوى
في إفادة الظن وهو الصحيح ٥ واختلف المجوزون لذلك هل يجوز الاقتصار في
المعارضة على أصل واحد من تلك الأصول أم لا ٥ فمنهم من جوزه لأن
المستدل قصد الالحاق بجميع الأصول فإذا وقع الفرق بين الفرع وبعض الأصول
فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ٥ ومنهم من قال لابد من المعارضة
في كل أصل لأنه إذا عارض في البعض دون البعض فقد بقي قياس المستدل صحيحا على الأصل
الذي لم يعارض فيه وبه يتم المقصود من إثبات الحكم وتعديه ٥ واختلف القائلون
بوجوب المعارضة في جميع الأصول هل يجب اتحاد المعارضة في الكل أو تعدد المعارضة
بتعدد تلك الأصول ٥ فمنهم من أوجب اتحاد المعارضة في الكل دفعا لانتشار الكلام
وأن يكتفى في اتحاده معا بلا اتحاد وصف المستدل ٥ ومنهم من جوز المعارضة في كل
أصل بغير ما في الأصل الآخر لجواز أن لا يساعد في الكل علة واحدة ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من قال يجوز للمستدل الاقتصار في الجواب على أصل واحد به يتم مقصوده
ومنهم من لم يجوز ذلك من جهة أن المستدل التزم صحة القياس على جميع الأصول فإذا
عورض في الجميع يجب عليه الجواب عن الجميع وعلى هذا يجيء الخلاف فيما لو عارض
في بعض الأصول هل يجب على المستدل الجواب أم لا والوجه في الجواب كما ذكرناه
من الوجوه التسعة المتقدمة ٥ الاعتراض السادس عشر وهو التركيب
قال رحمه الله تعالى التركيب وقد تقدم ٥ اقول سؤال التركيب هو الوارد
على القياس المركب وبيان اقسامه وبيان وجه تسميته بذلك وتوجيه السؤال
الوارد عليه فلا فائدة في تكراره ٥ الاعتراض السابع عشر وهو سؤال التعدية
قال رحمه الله تعالى التعدية وتمثيلها في اجبار البكر البالغ بكر فجاز اجبارها
كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر ويتعدى به إلى الثيب الصغيرة ترجع به إلى المعارضة
في الأصل ١ه اقول سؤال التعدية هو أن يعين المعترض في

الأصل معنى ويعارض

ک ٨٧

في الأصل معنى ويعارض به ٥ فيقول للمستدل ما عللت به وإن كان متعديا إلى فرع
مختلف فيه فالذي عللت أنا به أيضا متعد إلى فرع مختلف فيه وليس أحدهما أولى
من الآخر ٥ ومثاله ما لو قال الشافعي في مسألة إجبار البكر البالغ بكر فجاز إجبارها
على النكاح قياسا على البكر الصغيرة ٥ فيعارضه الحنفي بالصغر ويقول البكارة وإن
تعدت إلى البكر البالغ فالصغر متعد إلى الثيب الصغيرة وليس دلالة البكارة على جوازه لاجبار
أولى من دلالة الصغر على جوازه ٥ وهذا أيضا مما اختلف فيه والحق أنه يرجع إلى سؤال
المعارضة في الأصل مع زيادة التسوية في التعدية ٥ وجوابه بإبطال ما عارض به
المعترض وخروجه عن درجة الاعتبار بما قدمناه في سؤال المعارضة في الأصل ومهما حقق ض
شيئا من تلك الطرق فقد اندفع ولا أثر لما أشير إليه من التسوية خلافا للذي ١ه الاعتراض
الثامن عشر وهو منع وجود الوصف المعلل به في الفرع ٥ قال رحمه الله تعالى منع
وجوده في الفرع مثل أمان صدر من أهله كالمأذون فيمنع الأهلية ٥ وجوابه ببيان
وجود ما عناه بالأهلية كجواب منعه في الأصل والصحيح منع السائل من تقريره لأن المستدل
مدع فعليه إثباته دليلا بنشره ١ه اقول إذا ألحق المستدل فرعا بأصل بوصف جامع مع
بينهما منع المعترض وجود ذلك الوصف في الفرع كما لو قال المستدل في مسألة أمان العبد
أمان صدر من أهله في محله فيصح قياسا على أمان العبد المأذون له في القتال فيقول
المعترض لا أسلم أهلية العبد لذلك ٥ وجوابه أن يبين المستدل أهليته إما بتفسيره
بما هو موجود في الفرع بالإتفاق وحصره ٥ وإما بإثباته في الفرع بمدرك من مدارك
العقل أو الحس أو الشرع كجواب منع الوصف في الأصل على ما تقدم فإن عجز عن الجواب ب
صار منقطعا وإن أجاب فهل للسائل تقرير منعه بإقامة الدلالة عليه اختلفوا في
ذلك ٥ فمنهم من جوزه لأن المعترض يلزم المستدل فكما أن للمستدل تقرير ما ادعاه بالدليل لذ
عليه فللمعترض أيضا تقرير منعه بالدلالة عليه ٥ ومنهم من منعه من ذلك لأنه يفضي إلى
انتشار الكلام والتطويل في غير محل النزاع الذي هو المقصود من المناظرة في ابتداء الأمر
ولأن الغالب أن منعه إنما كان لظنه عجز المستدل فإذا أبان المستدل ما ادعاه بدليله وظهر
أنه فيه متمكن من إثباته فما منعه المعترض صار المعترض منقطعا ٥ قوله

والصحيح منع السائل أي منع للمعترض تقرير منعه قبل الجواب اختلفوا فيه والصحيح
منعه من ذلك لأن المستدل مدع والمدعي منصبه إثبات ما يدعيه بإقامة البينة
التي هي الدلائل وإذا كان كذلك فعليه إثبات ما ورد عليه المنع وأما المعترض فليس
بمدع فاشتغاله بالدلالة على حقيقة منعه مما يفضي إلى انتشار الكلام وتطويله فيما
هو خارج عن المقصود الأصلي الاعتراض التاسع عشر وهو المعارضة في الفرع
بما يقتضي نقيض حكم المستدل قال رحمه الله تعالى المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض
الحكم على نحو طرق إثبات العلة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة قال والوافية
قلب التناظر وورد بأن القصد الهدم وجوابه بما يعترض به على المستدل والمختار قبول
الترجيح في الدليل لأنه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة
لا دخل لا أنه منه اقول إذا تحقق المستدل فرعا بأصل فعارضه المعترض بما يقتضي أي
نقيض حكم المستدل إما بنص أو بإجماع ظاهر أو بوجود مانع الحكم أو بفوات
شرط من شروطه كما لو أراد أحد أن يستدل على أن الزكاة مثلا واجبة في ما دون
النصاب من البر فيقول ما دون النصاب من البر مطعوم فتجب الزكاة فيه قياسا
على النصاب منه فيقول المعترض قد وجد في الفرع الذي هو ما دون النصاب نص من
الشارع بنفي الوجوب فهو الوجوب فإنه قد روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال
ليس فيما دون خمسة أوسق من البر صدقة أو يقول قد أجمعت الأمة على أن ما دون
النصاب لا صدقة فيه أو يقول فقد فقد شرط وجوب الزكاة فيما دون النصاب قدح
وهو كونه لم يبلغ نصابا لأن من شرط وجوب الزكاة بلوغ النصاب ولا بد من بيان
تحققه وطريق كونه مانعا أو شرطا على نحو إثبات المستدل كون الوصف الذي
علل به معتبرا أو بما هو أرجح منه حتى أن المستدل لو أثبت علته بطريق المناسبة
فلا يكفي المعترض إثبات مانع الحكم بطريق الشبه أو السبر لكون المناسبة أقوى منهما
بخلاف ما لو أثبت المستدل علته بالشبه أو السبر فإنه يكفي المعترض إثبات
مانع الحكم بالمناسبة إذ فيه وفاء بدرء المعارضة مع زيادة ترجيح كون المناسبة
أقوى من الشبه والسبر واختلف الجدليون في قبول سؤال المعارضة في الفرع

فقبله الأكثرون ورده قوم والمختار قبوله والدليل عليه أن المعارضة فيتبين
بها أن ما بناه المستدل سالم من الهدم أو ليس بسالم فلو لم تقبل لاختلت فائدة المناظرة
وبطل المقصود من البحث والاجتهاد ولا حجر على المعترض في سلوك أي طريق شاء من
طرق الهدم لا سيما إذا تعين ذلك طريقا للهدم بأن لم يكن له هادم سواه قوله
قال والوافية قلب التناظر أي احتج الرادون له بأن قالوا قبول هذه المعارضة يلزم منه
قلب قاعدة التناظر بانقلاب المعترض مستدلا والمستدل معترضا وذلك قلب للقاعدة
التي الأصل أن يكون الاستدلال ابتداء والاعتراض هدما قلنا من أمر بعد أن قصد
المعترض بالمعارضة إنما هو هدم ما بناه المستدل لا أنه بناء واستدلال وإذا كان
كذلك وجب قبوله قوله وجوابه أي وجوابه بعد توجهه أن يقدح فيه المستدل
بكل ما للمعترض أن يقدح به على المستدل لو كان متمسكا به فإن عجز عن جميع ذلك فقد
اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح فمنهم من لم يجوز ذلك اعتمادا منهم على أن ما ذكره
المعترض وإن كان مرجوحا بالنسبة إلى ما ذكره المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه
اعتراضا ومنهم من جوزه وهو المختار لأنه مهما ترجح ما ذكره المستدل بوجه من
وجوه الترجيح تبين الأقوى كان العمل به متعينا وهو المقصود والقائلون بقبول
ترجيح الترجيح من المستدل اختلفوا هل يجب عليه أن يذكر في دليله ما يومي به إلى الترجيح
فمنهم من أوجبه لأن العمل بالدليل يتوقف على رجحانه فرجحانه جزء منه فلو لم
يذكره لم يكن ذاكرا للدليل بتمامه بل ببعضه ومنهم من لم يوجبه إذ فيه تكليف ما يفضي
إلى العسر فيكتفي بأن يحط ذلك عنه دفعا للمشقة وهو المختار وفيه التفصيل وهو أن
يقال ما به الترجيح إما أن يكون خارجا عن العلة أو داخلا فيها فإن كان خارجا عنها فلا
٢ يجب عليه الإيماء في دليله إلى الترجيح لأنه مستو عن الدليل وقد أتى بمسماه حقيقة
والترجيح خارج عن الدليل وتوقف العمل به على الترجيح من توابع ورود المعارضة بعد
المعارضة إنما هو لدفع المعارضة لا أنه من الدليل وإن لم يكن خارجا عنه بل الترجيح
تمام بأمر داخل في مفهوم العلة بأن يكون وصفا من أوصافها فلا بد من الإيماء إليه
في الدليل أولا ليكون ذاكرا للدليل بكماله الاعتراض العشرون

وهو الفرق قال رحمه الله تعالى الفرق وهو راجع إلى أحد المعارضتين والبهما معا
على قول د أقول الفرق في اصطلاح أبناء زماننا عند التحقيق راجع إلى إحدى
المعارضتين إما في الأصل أو في الفرع د وفي اصطلاح قدماء الجدليين هو عبارة
عن المعارضة في الأصل والفرع معا حتى أنه لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقا ولهذا
اختلفوا في قبوله ورده فمنهم من قال إنه غير مقبول في الأصل والمعارضة في الفرع
وكل واحد منهما سؤال مستقل الأول أنه منع لعلة الأصل وإبداء علة أخرى
موجودة في الأصل وذلك هو المعارضة في الأصل وموجودة في الفرع وهو المعارضة
في الفرع وكل واحد منهما سؤال مستقل ولا وجه للجمع فينبغي أن يورد كل سؤال على حياله
ومنهم من قال إنه مقبول لأنه على أي وجه أورده المعترض حصل به هدم غرض المستدل
من الجمع بين الأصل والفرع د واختلف القائلون بقبوله هل هو سؤالان أو سؤال
واحد د فقال ابن سريج إنه سؤالان جوز الجمع بينهما لكونه أدل على المقصود من الفرق
وأضبط للغرض وأجمع لانتشار الكلام د وقال آخرون إنه سؤال واحد لاتحاد
المقصود منه الذي هو الفرق وإن اختلفت صيغته د ومن المتقدمين من قال ليس
هذا هو سؤال الفرق بل الفرق عبارة عن بيان معنى في الأصل له مدخل في التعليل
ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله إلى بيان انتفاء علة الأصل عن الفرع وبذلك
ينقطع الجمع بينهما د وجواب سؤال الفرق على جميع التفاسير غير خارج عما
ذكرناه في جواب المعارضة في الأصل والفرع د الاعتراض الحادي والعشرون
وهو اختلاف الضابط د قال رحمه الله تعالى اختلاف الضابط في الأصل والفرع
مثل تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره د فيقال الضابط في الفرع الشهادة
وفي الأصل الإكراه فلا يتحقق التساوي د وجوابه أن الجامع هو ما اشترك فيه من التسبب
المضبوط عرفا أو بأن إفضاءه في الفرع مثله أو أرجح كما لو كان الأصل المغري للحيوان
فإن انبعاث الأولياء على القتل طلبا للتشفي أغلب من انبعاث الحيوان بالإغراء بسبب
نفرته وعدم علمه فلا يضر اختلاف أصل التسبب فإنه اختلاف فرع وأصل كما
يقاس الإرث في طلاق المريض على القاتل في منع الإرث ولا يفيد أن التفاوت فيهما ملغى
بحفظ النفس كما ألغي التفاوت بين قطع الأنملة وقطع الرقبة فإنه لم

تحقق
يلزم من إلغاء العالم إلغاء الجرح د أقول إذا اختلف الضابط في الأصل والفرع وا
الحكمة مثل قولنا في شهود الزور الذين وجب القصاص بشهادتهم فتسببوا بالشهادة إلى
القتل عمدا عدوانا فوجب القصاص زجرا لهم عن التسبب كالمكره د فيقول المعترض
ضابط الحكمة في الفرع الشهادة وفي الأصل الإكراه فلا يتحقق التساوي بين الضابطين
فلا يصح الإلحاق ولأن المقصود منهما وإن كان متحدا وهو الزجر فلا يمكن تعديته الحكم به
وحده وما حصل ضابطا في الأصل غير موجود في الفرع وما هو ضابط في الفرع
يحتمل أن لا يكون مساويا لضابط الأصل في الإفضاء إلى المقصود فلا يتحقق التساوي
فلا يجب الإلحاق د وحاصل هذه المعارضة راجع إلى منع وجود علة الأصل في الفرع
قوله وجوابه أي وجواب هذه المعارضة إما بأن يبين أن الجامع الذي حصل التعليل
به إنما هو عموم ما اشترك فيه الضابطان من التسبب المضبوط عرفا د وإما بأن يبين
أن إفضاء الضابط في الفرع إلى المقصود مثل إفضاء ضابط الأصل إليه أو أرجح د مثال
الأرجح ما لو كان أصل القياس في هذه المسألة المغري للحيوان فإذا قيس شهود الزور
في القصاص على من أغرى حيوانا على إنسان فقتله بجامع التسبب في القتل د فيقول
المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الأصل الإغراء فلا يتحقق التساوي بينهما في ضبط
الحكمة فيجيب المستدل بأن يقول انبعاث الأولياء على التشفي والانتقام بالقتل أغلب
من انبعاث الحيوان على القتل بسبب الإغراء بسبب نفرته عنه وعدم علمه وفهمه
وإذا كان ضابط حكم التسبب في الفرع أرجح في الإفضاء إلى المقصود من ضابط حكمة
التسبب في الأصل فبطريق الأولى يجب أن يترتب عليه الحكم و[illegible] واختلاف أصل
التسبب [illegible] اختلاف فرع وأصل كما يقاس الإرث في طلاق المريض على القاتل في
منع الإرث أي أصل التسبب في صورة القاتل هو القتل لتعجيل الميراث وأصل التسبب
في صورة طلاق المريض هو تطليقه بمنع الإرث وهما أصلان مختلفان كاختلاف الأصل
والفرع فلما جعل الشارع تسبب القاتل موجبا لحرمانه للميراث معارضة له بنقيض
مقصوده بجامع التسبب لغرض فاسد د وقد تقدم أن مثل هذا من المناسب الغريب د
قوله ولا يفيد أن التفاوت فيهما ملغى أي ولا يفيد في دفع هذا الاعتراض قول

المستدل ان التفاوت بين الصورتين ملغي بحفظ النفس كالغي التفاوت بين قطع الانملة
وقطع الرقبة حتي انه لو قطع انملة شخص وسرى الي النفس به وجب القصاص كالو
قطع رقبته من غير فرق مع وجود التفاوت بينهما فانه لايلزم من الغاء التفاوت
في هذه الصورة الغاء التفاوت في كل صورة د الاتري ان التفاوت ملغي في صورة العالم
والجاهل حتي ان عالما لو قتل جاهلا قتل به اتفاقا من غير مراعاة ما بينهما من التفاوت
ولايلزم منه الغاء التفاوت في صورة الحر والعبد فانه لو قتل حر عبدا لم يقتل به
اذ لايلزم من الغاء التفاوت في صورة الغاء التفاوت في جميع الصور د الاعتراض
الثاني والعشرون وهو اختلاف جنس المصلحة د قال رحمه الله تعالى اختلاف جنس
المصلحة كقول الشافعية أولج فرجا في فرج مشتهي طبعا محرم شرعا فيحد
كالزاني فيقال حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط
الانساب فقد يتفاوتان في نظر الشارع وحاصله معارضة وجوابه كجوابه بحذف
خصوص الاصل د اقول اذا اتحد الضابط بين الاصل والفرع واختلف جنس المصلحة
كالو قال الشافعية في مسالة اللائط اولج فرجا في فرج مشتهي طبعا محرم
شرعا فيحد قياسا علي الزاني د فيقول المعترض ولئن كان الضابط متحدا غير ان
الحكمة التي في الفرع هي صيانة النفس عن رذيلة اللواط مخالفة لحكمة الاصل التي
هي دفع محذور اختلاف المياه الموجب لاختلاف الانساب المفضي الي تضييع الاطفال
وانقطاع نسل نوع الانسان واذا اختلف الحكمتان فقد يتفاوتان في نظر الشارع
وعند ذلك لا تقوم الحكمة التي في الفرع مقام الحكمة التي في الاصل فلا يصح الالحاق
قال المصنف وحاصله معارضة اي حاصل هذا السؤال راجع الي سؤال
المعارضة لان الاصل والفرع اشتركا فيما وقع به التعليل وهو ايلاج فرج في
الفرج المحرم شرعا في المثال المذكور فالاختلاف في المصلحة غير منسوب
بخصيصة وصف زايد علي ما وقع به التعليل مضافا الي الاصل والفرع ان كان في
الاصل فهو المعارضة في الاصل وان كان في الفرع فهو غير مضر بعد الاشتراك في
حكمة الاصل وهو المعارضة في الفرع د قوله وجوابه اي وجواب هذه
المعارضة كجواب المعارضة بحذف

خصوص الاصل بطريق من طرق الحذف التي تقدم بيانها في السبر والتقسيم د الاعتراض
الثالث والعشرون وهو مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل د قال رحمه الله تعالى مخالفة
حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع علي النكاح وعكسه وجوابه ببيان ان الاختلاف راجع
الي المحل الذي اختلافه شرط لا في الحكم د اقول اذا نصب المستدل دليلا كالو
قاس صحة البيع علي صحة النكاح او وجوب الصوم علي وجوب الصلاة وبالعكس فقال
المعترض هذا ليس بقياس لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الي الفرع بجامع
بينهما ومع اختلاف الحكم لم يتعد حكم الاصل الي الفرع فلا يكون قياسا د وجوابه
ببيان ان الاختلاف راجع الي المحل الذي اختلافه شرط في القياس د واما الحكم الذي هو
الصحة والوجوب فمتحد د ومثال الاختلاف في الحكم ما لو قاس المستدل الصحة علي
الفساد او قاس الوجوب علي الحرمة وبالعكس وقد اختلفوا فيه والصحيح انه باطل د
الاعتراض الرابع والعشرون وهو القلب د قال رحمه الله تعالى القلب لتصحيح مذهبه وقلب
لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام د الاول لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف
بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة د الثاني عضو وضوء فلا
يكتفي فيه باقل ما ينطلق عليه د فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع د الثالث عقد معاوضة
فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية لان من
قال بالرؤية قال ذا انتفي اللازم انتفي الملزوم د والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل
والجامع فكان اولي د اقول القلب قسمان الاول قلب الدعوي والثاني قلب
الدليل د اما قلب الدعوي فعلي قسمين لان الدعوي اما ان يكون الدليل مضمرا فيها او لا يكون
كذلك ا فالاول فكالقول الاشعري العلم بالضرورة ان كل موجود مرئي فهذه دعوي
دليلها مضمر فيها وتقديره ان الوجود هو المصحح للرؤية عنده د فيقول المعتزلي العلم
بالضرورة ان كل ما ليس في جهة فليس بمرئي فهذه الدعوي مقابلة للاول من جهة ان
الوجود ينقسم الي ما ليس في جهة والي ما هو في جهة فالقول بان ما ليس في جهة لا يكون
مرئيا يقابل قول القايل كل موجود مرئي ودليلها مضمر فيها وتقديره ان انتفاء
الجهة مانع من الرؤية د واما الثاني وهي التي لا يكون الدليل مضمرا فيها فكالو قال
القايل في مسالة افضاء النظر الي العلم او في مسالة التحسين والتقبيح

إعلم بالضرورة أن الضرورة لا تفضي إلى العلم، واعلم بالضرورة أن الكفر قبيح لذاته
واعلم بالضرورة أن شكر المنعم حسن لذاته، فيقول المعترض أعلم بالضرورة أن
النظر يفضي إلى العلم وأن الكفر ليس قبيحا لذاته وأن شكر المنعم حسن لذاته، ومثل هذا غير
مقابلة الفاسد بالفاسد والمقصود منه استنطاق الخصم بأن دعوى الضرورة في
محل النزاع باطل حتى إذا نطق به بطل كلامه إذ هذه الدعوى وقلبها على نقيضها في
البطلان على وتيرة واحدة، وقد أورد الجدليون في هذا الباب قلب الاستبعاد في
الدعوى كما لو ألحق الحنفي الولد بأحد الأبوين المدعيين له فيعترض عليه الشافعي بأن
يقول الحكم بأن الولد لأحدهما تحكم بلا دليل فيقول الحنفي والحكم بالقيافة في ذلك أيضا
تحكم بلا دليل، قالوا المقصود منه أيضا استنطاق المدعي بأن ما ذكره ليس بتحكم
بل له مأخذ صحيح وهو في غاية البعد لأنه إما أن يعترف المعترض بأن ما ذكره تحكم
أو يبين مأخذه منه، فإن كان تحكما فلا يغني معارضة المستدل بتحكم في مذهبه في
إبطال دعواه بتحكم في مذهب خصمه، وإن بين له مأخذا فهو المطلوب ولا حاجة إلى
القلب. وأما قلب الدليل فعلى قسمين قلب دلالة الألفاظ وقلب العلل، أما قلب
الألفاظ فهو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل دليل عليه لا له، وقل ما يوجد له
مثال في غير النصوص كما لو استدل الحنفي على توريث الخال بقوله عليه السلام الخال
وارث من لا وارث له، فيقول المعترض هذا الحديث حجة عليك لا لك لأن المراد بالحديث
نفي توريث الخال بطريق المبالغة كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة
له مع تحقيق أن الجوع ليس زادا والصبر ليس حيلة، ويدل على إرادة هذا المعنى أنه لا يخلو
إما أن يكون المراد من قوله لا وارث له نفي كل وارث من ذوي الأرحام والعصبات وغيرهم
أو نفي الوارث بجهة العصوبة لا غير، لا جائز أن يكون المراد هو الأول [illegible]
توريث الخال عند من يراه وأنه لا يتوقف على نفي جميع الوراث لأنه يرث مع الزوج
والزوجة، ولأن الخال يدخل تحت عموم النفي لأنه من جملة الورثة فيكون المعنى
الخال وارث من لا وارث له من الخال وغيره وذلك تناقض يجب أن يصان كلام الشارع
عنه، ولا جائز أن يكون المراد هو الثاني لأن تخصيص الخال بالذكر دون غيره من ذوي
الأرحام مع أن حكمه كحكمهم يكون عبثا

غير مفيد، وهذا النوع من القلب لم يكن على مذهب المعترض فهو شبيه بفساد الوضع
من حيث أنه لا يدل على مذهب المستدل. وأما القسم الثاني من قلب الدليل وهو الذي ذكره
المصنف وهو أن يعلق القالب مقابل الحكم المذكور على العلة المذكورة في قياس المستدل
ويردها إلى أصله تصحيحا لمذهب نفسه وإبطالا لمذهب المستدل، إما تصريحا بأن يجعله
حكما للدليل بلا واسطة أو بلا تصريح بل بطريق الالتزام بأن يرتب على الدليل حكما
يلزم منه إبطال مذهب المستدل، فهذه ثلاثة أقسام: قلب لتصحيح مذهب نفسه، وقلب
لإبطال مذهب المستدل صريحا، وقلب لإبطاله بالالتزام. أما القسم الأول فكما
لو قال الحنفي لبث محض فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة، فيقول الشافعي — في مسألة الاعتكاف
لبث محض فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة، فكل واحد منهما قد تعرض في
دليله لتصحيح مذهب نفسه غير أن المستدل أشار بعلته إلى اشتراط الصوم بطريق
الالتزام والمعترض القالب أشار إلى نفيه صريحا، وعند التحقيق فتعليل المستدل
لنفي القربة في هذا المثال ليس تعليلا بمناسب يقتضي نفي القربة بل بانتفاء المناسب
من حيث أن اللبث المحض لا يناسب القربة ولا يشتمل واحد منها، وتعليل المعترض
بنفي شرطيته فإنه لا مناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم، وقد يتفق في بعض
الصور أن يكون المستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا والمعترض كذلك كما لو قال
الشافعي في مسألة إزالة النجاسة طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء
كطهارة الحدث، فيقول المعترض طهارة تراد لأجل الصلاة فتصح بغير الماء كطهارة
الحدث، فكل واحد منهما تعرض في الدليل لتصحيح مذهبه صريحا والعلة في الطرفين شبهية.
وأما القسم الثاني وهو القلب لإبطال مذهب المستدل صريحا كما لو قال الحنفي في
مسألة مسح الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما ينطلق عليه الاسم
كسائر الأعضاء، فيقول الشافعي عضو من أعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع
كسائر أعضاء الوضوء، وكل واحد منهما قد صرح في دليله بإبطال مذهب خصمه
وليس في ذلك ما يدل على تصحيح مذهب أحدهما إذ لا يلزم من إبطال مذهب أحدهما
إبطال مذهب الآخر لجواز أن يكون الصحيح مذهب مالك رحمه الله وهو وجوب

الاستيعاب ٥ نعم لو كان القايل في المسالة قايلان أو وقع الاتفاق منهما على ابطال
قول ثالث ونفيه فانه حينيذ يلزم من ابطال مذهب احدهما تصحيح مذهب الآخر ضرورة
الاجماع منهما على ابطال قول ثالث ٥ واما القسم الثالث فهو القلب لابطال مذهب
المستدل بالالتزام فكما لو قال الحنفي في مسالة بيع الغايب عقد معاوضة فيصح
مع الجهل بالمعوض كالنكاح ٥ فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار
الروية كالنكاح فان القالب في هذا المثال لم يتعرض لابطال مذهب المستدل صريحا
بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة فقد قال بخيار الروية فخيار الروية لازم الصحة
واذا بطل خيار الروية فقد انتفى اللازم ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ٥
ويلتحق بهذا القسم نوع من القلب يسمى قلب التسوية كما لو قال الحنفي في مسالة ازالة
النجاسة بالخل مايع طاهر مزيل للعين والاثر فيجب ان يحصل به ازالة النجاسة قياسا على
الماء ٥ فيقول الشافعي مايع طاهر مزيل للعين والاثر فيستوي فيه طهارة الحدث والخبث
كالماء ٥ ثم بين
واعلم ان اعلا مراتب القلب ما بين فيه القالب انه دليل على المستدل لا له ٥ فاعلاه
النوع الثاني وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه ٥ واما النوع الذي ذكره المصنف
ما بين القسم الاول وهو الذي صرح القالب فيه بتصحيح مذهب نفسه ٥ ويليه ما
صرح فيه بابطال مذهب المستدل فانه دون ما قبله من حيث انه لا يلزم منه
تصحيح مذهبه كما تقدم ٥ ويليه القسم الثالث فانه وان شارك ما قبله وهو القسم
الثاني في ابطال مذهب المستدل لا انه يدل عليه بطريق الالتزام ودلالة ما قبله صريحة
وقد اختلف في قبول هذا النوع من القلب فقال بعضهم انه غير مقبول لان دلالة
الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اقوى من دلالته على انتفاء الحكم بواسطة قال
المصنف والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول ٥ ومنهم
من قال انه فساد الوضع وليس بمعارضة فان الشي الواحد لا يعتبر في الشي وضده
لا بالصريح ولا بالالتزام والالزام ان يكون علة للنقيضين بخلاف المعارضة فانها تكون
بين شيئين والشي لا يجوز ان يكون احدهما دليلا على الشي والآخر دليلا على ضده ثم
يجتمعان كبينتين تعارضتا ٥ واما ان الشي الواحد يكون دليلا على الشي وضده فلا لانه
شهادته لاحدهما تكذيب الآخر لا يقال يدل على احدهما من الجهة التي يدل على الآخر

والالتزام
ومن شي

منها فان التعليل انما وقع بذلك الوصف مع قطع النظر عن غيره ٥ واما قلب التسوية
الملتحق بالقسم الثالث فقد خصه بعضهم بان قال هو باطل لان الحاصل في الاصل اعتبار
معا وفي الفرع عند القالب وقوعهما معا فكيف يتحقق التسوية ٥ قلنا عدم الاختلاف
بين الحكمين حاصل في الفرع والاصل لاكن في الفرع من جانب العدم وفي الاصل من جانب
الثبوت وذلك لا يقدح في الاستوا في الاصل ٥ الاعتراض الخامس والعشرون القول
بالموجب قال رحمه الله وحقيقة تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلثة الاول
ان يستنتج ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب
القصاص كالحرق فيرد بان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه ٥ الثاني ان يستنتج
ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
كالمتوسل اليه فيرد بانه لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرايط والمقتضي ٥
والصحيح انه مصدق في مذهبه واكثر القول بالموجب كذلك لخفا الماخذ بخلاف محال الخلاف
الثالث ان يسكت عن الصغرى وهي غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة
ويسكت عن والوضو قربة فيرد ولو ذكرها لم يرد الا المنع وقوله وفيه انقطاع احد
بعيد في الثالث لاختلاف المرادين ٥ وجواب الاول بانه محل النزاع او مستلزم كما
لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لانه يجب فيقول المعنى ولا يجوز تحريمه
يلزم منه الوجوب ٥ وعن الثاني انه الماخذ ٥ وعن الثالث بان الحذف سايغ ٥
اقول حقيقة هذا السوال ان يسلم المعترض دليل المستدل مع بقاء النزاع وهو
على ثلثة اقسام الاول ان يستنتج ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه كقول الشافعي
في القتل بالمثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي وجوب القصاص قياسا على حرقه
بالنار فيقول المعترض بان يقول انا اقول بموجب هذا الدليل نتيجته ليست محل النزاع
ولا ملازمة له لان عدم المنافاة ليست محل النزاع ولا تقتضيه لان النزاع انما هو في
محل وجوب القصاص وهو ليس عدم المنافاة ولا ملازمه القسم الثاني ان يستنتج
ما يتوهم انه ابطال مذهب الخصم وذلك كما لو قال الشافعي في مسالة القتل بالمثقل
التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض
انا اقول بموجب هذا الدليل ولكن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب

رفعا
ه
بها
ع
واما؟

القصاص ولا يلزم من ابطال كون التفاوت في الوسيلة مانعا انتفاء كل مانع لوجوب
القصاص ولا يلزم جميع وجود شرايطه ووجود مقتضيه فيجوز ان لا يجب القصاص
لمانع اخر او لفوات شرط او لعدم المقتضي ٥ وورود هذا القسم من القول بالموجب
اغلب واكثر وقوعا في المناظرات من القسم الاول من جهة ان خفاء المدارك اغلب
من خفاء الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم
من جملتها بخلاف القسم الاول فان الاحكام قل ما يخفى الا ما هو المعمول عنها ولهذا قد
يشترك في معرفة الحكم المنقول عن امام من الايمة الخواص والعوام دون معرفة
المدارك فانه لا يعرفها الا الخواص وكان احتمال الخطاء في اعتقاد كون المدارك
المعني هو مدارك ذلك الامام اغلب من احتمال الخطاء فيما ينسب الى ذلك الامام من
الحكم المدلول عليه ٥ وقد اختلف الجدليون في وجوب تكليف المعترض ابداء ماخذ
القول بالموجب في هذا القسم ٥ فمنهم من قال لا بد من تكليفه بذلك لاحتمال ان يكون هذا
هو الماخذ عنده فاذا علم انه لا يكلف بابداء الماخذ عند ابداء القول بالموجب
فقد يقول ذلك عنادا قصدا لايقاف كلام خصمه وليس الامر كذلك اذا وجب
عليه بيان الماخذ فيكون ذلك افضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد وكان
اولى ومنهم من قال لا وجه لتكليفه بذلك بعد وفائه بشروط القول بالموجب
وهو استيفاء محل النزاع وهو الصحيح لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ مذهبه
وكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه ٥ كيف وانا لو اوجبنا
عليه ابداء الماخذ فان مكنا المستدل من ابطاله والاعتراض عليه يلزم منه
قلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ولا يخفى ما فيه من الخبط وان لم نمكنه من
ذلك فلا فايدة في ابداء الماخذ لاحتمال ادعائه بما لا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه
ثقته بامتناع ورود الاعتراض عليه ٥ القسم الثالث ان يسكت عن الصغرى
وهي غير مشهورة كما لو قال الشافعي في افتقار الوضوء الى النية ما ثبت قربة
فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن كون الوضوء قربة ٥

فيقول المعترض انا اقول بموجب ما ذكرته ولكن مقدمة واحدة لا تنتج فلا يثبت مدعاك
اما لو قال الوضوء قربة وكلما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة فينتج ان الوضوء
شرطه النية فلا يرد عليه الا منع الصغرى او الكبرى ٥ قال سيف الحق الحق وفي القول
بالموجب انقطاع احد الخصمين لانه ان صح ما ذكره المعترض انقطع المستدل لانه تبين
ان ما نصبه من الدليل لا تعلق له بمحل النزاع وان فسد انقطع المعترض لفساد سواله
قال المصنف هذا بعيد في القسم الثالث لان مراد كل واحد منهما مخالف المراد الاخر ٥
قوله وجواب الاول اي اذا ورد سوال القول بالموجب فوجه دفع المستدل له اما
القسم الاول فجوابه من ثلثة اوجه ٥ الاول ان يبين المستدل ان ما نصب عليه الدليل
هو محل النزاع او مستلزم له كما لو قال المستدل في حكم دليله لا يجوز قتل المسلم بالذمي
كما لا يجوز قتله بالحربي ٥ فيقول المعترض انا اقول بموجب ما ذكرته فان عندي لا يجوز
قتل المسلم بالذمي بل هو واجب عندي والنزاع انما وقع في الوجوب وهو مغاير للجواز
فيقول المستدل المعني بقولنا لا يجوز قتل المسلم بالذمي انه يحرم قتله به ويلزم من تحريم
قتله به انه لا يجب قتل المسلم بالذمي لاستحالة اجتماع الوجوب والتحريم على شيء واحد
من جهة واحدة ٥ الثاني ان يقول المستدل القول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره
فلا يكون قولا بموجبه وذلك كما لو قال المستدل في زكاة الخيل حيوان يجوز المسابقة عليه
فتجب الزكاة فيه قياسا على الابل ٥ فيقول المعترض عندي تجب الزكاة فيها اذا كانت
للتجارة فانا اقول بموجب هذا الدليل والنزاع انما هو فيما اذا كانت للقنية وهو مغاير
لما اذا كانت للتجارة ٥ فيقول المستدل اذا كان النزاع انما هو في زكاة خيل التجارة
كان في ذلك تغيير لكلامي عن ظاهره لان الالف واللام للجنس فهو يعم خيل التجارة وغيرها
فتخصيصه بخيل التجارة دون غيرها تغيير لكلامي عن ظاهره فلا يكون قولا بموجبه
الثالث ان يقول المسالة مشهورة بالخلاف فيما فرض الكلام فيه وشهرة ذلك
دليل وقوع الخلاف فقولك متجه دليل دفع لذلك الخلاف فلا يكون مقبولا ٥ واما
القسم الثاني فجوابه ان يبين المستدل ما ادعاه هو ماخذ مذهب خصمه ٥ واما القسم
الثالث فجوابه ان يبين ان حذف احدى المقدمتين سايغ بين النظار غير خارج عن مصطلحهم
وهذا اخر كلامه في الاعتراضات الواردة على قياس العلة ٥ واما قياس الدلالة

والقياس في معنى الأصل فيرد عليهما كل ما كان واردا على قياس العلة سوى الأسولة
المتعلقة بمناسبة الوصف الجامع فانها لا ترد عليهما . اما قياس الدلالة فلان
الوصف الجامع فيه ليس بعلة على ما تقدم . واما القياس الذي في معنى الاصل
فلعدم ذكر الجامع فيه . وسوى الاسولة الواردة على نفس الوصف الجامع فانها لا
ترد على القياس الذي في معنى الاصل لعدم ذكر الجامع فيه ويختص قياس الدلالة
بسؤال آخر وهو عند ما اذا كان الاصل والفرع احد موجبي العلة وسيأتي مثاله في
الاستدلال . قال رحمه الله تعالى والاعتراضات من جنس ولعل بعد في
اتفاقا ومن اجناس كالمنع والمطالبة والمنع والمعارضة منع اهل سمرقند التعدد
للخبط والمرتبة منع الاكثر لما فيه من التسليم المتقدم فيتعين الاخير والمختار جوازه
لان التسليم تقديري فليترتب والا كان منعا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم
العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليهما وقدم النقض على معارضة الاصل
لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها . اقول لما فرغ من
بيان الاعتراضات وكيفية ايرادها ووجه الانفصال عنها شرع في بيان اجتماعها مع
جنس واحد او اجناس او متعدد . فنقول الاعتراضات الواردة على القياس اما ان
تكون من جنس واحد كالنقوض او المعارضات في الاصل او المعارضات في الفرع واما ان
تكون من اجناس مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة ونحو ذلك فان كان
الاول فقد اتفق الجدليون على جواز تعددها وايرادها معا اذ لا يلزم من الجمع بين
الاسولة من جنس واحد تناقض ولا الانتقال من سؤال الى سؤال آخر لتخالف بل الكل
بمنزلة سؤال واحد وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الاسولة غير مترتبة او مترتبة
فان كانت غير مترتبة فقد جوز الجدليون تعددها والجمع بينها ومنع اهل سمرقند التعدد
والجمع بينهما واوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط وبعده عن
الخبط ويلزمهم على ذلك ما لو كان الاسولة المتعلقة من جنس واحد فانها لا تفضي
الى النشر فالجمع بينهما مقبول باتفاق سائر الجدليين وان كانت مترتبة فقد منع اكثر
الجدليين من الجمع بينهما لما فيه من تسليم المتقدم لان السؤال الثاني يتضمن تسليم
السؤال الاول والثالث يتضمن تسليم الثاني وهلم جرا فيتعين استحقاق الجواب

٩٤

للسؤال الاخير دون ما قبله الا ترى ان المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجوده
نزول عن المنع ومشعر بتسليم وجوده لانه لو بقي مصرا على منع وجود الوصف كانت
المطالبة بتأثير ما لا وجود له محالا فظهر ان المعترض استحق الجواب عن الاخير من
الاسولة . ومنهم من لم يمنع وجوز ان يعد المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجود
الوصف على تقدير تسليم وجود الوصف وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق وصاحب
الاحكام وللمصنف . قال المصنف والمختار جوازه لان التعدد فيه تقديري لا حقيقي
كما ذكرنا فان كان المعترض اذا منع وجود الوصف كانه يقول وبتقدير تسليم وجود الوصف
الذي ادعيت انه علة فاين الدليل على تأثيره لا انه نزل عن المنع حقيقة وانتقل الى سؤال
آخر . ثم اختلف القائلون بجواز الجمع بين الاسولة هل يجب على السائل مراعاة
الترتيب ام لا . فمنهم من قال لا يجب عليه ذلك بل له ان يقدم ايها شاء فيمنع ثم يمنع
او يعارض ثم ينقض لانه سائل مسترشد فاذا اشكل عليه شيء اورد عليه الاسولة
على اي وجه اتفق . ومنهم من قال يجب عليه مراعاة الترتيب في ايرادها . ثم اختلف
القائلون به فيما يجب به البداءة منها فقال الاكثرون اول ما يجب البداءة به سؤال الاستفسار
لانه اذا لم يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه . ثم بعده سؤال فساد الاعتبار
لان النظر في فساده من جهة الجملة والنظر في الدليل من جهة الجملة قبل النظر فيه من جهة
التفصيل . ثم بعده فساد الوضع لانه اخص من فساد الاعتبار ولما تقدم من ان كل
فاسد الوضع فاسد الاعتبار من غير عكس والنظر في الاعم مقدم على النظر في الاخص
ثم بعده منع الحكم في الاصل لانه نظر فيه من جهة التفصيل فكان متأخرا عما قبله
ومتقدما على ما يتعلق بالنظر في العلة لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فهي فرع
عليه والكلام في الفرع يجب تأخره عن الكلام في اصله . ثم بعده منع وجود
العلة في الاصل . ثم بعده النظر فيما يتعلق بعلية الوصف كالمطالبة وعدم التأثير
والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم غير
صالح لافضائه الى المقصود منه . ثم بعده النقض والكسر لكون كل واحد منهما معارضا
لدليل العلية . ثم بعده المعارضة في الاصل لانه معارض لنفس العلة فكان متأخرا عن

المعارض لدليل العلية وكذلك التعدية والتركيب لأن حاصلهما يرجع الى المعارضة
في الاصل كما سبق تقريره ثم بعد ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة في الفرع
ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفته الاصل في الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع
وسؤال القلب يلون جميع ذلك مما يتعلق بالفرع التابع للاصل ثم بعد ذلك القول
بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل لتضمنه من تحقيق شرائطه وانتفاء القوادح
فيه وهذا المذهب هو المختار وعليه ترتيب الاسولة في الكتب المشهورة ومنهم
من قال اول ما يجب تقديمه من الاسولة سؤال المنع لان الاشتغال بالاعتراض
اعتراف بثبوت المعترض عليه ولا سبيل الى المنع بعد الاعتراف وحق المعارضة
ان تكون اخر الاسولة لانه ايراد دليل مستقل في مقابلة دليل الخصم وما عدا المنع
والمعارضة من الاسولة ينقسم الى ثلاثة اقسام قسم يلي المنع في مصادمة اصل
التعليل وبيان بطلانه من اصله كادعاء فساده لكونه طردا او موضوعا على
خلاف النص او كونه فاسد الوضع والاعتبار كما تقدم تفصيله والقسم الثاني
الاعتراض على العلة بالنقض والقلب وعدم التاثير في الاصل والقسم الثالث القول
بالموجب وقد اختلفوا في تقديمه على النقض فمنهم من اوجبه لانه يتبين ان
ينصب الى غير محل النزاع ولا حاجة الى الاعتراض ومنهم من اخره لان القول بالعلة
الباطلة لا معنى للقول بموجبها واختلفوا في القلب مع النقض فمنهم من قال
النقض مقدم على القلب لان القلب انما يليق بالمعارضة او شبيه بالمعارضة ومنهم
من قال القلب مقدم لانه يبدي الاشتراك فيما يرجع اليه فلا حاجة الى النقض واما
الفرق فان قلنا انه سؤال واحد فهو مقدم على المعارضة ومؤخر عن النقض والقلب
وسائر الاعتراضات وان قلنا انه اسولة متعددة فلينظر في مواقعه على التفصيل
واما عدم التاثير في الاصل فيحتمل تقديمه على النقض وتاخيره عنه وهو متاخر
عن المنع ومتقدم على المعارضة قطعا واما ابداء علة اخرى في الاصل فهو معارضة
في الاصل فيكون في رتبة المعارضة النوع الخامس من الادلة الشرعية وهو
الاستدلال قال رحمه الله تعالى الاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص
وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي

دليل
الفارق والتلازم واما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط فقيل دعوى
وقيل دليل وعلى انه دليل فقيل استدلال وقيل ان ثبت بغير الثلاثة اقول الاستدلال
مفهوم لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو استفعال بمعنى طلب الدليل والطريق
الموصل الى المطلوب واما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل
سواء كان الدليل نصا او اجماعا او قياسا او غيره ويطلق تارة على نوع خاص من انواع
الادلة وهذا هو المقصود هاهنا وقد اختلف في تعريفه على هذا التفسير فقيل هو عبارة
عن ذكر دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس فان قيل تعريف الاستدلال بسلب غيره من
الادلة عنه ليس اولى من تعريف غيره من الادلة بسلب الاستدلال عنه فتعريفه بسلب النص
والاجماع والقياس عنه يكون تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة وهو باطل
كما تقدم في المنطق قلنا لا نسلم ان ذلك تعريف الشيء بما يساويه بل تعريف الاستدلال
لغيره من الادلة اولى واظهر من تعريف غيره به من جهة ان غيره من الادلة قد سبق
تعريفه ولم يسبق تعريف الاستدلال وما سبق تعريفه اظهر مما لم يسبق لان تعريف
الاخفى بالاظهر جائز بالاتفاق دون العكس وقيل الاستدلال عبارة عن ذكر دليل
ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علة فيدخل فيه على هذا التعريف القياس بنفي الفارق
لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علة ويدخل فيه ايضا قياس التلازم لانه ليس من
الاقيسة المذكورة واما نحو قولهم وجد السبب فيثبت الحكم او وجد المانع من الحكم فينتفي
الحكم او فقد شرط الحكم فينتفي فقيل انه دعوى دليل لا انه دليل لانا اذا قلنا وجد
سبب هذا الحكم فيكون ثابتا معناه ان هذا الحكم وجد سببه وكل ما وجد سببه فهو
ثابت فينتج ان هذا الحكم ثابت وانما حذفت الكبرى لظهورها واذا قلنا وجد مانع
الحكم فينتفي الحكم معناه ان هذا الحكم وجد مانعه وكل حكم وجد مانعه فهو منتف
فينتج ان هذا الحكم منتف واذا قلنا فقد شرط هذا الحكم فيفقد معناه ان
هذا الحكم فقد شرطه وكل ما فقد شرطه فهو مفقود فينتج ان هذا الحكم مفقود
وقيل انه دليل وعلى القول بانه دليل اختلفوا فيه فقيل انه استدلال مطلقا وهو
اختيار صاحب الاحكام وقيل ان كان وجود السبب او المانع او فقد الشرط

فقد ثبت بغير النص والاجماع والقياس فهو الاستدلال والا فلا ٥ وكذلك ايضا
جعل صاحب الاحكام القياس المنطقي الذي هو قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها
لذاتها قول اخر نوعا من الاستدلال وذكر الاشكال الاربعة والقياس الاستثنائي في هذا
الموضع ٥ قال رحمه الله تعالى والمختار انه ثلثة تلازم بين حكمين من غير تعيين علة ٥
واستصحاب وشرع من قبلنا الاول تلازم بين ثبوتين او نفيين او ثبوت ونفي او نفي وثبوت
والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا كالجسم والتاليف جرى فيهما الاولان طردا وعكسا
وان كانا طردا كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول طردا والثاني عكسا ٥ والمتنافيان
ان كانا طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء جرى فيهما الاخيران طردا وعكسا
فان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم جرى فيهما الثالث طردا وعكسا ٥ وان تنافيا
نفيا كالاساس والخلل جرى فيهما الرابع طردا وعكسا ٥ اقول لما بين المختار ان
الاستدلال ثلثة اقسام احدها تلازم الحكمين من غير علة وثانيها استصحاب الحال وثالثها شرع من قبلنا
اشار الى النوع الاول من انواع الاستدلال وهو التلازم
بين حكمين من غير تعيين علة وهو على اربعة اصناف لان التلازم لا يخلو اما ان يكون
بين امرين ثبوتيين او بين امرين عدميين او بين امر ثبوتي وامر عدمي او بين امر عدمي وامر
ثبوتي ٥ وقد يكون الملزوم امرا ثبوتيا واللازم عدميا وبالعكس فهذه اربعة اصناف
ويبين مواقعها وامثلتها من الاحكام العقلية والشرعية ٥ ثم الاستدلال اما
ان يكون باحد المتلازمين على الاخر او باحد المتنافيين على الاخر ٥ اما الاستدلال باحد
المتلازمين على الاخر فلان اللازم اما ان يكون مساويا للملزوم او اعم منه فان كان مساويا
لزم طردا وعكسا اي يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الاخر ومن عدم كل واحد
منهما عدم الاخر كالملازمة بين الجسم والتاليف فانه يلزم من وجود الجسم وجود
التاليف وبالعكس ومن عدم الجسم عدم التاليف وبالعكس ايضا فتحصل اربع ملازمات
ثنتان بين وجوديهما وثنتان بين عدميهما ٥ وهذا معنى قوله والمتلازمان ان كانا
طردا وعكسا كالجسم والتاليف جرى فيهما الاولان طردا وعكسا اي
التلازم بين ثبوتيين او بين نفيين ٥ كقولنا ان كان هذا جسما فهو مؤلف

وان كان هذا مؤلفا فهو جسم وان لم يكن هذا جسما لم يكن مؤلفا ٥ وان لم يكن هذا مؤلفا لم
يكن جسما فكل واحد من هذه الملازمات الاربع ان استثني فيها عين اولها كان انتج عين الاخر
وان استثني نقيض ثانيها كان انتج نقيض الاخر فتحصل في كل ملازمة من هذه الاربع اربعة
فيكون المجموع ستة عشر نتيجة ٥ وان كان اللازم اعم من الملزوم كالملازمة بين الجسم
والحدوث فانه يلزم من وجود الجسم وجود الحدوث ولا يلزم من عدم الجسم عدم
الحدوث اذ لا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم ٥ ويلزم من عدم الحدوث عدم الجسم ولا
يلزم من وجود الحدوث وجود الجسم اذ لا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص ٥ وهذا
معنى قوله ٥ وان كانا طردا لا عكسا كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول طردا والثاني
عكسا فتحصل ملازمتان واحدة بين وجوديهما وواحدة بين عدميهما ٥ اما التي بين
وجوديهما فقولنا ان كان هذا جسما فهو حادث فان استثنيت عين الملزوم انتج عين اللازم
وان استثنيت نقيض اللازم انتج نقيض الملزوم فتحصل نتيجتان لا غير ٥ اما لو استثنيت
نقيض الملزوم او عين اللازم لم ينتج شيئا لانه لا يلزم من اثبات الاعم اثبات الاخص في
الصورة الاولى ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم في الصورة الثانية ٥ واما الاستدلال
باحد المتنافيين على الاخر فنقول
المتنافيان اما ان يتنافيا اثباتا ونفيا او اثباتا دون نفي او نفيا دون اثبات
فان تنافيا اثباتا ونفيا جاز الاستدلال بثبوت كل واحد منهما على نفي الاخر وبنفي كل
واحد منهما على ثبوت الاخر لانه لا يلزم من وجود كل واحد منهما عدم الاخر ومن عدم
كل واحد منهما وجود الاخر والا لم يكونا متنافيين وقد فرض انهما كذلك كالحدوث ووجوب
البقاء فانهما لا يجتمعان لا في جانب الوجود ولا في جانب العدم ٥ فيلزم من وجود
الحدوث عدم وجوب البقاء ومن عدم الحدوث وجود وجوب البقاء ويلزم من وجود
وجوب البقاء عدم الحدوث ومن عدم وجوب البقاء وجوب الحدوث فتحصل اربع ملازمات
ثنتان في التلازم من الثبوت والنفي وثنتان بين النفي والثبوت ٥ وهذا معنى قوله
والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء جرى فيهما الاخيران طردا
وعكسا اي التلازم بين ثبوت ونفي والتلازم بين نفي وثبوت ٥ كقولنا ان كان هذا

حادث فهو واجب البقاء وان كان واجب البقاء فهو غير حادث ٥ وان كان هذا غير
واجب البقاء فهو حادث وان كان ليس بحادث فهو واجب البقاء واحد من هذه القرائن
الاربع اذا استثنى فيها عين اي جزء كان انتج عين الآخر وان استثنى نقيض اي جزء كان
انتج نقيض الآخر فهي مجموع النتائج تسع عشرة نتيجة ولن تنافيا اثباتا دون نفي جاز
الاستدلال بثبوت كل واحد منهما على نفي الآخر من غير عكس وذلك كالتنافي بين التاليف والقدم
فانه يلزم من وجود التاليف عدم القدم ومن وجود القدم عدم التاليف ولا يلزم
من عدم التاليف وجود القدم ولا من عدم القدم وجود التاليف فيحصل مثلا زمن مثاله
وهما اللذان يحصلان من ثبوت كل واحد منهما ونفي الآخر وهذا معنى قوله وان تنافيا
اثباتا كالتاليف والقدم جرى فيهما الثالث طردا لا عكسا اي التلازم بين ثبوت ونفي
كقولنا ان كان هذا مؤلفا فهو ليس بقديم وان كان هذا قديما فهو ليس بمؤلف فهاتان
الملازمتان اذا استثنيت فيهما عين الملزوم انتج عين التالي اي اللازم وان استثنيت
نقيض اللازم انتج نقيض الملزوم ٥ اما لو استثنيت نقيض الملزوم او عين اللازم لم
ينتج شيئا ٥ وان تنافيا نفيا دون اثبات جاز الاستدلال بعدم كل واحد منهما على
وجود الآخر من غير عكس وذلك كالتنافي بين الاساس والخلل فانه يلزم من عدم
وجود خلله ولا يلزم من وجود الاساس عدم خلله ٥ ويلزم من عدم الخلل وجود
الاساس ولا يلزم من وجوده عدم الاساس وهذا معنى قوله وان تنافيا نفيا كالاساس
والخلل جرى فيهما الرابع طردا لا عكسا اي التلازم بين نفي وثبوت كقولنا هذا الشيء
ان لم يكن له اساس فهو مختل وهذا الشيء ان لم يكن مختلا فله اساس فكل واحدة من
هاتين الملازمتين اذا استثنيت فيها عين الملزوم انتج عين اللازم وان استثنيت
فيها نقيض اللازم انتج نقيض الملزوم فهذه امثلة هذا النوع من الاستدلال من الاحكام
العقلية ٥ واما امثلته من الاحكام الشرعية فهي هذه التي سنذكرها
بعون الله تعالى ٥ الاول في الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت بالطرد ويقوى
بالعكس ونقرر بثبوت احد الاثرين فيلزم الآخر للزوم المؤثر وبثبوت المؤثر ولا يعتبر
المؤثر فيكون انتقالا اي قياس العلة ٥ الثاني لو صح الوضوء

بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم ويقرر بانتفاء احد الاثرين
فينتفي الآخر للزوم انتفاء المؤثر وبانتفاء المؤثر ٥ الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما (ما)
الرابع ما لا يكون جائزا لا يكون حراما ويقرر بثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما ٥
اقول لما ذكر انواع التلازم ومثلها بالامثلة العقلية شرع يمثلها بالامثلة
الفقهية ليتمرن الطالب بذلك ٥ اما النوع الاول وهو الاستدلال باحد المتلازمين (الشرعية)
على الآخر وهما متساويان فمثاله قولنا من صح طلاقه صح ظهاره فانه يلزم من صحة
الطلاق صحة الظهار ومن صحة الظهار صحة الطلاق ويثبت ذلك بالطرد ويقوي
بالعكس فانه يلزم من عدم صحة طلاقه عدم صحة ظهاره ومن عدم صحة ظهاره عدم
صحة طلاقه وهو العكس وان لم يصلح دليلا مستقلا في الاحكام الشرعية فلا اقل من ان
يصلح للتقوية والتاكيد ويقرر ذلك بثبوت احد الاثرين فيلزم الآخر وكذلك في
جانب العدم فانه مثلا لو ثبت ان صحة الطلاق وصحة الظهار اثران لصحة النكاح
ويثبت احد الاثرين فيلزم ثبوت الاثر الآخر ٥ وكذلك اذا ثبت عدم احدهما يلزم
عدم الآخر ٥ كالاشتراك والعلوق فانهما لما كانا اثرين لمباشرة النادر لزم من ثبوت احد (فيما)
ثبوت الآخر ومن عدمه عدمه لان ثبوت احدهما مستلزم لثبوت مؤثره وثبوت مؤثره
مستلزم لثبوت الاثر الآخر فيلزم ان ثبوت احد الاثرين مستلزم لثبوت الاثر الآخر وكذلك
في جانب العدم فالحاصل انه يصح الاستدلال بثبوت كل واحد من الاثرين على ثبوت الآخر
وبعدمه على عدم الآخر ويستدل كل واحد منهما على ثبوت مؤثره وبعدم كل واحد منهما
على عدم مؤثره وثبوت مؤثرهما على ثبوتهما وبعدم مؤثرهما على عدمهما لكن في هذه
الصورة من الاستدلال لا بعين المؤثر والا فيكون انتقالا من التلازم الى قياس العلة
ان قياس العلة عبارة عن حمل القايل الحكم ثابت في الاصل لثبوت مؤثره ومؤثره
ثابت في الفرع فيلزم وجود اثره فيه ولا يسمى ذلك استدلالا بل يسمى تعليلا ٥ واما
النوع الثاني وهو الاستدلال باحد المتلازمين على الآخر واللازم منهما اعم من الملزوم
فمثاله قولنا لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم بغير نية واثبت الملازمة بينهما بالطرد
كما تقدم وتقرر ذلك بنفي اصل الاثرين فيلزم نفي الاثر الآخر فانه مثلا اذا ثبت ان

النية في الوضوء والتيمم أركن لتمييز العبادة عن العادة دليل وثبت انتفاء أحد
الأثرين فانه يلزم انتفاء الأثر الآخر لان انتفاء أحدهما مستلزم لانتفاء المؤثر وانتفاء
المؤثر مستلزم لانتفاء الأثر الآخر لكن لما كان في هذا القسم اللازم أعم من الملزوم انتج
نتيجتان لا غير ونقص عن القسم الذي قبله نتيجتان لا غير وتفصيل لكون اللازم في
الأصل مساويا للملزوم واللازم في هذا أعم من الملزوم فنقص عنه نتيجتان لأن ذلك
لذلك وستبين العلة في ذلك أما النتيجة الأولى فلأنه اذا فقد نفي صحة التيمم بغير
نية فيلزم نفي صحة الوضوء بغير نية لأنه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم وأما
النتيجة الثانية فلأنه اذا ثبت صحة الوضوء بغير نية لزم منه صحة التيمم بغير نية
لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم وأما النتيجتان اللتان نقصهما عن
القسم الأول فالأولى منهما أنه اذا فقد صحة التيمم بغير نية فلا يلزم منه صحة الوضوء بغير
نية لأنه لا يلزم من ثبوت اللازم ثبوت الملزوم والثانية منهما لو فقد نفي صحة
الوضوء بغير نية فلا يلزم منه نفي صحة التيمم بغير نية لأنه لا يلزم من نفي الملزوم
نفي اللازم لأن ذلك انما يلزم في التلازم بين المتساويين كما تقدم لأن كل واحد منهما
لازم وملزوم فمن حيث أنه لازم يلزم من نفيه نفي الآخر ومن حيث أنه ملزوم يلزم
من ثبوته ثبوت الآخر والا فاللازم من حيث هو لازم لا يلزم من ثبوته ثبوت الملزوم ومن
حيث أنه ملزوم لا يلزم من نفيه نفي اللازم وأما النوع الثالث وهو الاستدلال
بثبوت أحد المتنافيين على نفي الآخر وهما متساويان وفيه مثاله قولنا كل ما كان مباحا
لا يكون حراما فان الحرام والمباح متنافيان والتنافي بينهما اثباتا ونفيا بمعنى انهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان فيلزم من اثبات وجود أحدهما نفي الآخر ومن نفيه ثبوته على
نقيضه وأما النوع الرابع وهو الاستدلال بنفي أحد المتنافيين على وجود الآخر
فمثاله قولنا ما لا يكون جائزا يكون حراما لأن ثبت التنافي بين الجائز والحرام نفيا
وبين لوازمها أي من اثبات عدم الجائز وجود الحرام وقد تقدم في المنطق
أن هذا النوع من الاستدلال يسمى قياسا استثنائيا وتقدم استيفاء الكلام
عليه فلا فائدة في اعادته ولم يجعل المصنف القياس الاقتراني من الاستدلال كما جعله
صاحب الأحكام وما فعله المصنف هو الذي جرت به عادة

المباح والحرام

الجدليين قال رحمه الله تعالى ويرد على الجميع منعهما ومنع أحدهما ويرد من
الأسولة ما عدا أسولة نقض الوصف الجامع ويختص بسؤال القتل قولهم في قصاص الأيدي
باليد أحد موجبي الأصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهي الدية وقيد بأن الدية
أحد الموجبين فيستلزم الآخر لأن العلة ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم
الحكمين دليل تلازم العلتين فيعترض بجواز أن يعتبر في الفرع ما يختص بالأصل في الغير ويرجحه
بتسليم المدارك فلا يلزم الآخر وجوابه أن الأصل عدم الأخرى ويرجحه بأولوية الاتحاد
لما فيه من العكس قال أقول أن الأصل عدم علة الأصل في الفرع قال والمتعدية أولى
أقول اذا تقرر أن القياس الاستثنائي نوع من أنواع الاستدلال يعبر عنه كل
صنف من أصنافه منع المقدمتين أو منع أحدهما فيقول المعترض على المثال الأول من
أمثلة الأحكام لا نسلم صدق الملازمة بين صحة الطلاق وصحة الظهار ودليل الطرد
الطرد والعكس بمجرده لا يصلح دليلا في الشرع بانفراده فالمجموع المركب منهما كذلك
سلمنا لكن لا نسلم صدق الملزوم ويقول على المثال الثاني لا نسلم صدق الملازمة بين
صحة الوضوء بغير نية وبين صحة التيمم بغير نية فان الملزوم لابد وان يكون أخص من
اللازم أو مساويا له فلو كان حكم الوضوء ملزوما لحكم التيمم للنية لم يوجد حكم
التيمم حيث وجد حكم الوضوء وليس كذلك لورود الوضوء في الشرع قبل ورود
التيمم حينئذ ينتفي الطرد سلمنا الملازمة لكن لا نسلم انتفاء اللازم ويقول
في المثال الثالث لا نسلم أن الشيء اذا كان مباحا لا يكون حراما لم يجوز أن يكون الشيء
الواحد مباحا وحراما باعتبار جهتين مختلفتين ولا نسلم التنافي بينهما بما أنه
يجوز أن يكون الشيء الواحد لا مباحا ولا حراما بل يكون متصفا بحكم آخر أو لا يكون
له حكم معين لكونه متوقفا فيه ويقول على المثال الرابع لا نسلم أن الشيء اذا
لم يكن جائزا لا يكون حراما فانه يمكن أن يكون حكمه موقوفا أو لا يكون له حكم البتة
قوله وقد يرد من الأسولة ما عدا أي أسولة نقض الوصف الجامع أي يرد على هذا
النوع من الاستدلال من الاعتراضات جميع الاعتراضات الواردة على قياس العلة
ما عدا الأسولة الواردة على نقض الوصف الجامع لما تقدم بيانه قوله ويختص
بسؤال يلي ويختص هذا النوع من الاستدلال بسؤال

الى

في

أخرى وهو عنده إذا كان الجامع بين الأصل والفرع أحد موجبي الأصل مثل قولهم في
مسألة قصاص الأيدي باليد الواحدة إنه أحد موجبي الأصل وهو النفس للعضو فيجب
القصاص في الأيدي بدليل الموجب الثاني وهو الدية ويقرر ذلك بأن الدية أحد
الموجبين في الأصل وهي واجبة في الفرع على الكل فيلزم من وجود أحد الموجبين في
الفرع وجود الموجب الآخر وهو القصاص في جميعه وذلك لأن علة الموجبين في الأصل
إما أن تكون واحدة أو متعددة فإن كانت واحدة لزم من كل موجبيها في الفرع
وجودها فيه أي من وجود ما فيه وجود الموجب الآخر وهو القصاص على الكل ولئن
كانت متعددة فتلازم الحكمين في الأصل دليل تلازم العلتين وعند ذلك يلزم من وجود
أحد الحكمين في الفرع وجود علته التي وجد بها في الأصل ويلزم من وجود علته وجود
علة الحكم الآخر فيلزم الحكم الآخر وهو المطلوب د قوله فيعترض بأن يكون في
الفرع بأخرى أي الاعتراض الوارد على هذا النوع أن يقال لا يلزم من وجود أحد
حكمي الأصل في الفرع وجود الحكم الآخر سواء اتحدت علتهما في الأصل أو تعددت
أما إذا اتحدت فلأنه لا يمتنع عند تعدد المحال وإن اتحد نوع الحكم أن يكون الحكم الثابت
في الفرع ثابتا بعلة أخرى غير علة الأصل وغير مقتضية للحكم الآخر وهذا أولى
والأرجح من أن يكون ثابتا بعلة الأصل لأن الحكم عند تعدد محاله إذا كان ثابتا في كل
محل بعلة كثرت مدارك الحكم فيكون أفضى لاقتناص مقصود الشارع من الحكم مما إذا
اتحدت المدارك في جميع المحال وإذا كان كذلك فلا يلزم منه وجود الحكم الآخر لجواز
أن لا يكون علة الفرع مستقلة بإثبات الحكم الآخر كاستقلال علة الأصل د وأما
إذا تعددت العلة فلأنه وإن وقع التلازم بينهما فلجواز أن تكون علة الحكم الثابت في
الفرع فإنه لا يلزم من التلازم بين علة ذلك الحكم وبين علة الحكم في الأصل التلازم
بين علته في الفرع وعلة الحكم الآخر وعلى هذا لا يكون الحكم الآخر لازما في الفرع
قوله وجوابه أي وجواب هذه المعارضة أن يقال ثبوت أحد الحكمين في الفرع
يدل ظاهرا على وجود علته التي ثبت بها في الأصل وأن ثبوته في الفرع بغيرها لأن
الأصل عدم ثبوت علة أخرى غير علته في الأصل والفرع لأن تعدد المدارك أولى معارض

التلازم

بأن الاتحاد أولى لما فيه

كا 99

بأن الاتحاد أولى لما فيه من التعليل بعلة مطردة منعكسة وما ذكروه وإن كانت العلة فيه
مطردة إلا أنها غير منعكسة والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه بخلاف غير المنعكسة
وكانت أولى ولو قيل فكما أن الأصل عدم علة أخرى في الفرع غير علة الأصل فالأصل عدم علة
الأصل في الفرع ولتكثير العلل بأحد الأصلين أولى من الآخر قلنا بل العمل بما ذكرناه أولى لأن العلة
فيه متعدية وهي متفق على صحة التعليل بها وما ذكروه يلزم منه أن تكون العلة في الأصل قاصرة
لأن الأصل عدم وجودها في صورة أخرى وهي مختلف في صحة التعليل بها فكان ما ذكرناه
أولى د النوع الثاني من الاستدلال وهو استصحاب الحال قال أئمة الله تعالى الأكثر
كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته وأكثر الحنفية على بطلانه كان نفيا أصليا أو حكما شرعيا
مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين الإجماع على أنه قبله متطهر والأصل البقاء حتى يثبت معارض
والأصل عدمه دليله أن ما تحقق ولم يظن عدمه معارض مستلزم ظن البقاء وأيضا لو لم يكن
الظن حاصلا لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقائها في التحريم والجواز وهو باطل فقد
استصحاب الأصل فيه د قوله الاستصحاب مفهومه اللغوي واصطلاحي د أما
مفهومه اللغوي فهو استفعال مأخوذ من الصحبة والاستفعال ابتداء لطلب الفعل نحو
استسقى لطلب السقي واستفهم لطلب الفهم والاستصحاب استفعال لطلب الصحبة ومعنى
ذلك أن العقل إذا فهم ثبوت الشيء في الماضي اقتضى مصاحبته وثبوته في الحال أو فهم ثبوت شيء
في الحال اقتضى مصاحبته وثبوته في الاستقبال حتى يدل دليل على رفعه د وأما مفهومه في
اصطلاح الفقهاء فهو عبارة عن ما يقال إنه كان فيستمر لأن كون الشيء في الزمان الأول
إذا لم يقطع بقطعه قطع ولا حصل له مناف يغلب على الظن بقاؤه في الزمان الثاني والثالث وهلم
جرا وهو راجع إلى المفهوم اللغوي د وقد اختلف العلماء في صحة الاستدلال به فذهب أكثر
المحققين من أصحاب مالك والشافعي كالمزني والصيرفي والغزالي من أصحاب الشافعي والقاضي
احتج
عبد الوهاب والباجي والمازري من أصحاب مالك إلى أن الاستدلال به صحيح وهو واجب
وذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري وغيره إلى بطلان الاستدلال به
ومنهم من جوز الترجيح به لا غير والحق جواز الاحتجاج به والترجيح جميعا على أي حال
كان سواء كان ذلك الاستصحاب لأمر وجودي أو عدمي وسواء كان نفيا أصليا كنفي عدم
وجوب صوم شوال مثلا على النفي الأصلي قبل بعثته عليه السلام

تبرو

اوكان حكما شرعيا مثل قول الشافعية في مسألة الخارج النجس من غير السبيلين بعد الطهارة
الاجماع منعقد على انه كان متطهرا قبل الخروج ولو صلى لصحت صلاته فكذلك بعد الخارج
لان الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت له معارض والاصل عدم المعارض فمن ادعاه
خلافه يجب عليه اثباته بالدليل دون الدليل على النفي دون اربعة اوجه الاول انه ما تحقق
حصوله في حال من الاحوال كالجوهر مثلا ولم يظن له معارض منعه من الاستمرار كان
ذلك مستلزما للظن بقائه في الزمن الثاني والثالث وهلم جرا ولا معنى لكون الاستصحاب حجة
الا ذلك وانما قلنا ان ذلك مستلزم لظن بقائه في الزمن الثاني لان بقاءه مستغن
عن المؤثر والحادث الرافع له مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح على المفتقر اليه
وانما قلنا ان الباقي مستغن عن المؤثر في حال بقائه لانه لو افتقر اليه فاما ان يصدر عن ذلك
المؤثر اثر او لا يصدر عنه فان صدر عنه فاما ان يكون عين ما كان ثابتا او تجدد شيء
فالاول محال لما فيه من تحصيل الحاصل والثاني باطل لانه يلزم ان يكون الاثر حادثا لا باقيا وهو
خلاف الفرض وان لم يصدر عنه اثر فلا معنى لكونه مؤثرا اذ وجود مؤثر بلا اثر محال
فثبت ان الباقي مستغن عن المؤثر واذا كان مستغنيا في بقائه عن المؤثر فتعين انه لابد
وان يكون ممتنعا والا كان متغيرا بنفسه وهو محال والا لما تغير وانما قلنا ان الحادث مفتقر الى
المؤثر فلاجماع المسلمين على ذلك بل جمهور العقلاء على ما هو مذكور في الكتب الكلامية
وانما قلنا ان المستغني عن المؤثر راجح الحصول بالنسبة الى المفتقر اليه لان عدم الباقي لا يكون
الا لمانع يمنع منه والمفتقر الى المؤثر سواء كان عدما او وجودا فانه قد ينتفي تارة لعدم
مقتضيه وتارة لوجود مانعه وما يكون عدمه بامر واحد اولى مما يكون عدمه بامرين
ولا معنى للظن الا انه يكون اقرب الى وجوده فعلى هذا يكون الاصل في جميع الاحكام الشرعية
انما هو العدم وبقاء ما كان على ما كان الا ما ورد الشارع بخلافه فانا نحكم به ونبقى فيما
عداه عاملين بالنفي الاصلي كنفي وجوب صوم شوال ووجوب صلاة سادسة الثاني
انه لو لم يكن الظن ببقاء ما كان على ما كان حاصلا على الوجه الذي ذكرناه لكان الشك في
حصول الزوجية ابتداء يجوز له الاستمتاع بها لكن يحرم عليه الاستمتاع بها بالاجماع بناء
على ان الاصل عدم الزوجية واستصحابا للعدم على ما كان ولكان الشك في بقاء الزوجية بعد
تحقق وجودها يحرم عليه الاستمتاع لكن الاجماع منعقد على

شيء تجدد

على

انها لا تحرم عليه بل يجوز له الاستمتاع بها بناء على ان الاصل بقاء الزوجية واستصحابا لما
ما كان فقد استصحب الحال في الصورتين جميعا وكذلك عندهما من الصورتين من شك في وجود
الطهارة ابتداء حرمت عليه الصلاة ولو شك في بقائها جازت له الصلاة فلو لم يكن الاصل
في كل متحقق دوامه لجاز له الاستمتاع في الصورة الاولى وحرم عليه في الصورة الثانية وكذلك ايضا تجوز
الصلاة في الصورة الاولى وحرم عليه في الصورة الثانية لكن الاجماع على خلاف ذلك وانما
قلنا ذلك لانه لا يخلو اما ان يكون الراجح هو الاستصحاب بعينه او الراجح هو عدم الاستصحاب
وعدمه سيان فان كان الاول لزم منه جواز الاستمتاع والصلاة في المثالين المتقدمين من
الصورتين لظن دوام الزوجية والطهارة فيهما وان كان الثاني فما له ان يكون استمرار الطرفين مما
يجوز معه الاستمتاع والصلاة او لا يجوز فان كان الاول لزم منه جواز الاستمتاع والصلاة في
المثال الاول من كل واحد من الصورتين الاولتين وهو خلاف الاجماع وان كان الثاني لزم منه
تحريم الاستمتاع والصلاة في المثال الاخير من كل واحد من الصورتين وهو خلاف الاجماع
ايضا كيف وان الاستصحاب امر لا بد منه في الشرع والدين اما الشرع فلانه لا تثبت
الاحكام الثابتة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الازمنة التي بعده الى يوم القيامة الا بان
يقال الاصل استمرارها وعدم الناسخ وهذا بعينه هو استصحاب الحال واما الدين فلانه لا يتم
بدون الاعتراف بالنبوة والنبوة لا تثبت الا بالمعجزة والمعجزة هي فعل خارق للعادة والعادة هي
اعتقاد وقوع الفعل على ما عهد وقوعه قبل ذلك وهذا ايضا بعينه هو استصحاب الحال
... بحمد الله تعالى قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل نص او اجماع او
قياس واجيب بان الحكم البقاء ويكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا لو كان الاصل
البقاء لكانت بينة النفي اولى وهو باطل بالاجماع واجيب بان المثبت يبعد غلطه فيحصل الظن
قالوا لا ظن مع جواز الاقيسة قلنا الفرض بعد بحث العالم اقول احتج المانعون
على ان الاستصحاب ليس بحجة من ثلاثة اوجه الاول قالوا الحكم بالطهارة في مسألة الخارج
النجس من غير السبيلين وكذا الحكم بتحريم الاستمتاع عند الشك في حصول الزوجية وكذا
الحكم بجواز الاستمتاع عند العلم بالزوجية والشك في دوامها وكذلك الحكم بعدم صحة الصلاة
عند الشك في حصول الطهارة وكذا الحكم بجوازها عند تحقق الطهارة والشك في دوامها
وما اشبه ذلك حكم شرعي وكل حكم شرعي فهو مفتقر الى الدليل والدليل اما نص او اجماع
او قياس لانه ان كان نصا او قياسا فلا بد وان يكون ظاهرا مشتهرا او

من العلماء ولو كان نظامًا مبتدأ ولا لكان الحكم فيما نحن فيه ثابتًا بذلك النص لا بالاستصحاب
وإن كان إجماعًا فلا يمكن ادعاؤه فإن ادعاء الإجماع في محل الخلاف باطل وإنما الإجماع على
على الطهارة وصحة الصلاة قبل خروج الخارج. وأما تحقق ذلك بعد خروجه فمحل الخلاف فلو
كان الإجماع شاملًا له لكان المخالف خارقًا للإجماع ولو تحقق الإجماع في صورة من الصور
لكان الحكم ثابتًا به لا بالاستصحاب. وأجيب عنه بأن الحكم الشرعي إنما هو مفتقر إلى
الدليل في أصل ثبوته وابتدائه لا في بقائه ودوامه والنزاع إنما هو في البقاء والدوام
لأن أصل الثبوت متفق عليه في ذلك ما ذكرناه من الاستصحاب الموجب لظن البقاء ولو سلم
أن الحكم بالبقاء والدوام مفتقر إلى الدليل فالدليل عليه هو الاستصحاب. وما ذكروه
من أن الدليل إنما نص أو إجماع أو قياس لا نسلم انحصار الأدلة الشرعية في هذه الثلاثة بل كل ما
غلب على الظن بالحكم الشرعي فهو دليل شرعي والاستصحاب كذلك. فإن قيل هذا باطل لأن
شهادة العبيد والنساء والفساق والصبيان مغلبة لحصول الظن إذا أخبروا بالحكم ومع ذلك
ليست بدليل شرعي. قلنا نحن لا ندعي أن كل ظن بالحكم يكون دليلًا شرعيًا بل الظن المعتبر في
عرف الشارع. وشهادة العبيد والنساء المحصنات وإن كانت مغلبة للظن فإنما لم تكن دليلًا
لعدم اعتبار الشارع لها لا لعدم صلاحيتها لذلك بخلاف ما نحن فيه من استصحاب الحال
فإنه يعتبر بدليل ما ذكرناه من صور الشك في الزوجية وعدمها والطهارة وعدمها.
الثالث لو كان الأصل في كل متحقق دوامه وبقاؤه لكانت بينة النفي أولى من بينة الإثبات
لاعتضادها بما هو الأصل لكن الإجماع منعقد على أن بينة الإثبات متقدمة على بينة النفي
وأيضًا لو كان الدوام والبقاء هو الأصل لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل
المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الأصل. سلمنا أن الأصل هو البقاء والدوام لكن متى
يمكن التمسك به في الأحكام الشرعية إذا كان تحصيلًا لأصل الظن أو غلبته الأول ممنوع لما ذكرنا
من شهادة العبيد والنساء والثاني مسلم لكن لا نسلم أن مثل هذا الأصل يفيد غلبة الظن.
سلمنا أن ذلك مغلب للظن لكن قبل ورود الشرع أو بعده الأول مسلم والثاني ممنوع وبيانه
لأنا لا نأمن التغير قبل ورود الشرع وكان الاستصحاب مغلبًا للحكم على الظن. والجواب عنه
أنه إنما قدمت بينة الإثبات على بينة النفي فإنما كان ذلك لاطلاع المثبت على السبب الموجب
لفقد البراءة الأصلية ولم يطلع عليه النافي لإمكان حدوثه حالة غيبته فشهادة المثبت

بعيدة عن الغلط فيحصل ظن الصدق. وأما الحوادث فإنما خالفنا فيها الأصل لوجود
السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجوده لمعارض أولى من إلغاء أحد الدليلين
وإبطاله بالكلية مع ظهور دلالته. وأما شهادة العبيد والنساء فقد تقدم الجواب عنها
في شبهتهم التي قبل هذه. وقولهم إن الاستصحاب مغلب للظن قبل ورود الشرع لا بعده
فليس كذلك فإنا بعد ورود الشرع إذا لم نظفر بدليل يخالف الأصل النفي كان بقاء الأصل مغلبًا
للظن. نعم إنه قبل ورود الشرع أغلب على الظن منه بعد ورود الشرع لتيقن عدم معارضته
وغلبة الظن في إحدى الحالتين لا تخرج الظن عن أن يكون دليلًا في حالة أخرى. الثالث
قالوا الاستصحاب إنما يفيد الظن لو لم تكن الأقيسة والعمومات حجة في الشرع. وأما مع
كونها حجة فلا يكون الاستصحاب حجة. وبيان ذلك أن الأقيسة والعمومات قد تكون مناقضة
للبراءة الأصلية فلا يكون الاستصحاب حجة مع وجودها. قلنا الغرض في كون الاستصحاب
حجة إنما هو بعد بحث العالم وتفتيشه عن الأقيسة والعمومات المغيرة للبراءة الأصلية
فإن التمسك بالاستصحاب مؤخر عن الأقيسة إذ هو آخر متمسك الناظر فإذا بحث العالم عن
الأدلة وأمعن النظر والتفتيش في طلبها ولم يجد شيئًا منها جاز له الاستصحاب المفيد للظن
النوع الثالث من الاستدلال وهو شرع من قبلنا وفيه مسألتان الأولى قال رحمه الله
[illegible] قبل نوح وقبل إبراهيم وقبل موسى وقبل عيسى وقبل
نقل أنه صلى الله عليه وسلم متعبدًا بشرع [illegible] الأحاديث متظافرة أنه كان يتحنث كان
ثابت أنه شرع ومنهم من منع وتوقف الغزالي [illegible] واحتج بالمنع قالوا لو كان
يصلي كان يتعبد كان يطوف واستدل بأن من قبله لجميع المكلفين [illegible] المخالطة لموانع
لغصب العادة بالمخالطة أو لمنته قلنا التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد يمتنع [illegible] صلى الله عليه وسلم كان متعبدًا
فنقل عليه جماعة من الأدلة أولًا اختلفوا في أن النبي [illegible] أبو الحسين البصري وجمع
بشرع أحد من الأنبياء عليهم السلام قبل بعثته أم لا فذهب [illegible] ثم اختلف المثبتون لذلك فمنهم
من أكثر العلماء إلى نفي ذلك وذهب الأكثرون إلى إثباته ومنهم من قال كان متعبدًا بشرع إبراهيم
من قال إنه عليه السلام كان متعبدًا بشرع نوح عليه السلام ومنهم من قال كان متعبدًا
عليه السلام ومنهم من قال كان متعبدًا بشرع موسى عليه السلام ومنهم من قال كان متعبدًا بشرع عيسى عليه السلام وذهبت
بشرع عيسى عليه السلام ومنهم من قال إنه كان متعبدًا بكل ما ثبت أنه شرع لنبي وإنما كان على شريعة العقل
المعتزلة إلى أنه لم يكن متعبدًا بشرع لعدم قبله

من الاجتناب عن القبائح والاتيان بالمحاسن في المعارف وقال القاضي عبد الجبار
والغزالي وغيرهما من المحققين كصاحب الاحكام وغيره جميع ما ذكروه من الاقسام
جايز عقلا اذ لو قدر كل واحد منها لم يلزم منه محال غير ان الواقع من ذلك غير معلوم
بطريق قاطع ووجه الظن مما لا يتعلق به الان تعبد عملي لا معنى له فالوقف فيه اولى قال
المصنف والمختار انه قبل البعثة كان متعبدا بشرع واحتج عليه بما روي من الاحاديث
المتظاهرة انه كان يتعبد وانه كان يحنث وانه كان يصلي وانه كان يطوف بالبيت ويعظمه
وانه كان ياكل اللحم ويركب البهايم وياكل من لحومها وجميع ذلك انما يرشد اليه الشرع
دون العقل وللقايل ان يقول لا نسلم ثبوت شيء من هذه المذكورات بنقل يوثق اليه
سلمنا ثبوته بالنقل الصحيح الموثوق به لكن لا دلالة في ذلك على انه كان متعبدا بشرع
لاحتمال ان يكون صلاته وطوافه بالبيت وتعظيمه له بطريق التبرك به وامار ركوبه البهايم
وتركها واكل لحومها فيدل على انه لا يحرم قبل ورود الشرع وامار ترك المستقبحات على
عيافة النفس كعيافة النفس لحم الضب حيث قال عليه وقد قيل له احرام هو قال لا ولكنه ليس
بارض قومي فاجدني اعافه قوله واستدل بعض القايلين بهذا المذهب على
انه عليه السلام كان متعبدا بشرع من قبله من المرسلين لانه كان داعيا الى اتباع شرعه لجميع
المكلفين والنبي عليه السلام من جملة المكلفين وكان داخلا في عموم دعوة من قبله مكلفين متعبدين
بشرعه واجيب عنه بانا لا نسلم عموم دعوة من قبله من الانبياء لكافة الناس ليكون
صلى الله عليه وسلم داخلا في ذلك العموم وسلمنا ذلك لكن لا نسلم بلوغ تلك الدعوة
اليه بطريق يوجب العلم او الظن الغالب لاحتمال ان يكون زمان بينا قبل بعثته كان الفترة
واندراس الشرايع المتقدمة وتبديلها وتعذر التكليف بها لعدم نقل تفاصيلها الموجب
للاتباع ولذلك بعث نبينا عليه السلام قوله قالوا لو كان لقضت العادة بالمخالطة داي
احتج القايلون بانه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع من قبله قبل بعثته لوجهين الاول
انهم قالوا لو كان متعبدا بشرع لقضت العادة بمخالطة لاهل تلك الشريعة ووجوعه الى علمايهم
ولزمه الاخذ بقولهم والمباحثة عن تفاصيلها كما هو الجاري من عادة كل متشرع
بشريعة وقد عرف احواله عليه السلام قبل البعثة ونقلت نقلا لا يشك فيه ولم ينقل له
انه راجع اهل شرع من الشرايع جملة ولا تفصيلا وذلك يدل على انه لم يكن متعبدا بشرع
احد واجيب عنه بان التواتر في ذلك غير محتاج اليه

اذ لا يتعلق به امر عملي وغير التواتر لا يفيد وقد تمتنع المخالطة لموانع فيجب الحمل عليها جمعا بين
الادلة على ان ما ذكروه معارض بانه لو لم يكن متعبدا بشرع من قبله لظهر منه التلبس بخلاف
اهل تلك الشرايع عليه ولاشتهرت مخالفته لهم في ذلك وكانت الدواعي متوفرة على نقله
وحيث لم ينقل شيء منه دل على عدمه وليس احد الامرين اولى من الاخر الثاني قالوا لو كان
عليه السلام قبل بعثته متعبدا بشرع احد قبله لافتخر اهل تلك الشريعة به بعد بعثته واشتهار
وعلو شانه ونسبوه اليهم والى شرعهم وحيث لم ينقل شيء من ذلك دل على عدمه وقلنا
الجواب عنه بمثل ما تقدم عن شبهتهم الاولى والحق في هذه المسالة ما ذهب اليه الامام
الغزالي والقاضي عبد الجبار من القطع بالجواز والتوقف في الوقوع لضعف الماخذ من
الجانبين قوله المسالة الثانية في حاله عليه السلام بعد البعثة قال رحمه الله تعالى المختار انه
عليه السلام بعد البعثة متعبد بما لم ينسخ لنا مما نقلنا والاصل بقاوه وايضا الاتفاق على
الاستدلال بقوله النفس بالنفس وايضا ثبت انه قال من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها وتلا واقم الصلاة لذكري وهي لموسى وسياقه يدل على الاستدلال به قالوا لم يذكر
في حديث معاذ وصوبه واجيب بانه ترك لما لان الكتاب يشمله او لقلته جمعا بين الادلة
قالوا لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها قلنا المعتبر المتواتر فلا يحتاج قالوا الاجماع
على ان شريعته ناسخة قلنا لما خالفها والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر
اقول اختلفوا في ان النبي عليه السلام وامته بعد البعثة هل هم متعبدون بشرع
احد من الانبياء المتقدمين ام لا فذهب اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه وجماعة من اصحاب الشافعي الى انه كان متعبدا بما صح من شرايع من قبله مما لم ينسخ بطريق
الوحي اليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل اربابها وهذا هو اختيار المصنف وذهب
الاشاعرة والمعتزلة وبعض الفقهاء الى انه لم يكن متعبدا بشرع احد وهو اختيار صاحب
الاحكام قال بعض القدرية لا يجوز في حكمة الباري تعالى ان يبعث نبيا الا بشرع مستانف
فانه اذا لم يجدد امرا فلا فايدة في ارساله والله تعالى لا يرسل رسولا لغير فايدة وقد
احتج المصنف على انه كان متعبدا بما لم ينسخ من ثلثة اوجه الاول ما تقدم من الادلة الدالة
على انه كان متعبدا بشرع من قبله ما لم ينسخ فان المنسوخ ساقط عن الاعتبار وقد
تقدم ضعف الاستدلال بما ذكره الثاني ان الاتفاق حاصل على انه عليه السلام لما طلب

منه القصاص في السن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في القرآن ما يقضي
بالقصاص في السن سوى ما حكاه عن التوراة وهو قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان
النفس بالنفس الى قوله والسن بالسن ولقائل ان يقول لا نسلم انه ليس في القرآن ما
يدل على قصاص السن بالسن الا ما حكاه عن التوراة بل في القرآن ما يدل على ذلك غيرها
وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فانه بعمومه في
السن وغيره الثالث انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نام عن
صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم الصلاة لذكري وذلك مع موسى
وسياقه يدل على الاستدلال في ذلك بشرع موسى عليه السلم ولقائل ان يقول لا
دلالة في هذا لانه لم يذكر الخطاب مع موسى لكونه موجبا لقضاء الصلاة عند النوم
والنسيان بل انما اوجب ذلك بما اوحي اليه ونبه بذكر موسى على ان امته عليه السلم
مامورون بذلك كما امر به موسى عليه السلم واحتج غير المصنف على هذا المذهب بوجوه
لغير الثلاثة التي ذكرها المصنف اولها قوله تعالى في حق الانبياء اولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده فامره تعالى ان يقتدي بهداهم وشرعهم من هداهم فوجب عليه اتباعه
قلنا امره باتباع الهدى المضاف الى جميعهم دون ما وقع به الاختلاف فيما بينهم
الهدى المتفق عليه فيما بينهم انما هو التوحيد والادلة العقلية الهادية اليه وليس
ذلك من شرعهم في شيء ولهذا قال فبهداهم اقتده ولم يقل بشرعهم ولانهم ولئن
سلمنا ان المراد من الهدى ما اتفقوا عليه من الشرائع دون ما اختلفوا فيه فاتباعه
انما كان بوحي وامر متجدد لا انه بطريق الاقتداء بهم وثانيها قوله تعالى انا اوحينا
اليك كما اوحينا الى نوح وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وذلك يدل على
وجوب اتباعه لشريعة نوح قلنا اما الاية الاولى فلا دلالة فيها على انه اوحي اليه
بعين ما اوحي الى نوح والنبيين من بعده حتى يقال باتباعه لشريعتهم بل غايته انه اوحي
اليه كما اوحي اليهم ولئن سلمنا انه اوحي اليه بما اوحي الى غيره من النبيين فغايته انه
اوحي اليه مثل شريعة من قبله لا انه يوحي هذا لا بطريق الاتباع لغيره واما الاية
الثانية فالمراد من الدين الذي شرع لنا كما شرع لنوح انما هو التوحيد لا ما اندرس
من شريعته ولهذا لم ينقل عنه عليه السلم البحث عن شريعة نوح

١٠٢

تشريفا
وانما خص نوحا بالذكر دون غيره من الانبياء وان كان الجميع في شرع التوحيد سواء
له وتكريما كما خصص نفخ عيسى بالاضافة اليه والمومنين بلفظ العباد وثالثها قوله تعالى
ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم فامره باتباع ملة ابرهيم والامر ظاهر في الوجوب
كما تقرر قلنا المراد بلفظ الملة انما هو اصول التوحيد وافراد العبادة له تعالى دون (تعالى بالعبادة الله)
ان المراد الفروع الشرعية فلا والدليل عليه من اربعة اوجه الاول ان لفظ الملة
لا يطلق على الفروع الشرعية بدليل انه لا يقال ملة مالك ولا ملة الشافعي لمذهبيهما في (بلفظ)
الفروع الشرعية الثاني انه قال عقيب ذلك وما كان من المشركين وذلك في مقابلة الدين ونفي
الشرك انما هو التوحيد الثالث انه قال ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولا يستحل
ولو كان المراد من الملة الفروع الشرعية لكان من خالف فيها من الانبياء سفيها وهو
الرابع انه لو كان المراد من الملة فروع الشريعة لوجب على النبي صلى الله عليه وسلم البحث
عنها لكونه مامورا بها وذلك مع اندراسها ممتنع ولئن سلمنا ان المراد بالملة الفروع
الشرعية لكن انما وجب عليه اتباعها بالوحي اليه ولذلك قال ثم اوحينا اليك ورابعها
قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والنبي عليه السلم من جملة النبيين
فوجب عليه الحكم بها قوله يحكم بها النبيون صيغة اخبار لا صيغة امر وذلك لا يدل على (وان ذلك امر)
وجوب اتباعها ولئن سلمنا ذلك لكن الكلام لا يجب حمله على ما هو مشترك الوجوب
بين جميع الانبياء وهو التوحيد دون الفروع الشرعية المختلف فيها فيما بينهم لامكان
تنزيل لفظ النبيين على عمومه مع دعوى لفظ التنزيل على الفروع الشرعية دليلنا ولان هذه
الايات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع وليس العمل بالبعض اولى من البعض قوله
قالوا لم يذكره في حديث معاذ وصوبه اي احتج المنكرون لكونه عليه السلم كان
متعبدا بشرع احد قبله من اربعة اوجه الاول انه لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم
الى اليمن قاضيا قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم
تجد قال اجتهد رأيي ولم يذكر شيئا من كتب الانبياء الاولين ولا من سننهم والنبي صلى الله
عليه وسلم اقره على ذلك ودعا له وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي
رسول الله ولو كانت كتب الانبياء المتقدمين وسننهم مدارك للاحكام الشرعية لجرت
مجرى القرآن وسنة النبي عليه السلم في وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها الى

اجتهاد الرأي الا بعد البحث عنها واليأس من معرفتها ه واجيب عنه بان معاذا انما ترك التعرض
لذكر التورية والانجيل اما لان لفظ الكتاب يشمل كل كتاب من الكتب المنزلة او لقلة وقوع ذلك
بينهم بين امة محمد عليه السلم او لان في القران ايات تدل على اتباعها والحمل على ذلك اولى
جمعا بين الادلة ه وهذا الجواب ضعيف لان المتبادر الى الذهن والفهم من ذكر الكتاب
انما هو القرآن لان القايل اذا قال انا احكم بكتاب الله تعالى لم يسبق الى فهم كل متشرع بشرعنا
الا القرآن خاصة وذلك لما علم من معاناة امة محمد صلى الله عليه وسلم بحفظ القران ه
ودراسته والعمل بموجب آياته دون غيره من الكتب السالفة ه واما قلة وقوع ذكرها
فيما بينهم فلا يصلح مانعا من ذكرها على تقدير كونهم متعبدين بها بل يجب ذكرها حذرا من
الاهمال في مراجعتها ه واما انه انما ترك لها لان في القران ايات تدل عليها فممنوع وبتقدير
التسليم فلا يكون كافيا عن التصريح بها كما لم يكف ذلك عن تصريحه بالسنة والقياس
وان كان في القران ما يدل عليهما ه واما ايجاب الحمل على ذلك جمعا بين الادلة فلا نسلم ان ما
ذكرتموه يصلح دليلا حتى يقال يجب الجمع بين الادلة وسند المنع ما ذكرناه من ابطال
ادلتهم ه الثاني قالوا لو كان النبي صلى الله عليه وسلم وامته متعبدون بشريعة من الانبياء احد
المتقدمين لكان تعلمها من فروض الكفايات كتعلم القران والاخبار ولوجب على النبي صلى الله عليه وسلم
تعلم تلك الشريعة والبحث عنها كتعلم شرعنا ولوجب عليه عليه السلم مراجعتها وان
لا يتوقف على نزول الوحي في احكام الوقايع التي لا تخلو الشرايع الماضية عنها ولوجب
على الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم مراجعتها والبحث عنها والسوال لناقليها عند
حدوث الوقايع المختلف فيها فيما بينهم كمسالة الجد والاخوة ومسالة العول وبيع ام
الولد والمفوضة وحد شارب الخمر ودية الفضل ودية الاصابع ودية الجنين الى غير ذلك
على نحو بحثهم عن الاخبار النبوية في ذلك وحيث لم ينقل شي من ذلك مع طول اعمارهم
وكثرة وقايعهم علم انه عليه السلم وامته لم يكونوا متعبدين بشرع احد من شرايع الانبياء
المتقدمين ه واجيب عنه بانا لا نسلم ان تعلم الشرايع المتقدمة من فروض الكفايات لتبر
ولا نسلم عدم مراجعة النبي عليه السلم لها فانه عليه السلم قد نقل عنه انه راجع التورية
في مسالة الرجم وما لم يراجع فيه شرع من تقدم لما ان تلك الشرايع لم تكن مثبتة لديه
او لانه ما كان متعبدا باتباعها الا بطريق الوحي ولم يوح اليه به ه واما عدم مراجعة

الصحابة لها والبحث عنها فانما كان لان ما تواتر منها كان معلوما لهم غير محتاج الى البحث
عنه وما كان منقولا على لسان الاحاد من الكفار لم يكونوا متعبدين به ه وهذا الجواب
ضعيف اما ان تعلم الشرايع الماضية من فروض الكفايات فالاجماع قبل ظهور المخالف على انه لا
يأثم جميع المجتهدين بترك النظر في ذلك ه واما مراجعة النبي صلى الله عليه وسلم للتورية في
مسالة الرجم فانما كان لاظهار صدقه فيما اخبر به من ان الرجم مذكور في التورية ولانكار اليهود
لذلك لا انه راجعها ليستفيد حكم الرجم منها ولذلك لم يراجعها فيما سوى ذلك من الاحكام
واما الصحابة فلم ينقل عنهم في واقعة انهم حكموا فيها بناء على علمهم بالشرايع السالفة
وما ذكروه من ان التواتر معلوم لهم والاحاد لا يفيد غير صحيح لان ما نقل من ذلك متواتر
انما يعرفه من خالط النقلة له وكان من حفاظه ولم ينقل عن الصحابة شي من ذلك كيف
وانه قد كان يمكن معرفة ذلك ممن اسلم من احبار اليهود وهو ثقة مامون كعبد الله بن سلام
وكعب الاحبار وغيرهما ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الائمة السؤال
لهم عن ذلك ه الثالث قالوا اجماع المسلمين منعقد على ان شريعة النبي صلى الله عليه وسلم
ناسخة لما قبلها من الشرايع فلو كان متعبدا بها لكان مقررا لا ناسخا ولكان صاحب نقل لا
صاحب شرع وهو محال ه قلنا شريعة النبي صلى الله عليه وسلم ناسخة لما خالفها من الشرايع
السابقة لا لجميعها والا لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر والزنا والسرقة والقتل
وغير ما مما اتفق فيه جميع الشرايع فثبت ان ما لم يكن شريعة النبي عليه السلم ناسخة له
فهو متعبد به وهو المدعا ه وهذا الجواب ضعيف لان اطلاق الامة ان شريعة نبينا عليه السلم
ناسخة للشرايع السالفة يفهم منه انه نسخ احكامها ه والثاني انه غير متعبد
بما فيما لم يثبت نسخه في تلك الاحكام بشرعه عليه السلم ضرورة استمراره فلا يكون
ناسخا فيبقى للعموم الاخر وهو عدم تعبده به ويلزم من حمل لفظ الدلالة منه مخالفة
دلالة الدليل على احد مدلوليه من لفظه بالنظر الى المدلول الاخر ه ولسنا نعني الاحكام انما
كان بدليل مستانف ووحي متجدد لا بخطاب السابق فلا يلزم منه التعبد بمقتضى
الخطاب السابق كيف وقد قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والشرعة هي
الشريعة والمنهاج الطريق وذلك يدل على عدم اتباعه لمن تقدم من الانبياء الا ان الشريعة
لا تضاف الا لمن اختص بها دون التابع لها ه وقد راى عليه السلم مع عمر بن الخطاب يطالع
ورقة من التوراة فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال الم آتكم بها بيضاء نقية

لو أدركني أخي موسى لما وسعه إلا اتباعي فأخبر عليه السلام بأن موسى عليه السلام لو كان حيا لما وسعه إلا اتباعه فلأن لا يكون عليه السلام متبعا لموسى بعده فأنه أولى ومن الغ الكلام على أنواع الاستدلال الثلاثة وقد عرفت بما ذكرناه أن ما اختاره المصنف من كونه عليه السلام متعبدا بشرع من قبله ضعيف جدا بل الحق أنه غير متعبد بشرع أحد لا قبل بعثته ولا بعدها وإذا ثبت أنه غير متعبد إلا بما أوحي إليه لم يكن عليه السلام على ما كان عليه قومه بل كان متجنبا الأصنام معرضا عن أزلامهم ولم يكن يأكل شيئا مما ذبحوه على أنصابهم ومن أمثال ذلك من قبيح ما يذكرونه الحشوية في ذلك واستدلالهم بقوله ووجدك ضالا فهدى خرق عن إجماع المسلمين فجاز أن نعوذ بالله منه وما ذهب إليه بعض الأصوليين من التوقف في ذلك بعيد أيضا وذلك مقرر في الكلاميات ومنها أي الكلام على أدلة الشرع المعتبرة التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال والكلام الآن فيما ظن أنه دليل شرعي وليس كذلك وهو ثلاثة أنواع مذهب الصحابي والاستحسان والمصالح المرسلة فلنرسم لكل واحد منها فصلا

الفصل الأول في مذهب الصحابي قال رحمه الله تعالى مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا والمختار ولا على غيرهم وللشافعي وأحمد قولان في أنه حجة متقدمة على القياس وقال قوم إن خالف القياس وقيل الحجة قول أبي بكر وعمر لنا لا دليل عليه فوجب تركه وأيضا لو كان حجة على غيرهم لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره إذ لا يقلد فيهم الأكثر أقول اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين إماما كان أو حاكما أو مفتيا واختلفوا في كونه حجة على غيرهم من التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهبت الأشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد قوليه وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه والكرخي أنه ليس بحجة وذهب مالك وأبو بكر الرازي والبرذعي من أصحاب أبي حنيفة والشافعي في أحد قوليه وأحمد بن حنبل في الرواية الأخرى إلى أنه حجة مقدمة على القياس وذهب قوم إلى أنه إن خالف القياس فهو حجة وإلا فلا وذهب قوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما والمختار أنه ليس بحجة مطلقا وقد احتجوا على ذلك بحجج كثيرة والذي عول عليه المصنف منها شيئان الأول أنه لا دليل على أن مذهب الصحابي حجة على غيره فوجب تركه والمصير إلى الاجتهاد لأن الغلط والسهو جائز على كل واحد من الصحابة فمن يجوز عليه الغلط والسهو لا يكون قوله حجة وقد وجب على كل واحد من المجتهدين الأخذ بمقتضى قياسه بالأدلة الدالة على

وجوب العمل بالقياس فترك المجتهد لما وجب عليه العمل به والرجوع إلى قول من يجوز عليه الغلط والسهو غلط وخطأ وإذا كان كذلك فلا يكون قول الصحابي حجة على مجتهد آخر صحابيا كان أو غيره وللقائل أن يقول لا نسلم أنه لا دليل على أن قول الصحابي ليس بحجة لذاته بل هو حجة عند الخصم بنصب الشارع له دليلا وهو ما سيأتي فقولكم لا دليل عليه هو دعوى في محل النزاع فلا تسمع الثانية أن مذهب الصحابي لو كان حجة على غيره لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره من العالم الفاضل لأن قول الصحابي إنما يمكن أن يقال بأنه حجة على غيره لكونه أعلم بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم لمشاهدته الوحي بل وسماعه التأويل والتأويل لا الذاتية ولا لكون الصحابي أكثر من غيرهم إذ لا يقلد فيهم الأكثر ويلزم على ذلك وجوب تقليد الصحابي العالم المجتهد لمن هو أعلم منه ووجب على التابعي المجتهد تقليد التابعي الذي هو أعلم منه وذلك خلاف الإجماع وللقائل أن يقول ليس قول الصحابي حجة على غيره لكونه أعلم من غيره ولا لكونه أفضل حتى يلزم ما قيل بل لأن الله تعالى ورسوله نصب قول الصحابي دليلا راجحا على غيره وليس ذلك من باب التقليد تقليد المجتهد المجتهد الآتي لأن الشارع لو قال جعلت صياح الحيوان أو هبوب الرياح أدلة على الأحكام كانت أدلة يجب على كل مجتهد الرجوع إليها والأخذ بها ودعوى الخصم أن الله تعالى جعل قول الصحابي حجة على ما سيأتي من الأدلة والذي عول عليه صاحب الإحكام قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وأراد به القياس وذلك ينافي التقليد والاحتجاج بالآية على هذا المطلوب ضعيف لأن الاعتبار إن كان المراد به القياس فقط وجب أن يكون ما عداه من الأدلة ليس بحجة فيكون الكتاب والسنة ليس بحجة وهو خلاف الإجماع وإن كان المراد به العبور من الدليل الشرعي إلى حكمه كيف كان الدليل وجب أن يتناول مذهب الصحابي لأنه من جملة الأدلة عند الخصم قال رحمه الله تعالى واستدل لو كان حجة لتناقضت الحجج وأجيب بأن الترجيح أو الوقف أو التخيير يدفعه كغيره واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد وأجيب إذا كان حجة فلا تقليد أقول لما ذكر الأدلة التي عول عليها شرع يذكر ما ذكره الأصوليون ن

من الأدلة الضعيفة على أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقا وهي ستة ذكر المصنف منها اثنين الأول لو كان مذهب الصحابي حجة على غيره لتناقضت الحجج لأن الصحابة قد اختلفوا في مسائل وذهب كل واحد منهم إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر كما في مسائل الجد والإخوة وقوله أنت علي حرام ونحو ذلك مما تقدم

تعداده ولتيسر العمل بمذهب البعض أولى من البعض فتتعارض مذاهبهم وتتناقض
بالنسبة إلى غيرهم من التابعين ومن بعدهم وأجيب عنه بأن اختلاف مذاهب الصحابة
لا يخرجها عن كونها حجة في أنفسها كأخبار الآحاد والنصوص الظاهرة وما ذكروه
من التناقض بالنسبة إلى غيرهم فالترجيح أو الوقف أو التخيير يدفعه كما تقدم بيانه بالنسبة
إلى تعارض أخبار الآحاد والظواهر والأقيسة الثاني أنه لو كان مذهب الصحابي
حجة على غيره لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد والإجماع منعقد على أن من يمكنه
الاجتهاد في تحصيل الحكم بطريقه لا يجوز له التقليد ومنها ما عول عليه صاحب
المحصول وأجيب عنه بأن اتباع مذهب الصحابي إنما يكون تقليدا أن لو لم يكن حجة
متبعة في الشرع بنصب الشارع له فأما على تقدير كونه حجة على ما يدعيه الخصم
فلا تقليد ومما أثاره الشبهتان اللتان ذكرهما المصنف الثالث قوله تعالى
فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول فالرد إلى مذهب الصحابي يكون تركا
للواجب وهو ممتنع وأجيب بأنا لا نسلم أن الأمر للوجوب سلمناه لكن الرد إلى
مذهب الصحابي رد إلى الله ورسوله لأن الله تعالى نصب مذهب الصحابي دليلا شرعيا
فالرد إليه لا يكون خارجا عن مقتضى الآية سلمناه لكن إنما يجب الرد إلى الله ورسوله
عند إمكانه وهو عند إمكانه وهو أن يكون الحكم المختلف فيه منصوصا في الكتاب أو
السنة وأما عند من لا يكون منصوصا فيهما فلا ونحن إنما نقول باتباع مذهب الصحابي
عند عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة في الكتاب والسنة الرابع أن الصحابة
أجمعوا على تجويز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر فلو كان مذهب الصحابي
حجة لما كان كذلك بل كان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر وهو محال وهذا أيضا مما
عول عليه صاحب المحصول وأجيب عنه بأن الخلاف إنما هو في كون مذهب الصحابي حجة
على من بعدهم من مجتهدي التابعين وغيرهم إلى يوم القيامة لا أن الخلاف في مجتهدي
الصحابة فلم يكن إجماع الصحابة دليلا على محل النزاع
الخامس أن الصحابي من أهل الاجتهاد والخطأ والسهو جائز عليه فلا يجب على
التابعي المجتهد العمل بمذهبه كالصحابيين المجتهدين إذ لا مزية لأحد منهم على الآخر
بالنسبة إلى الحكم الذي اجتهد فيه كل واحد منهما وأجيب بأنه لا

جواز؟

١٠٦

يلزم منه انتفاء وجوب العمل بمذهب الصحابي وجوب امتناع العمل به على تابعي ما
ورد من الأحاديث في تفضيل الصحابة على من بعدهم كقوله خير القرون القرن الذي أنا فيهم
إلى غير ذلك السادس أن قول الصحابي عن اجتهاد مما يجوز عليه الخطأ فلا يكون مقدما
على القياس كقول التابعي المجتهد وأجيب بأن جواز الخطأ على الصحابي في اجتهاده
لا يمنع من تقديم مذهبه على القياس كخبر الواحد ولا يلزم من تقديم مذهب الصحابي المجتهد
على القياس تقديم مذهب التابعي المجتهد على القياس لما ذكرناه من الفرق بينهما قال
رحمه الله تعالى قالوا أصحابي كالنجوم اقتدوا باللذين من بعدي وأجيب بأن المراد المقلدون
لأن خطابه للصحابة قالوا ولي عبد الرحمن عثمان بشرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل
وولي عثمان فقبل ولم ينكر فكان إجماعا قلنا المراد متابعتهم في السيرة والسياسة
وإلا وجب على الصحابي التقليد قالوا إذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية وأجيب
بأن ذلك يلزم في الصحابي ويجيء في التابعين مع غيرهم أقول احتج القائلون
بأن مذهب الصحابي حجة بستة أوجه الأول قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو خطاب مع الصحابة فإن ما يأمرون به
معروف والقول بالمعروف واجب القبول وأجيب عنه بما تقدم في باب الإجماع
الثاني قوله صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فجعل الاهتداء
لازما للاقتداء بكل واحد منهم وذلك يقتضي أن يكون مذهب كل واحد منهم حجة وقوله
عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر فأمر بالاقتداء بهما والأمر للوجوب
وكذلك يدل على أن مذهب كل واحد منهما حجة وأجيب عنه بأن المراد العوام المقلدون
لا المجتهدون لأن خطابه صلى الله عليه وسلم بهذين الحديثين إنما هو مع الصحابة ولا
يجب على الصحابي المجتهد اتباع صحابي آخر للإجماع على وقوع الخلاف بين الصحابة
في مسائل كثيرة وكذا التابعي المجتهد لا يجب عليه اتباع مجتهد آخر فيتعين أن يكون المراد
من الحديثين اقتداء العوام بالعلماء وفي هذا الجواب نظر لأن لقائل أن يقول لفظ
الاقتداء في الحديث عام خرج منه المجتهدون من الصحابة بدليل الإجماع فيبقى معمولا
به فيمن عداهم من مقلدي الصحابة وسائر من بعدهم مجتهدين كانوا أو مقلدين
فتخصيصه بالعوام دون المجتهدين من غير الصحابة تخصيص من غير دليل فلا يسمع على
أنه لو كان المراد من الحديثين العوام لبطل فائدة تخصيص

الصحابة من حيث ان الاجماع منعقد على جواز تقليد العوام لغير الصحابة من المجتهدين واذا
كان كذلك تعين ان يكون المراد بالاقتداء بهم وجوب اتباع مذاهبهم والجواب الحق
ان يقال لفظ الخبر وان كان عاما في الاقتداء بكل واحد من الصحابة فلا دلالة على عمومه
في الاقتداء في كل ما يقتدى فيه وعند ذلك فقد امكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن
النبي عليه السلام وليس الحمل على غير هذا التاويل اولى من الحمل عليه وكذلك الجواب عن الخبر
الثاني كيف وقد قال جماعة من علماء التابعين ليس كل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان فقيها عالما وانما كانوا ائمة يقتدى بهم في الدين والورع وسمعوا من رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاحاديث فادوها كما سمعوها رضي الله عنهم اجمعين الثالث قالوا الخ
النص يدل على وجوب الاقتداء بالشيخين فان عبد الرحمن بن عوف ولى عليا الخلافة بشرط
الاقتداء بابي بكر وعمر فابى وقبل عثمن فقبل ولم ينكر ذلك عليه احد من الصحابة فكان اجماعا
على وجوب الاتباع قلنا انما لم ينكر احد من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان لان المراد من
الاقتداء بهما المتابعة في السيرة دون المتابعة في المذهب والا لوجب على الصحابي المجتهد
تقليد بهما فيما ذهبا اليه من الاحكام وهو خلاف الاجماع كيف وانه لو كان المراد
من لفظ الاقتداء اتباعهما فيما ذهبا اليه من الاحكام للزم خطا الصحابة في سكوتهم عن
الانكار وهو باطل بالاجماع بيانه ان القايل بكون مذهب الصحابي حجة قايل بوجوب اتباعه
والقايل بكونه ليس بحجة قايل بتحريم اتباعه على مجتهد اخر فسكوتهم على المذهب الاول
عن علي حيث لم يتبع ابا بكر وعمر يكون خطا وسكوتهم على المذهب الثاني عن عبد الرحمن وعثمن
حيث اوجب الاتباع يكون خطا وذلك باطل بالاجماع الرابع قالوا اذا خالف مذهب
الصحابي القياس فاما ان يكون لا عن حجة او عن حجة فان كان لا عن حجة كان قايلا في الشريعة
بحكم لا دليل عليه وهو محرم وطال الصحابي العدل ينبا عن ذلك وان كان عن حجة فلا حجة
وراء القياس سوى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والنقل عنه حجة متبعة فكان مذهب
الصحابي حجة واجيب عنه بان ذلك يلزم الصحابي بالنسبة الى صحابي اخر فانه
عدل عالم متدين لا يقول في الشرع الا عن حجة فيكون مذهبه حجة على الغير وذلك
خلاف الاجماع ويجري ذلك ايضا في التابعين المجتهدين والايمة المجتهدين بعدهم
من سابر الاعصار فان كل واحد منهم عدل عالم ثقة لا يقول في الشرع الا عن مستند
فيكون مذهبه حجة على الغير وهو خلاف الاجماع كيف وانه لو كان مذهب

الصحابي مستندا الى قوله عليه السلام لكانت الحجة في قوله صلى الله عليه وسلم لا مذهب
الصحابي نعم لو تعارض قياسان احدهما موافق لمذهب الصحابي والاخر مخالف له فالمختار
انه يجوز للمجتهد ان يرجح الموافق لمذهب الصحابي على المخالف له ان غلب الترجيح على ظنه
الخامس لو اذا انتشر مذهب الصحابي ولم ينكر عليه منكر ولا قدح فيه احد كان حجة
فيجب ان يكون حجة مع عدم الاشتهار لقول النبي صلى الله عليه وسلم قلنا اذا انتشر مذهب
الصحابي ولم ينكر عليه احد فاما ان نقول ان ذلك اجماع او لا نقول به فان كان الاول فالحجة
في الاجماع لا في مذهب الصحابي وذلك غير متحقق فيما اذا لم ينتشر وان كان الثاني فلا
فيه مطلقا كيف وان ذلك منتقض بمذهب مالك ومذهب الشافعي وغيرهما فان كل واحد
منهم اذا انتشر مذهبه في عصره ولم ينكر عليه احد فانه لا يكون حجة على غيره من المجتهد
اجماعا السادس ان مذهب الصحابي اما ان يكون عن نقل او عن اجتهاد فان كان عن نقل
فهو حجة وان كان عن اجتهاد فاجتهاد الصحابي يترجح على اجتهاد غيره من مجتهدي التابعين
ومن بعدهم لمشاهدة التنزيل وسماع التاويل ووقوفه على احوال النبي صلى الله عليه وسلم
ومراده من كلامه مما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي المجتهد بالنسبة الى الصحابي
المجتهد كحال العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي فيجب اتباعه قلنا لا نسلم لزوم مستند
النقل لانه لو كان معه نقل لابداه ورواه لانه من العلوم النافعة وقد قال عليه السلام من
كتم علما نافعا الجمه الله تعالى بلجام من نار يوم القيامة وذلك خلاف الظاهر من حال
الصحابي العدل فلم يبق الا ان يكون عن اجتهاد وعند ذلك فلا يكون حجة على غيره من
المجتهدين بعده لجواز ان يكون اجتهاده دون اجتهاد غيره ممن بعده وان كان متميزا على
غيره بالصحبة ولوازمها وقد قال عليه السلام رب حامل فقه الى من هو افقه منه ثم
هو منتقض بمذهب مالك ومذهب الشافعي فان مذهب كل واحد منهما ليس بحجة على
من بعدهما من تابعي التابعين وان كانت نسبتهما الى تابعي التابعين كنسبة الصحابي
اليهما فرع اذا قلنا ان مذهب الصحابي لا يكون حجة واجب الاتباع فهل يجوز
لغيره تقليده ام لا فنقول اما العامي فيجوز له تقليد من شاء من مجتهدي الصحابة
اجماعا واما المجتهد من التابعين فمن بعدهم فان جوزنا تقليد العالم للاعلم فله
تقليد من شاء منهم سيما من ظهر صدقه وغزارة علمه كعلي وابن مسعود

ومعاذ بن جبل وابن عباس. وإن لم يجوّز تقليد العالم للأعلم فقد اختلف قول الشافعي
في ذلك فمنعه في الجديد وجوّزه في القديم غير أنه اشترط انتشار مذهبه مطلقا انه
ولم يشترطه التميمي. والحق امتناع ذلك مطلقا لما سبق في قاعدة الاجتهاد
إن شاء الله تعالى. الفصل الثاني في الاستحسان قال ثم الدليل الاستحسان قال
به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع في الدين ولا
يتحقق استحسان مختلف فيه. فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه. قلنا إن
شك فيه فمردود وإن تحقق فمعمول به اتفاقا. وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى
ولا نزاع فيه. وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ولا نزاع فيه. وقيل العدول عن حكم
الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء. قلنا مستنده جريانه
في زمانه أو بعده مع علمهم من غير إنكار أو غير ذلك وإلا فهو مردود. فإن تحقق استحسان
مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه. قالوا واتبعوا أحسن. قلنا أي الأظهر
والأولى. وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني الإجماع والآية للعموم.
أقول: ذهبت الحنفية والحنابلة إلى أن الاستحسان حجة شرعية معمول بها وأنكره
الباقون ذلك حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع أي قد اخترع شرعا ولا بد من تحرير
محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محل واحد. فاعلم أن الاستحسان استفعال
مأخوذ من الحسن الذي هو ضد القبح. وقد تقدم أنه يطلق بثلاث اعتبارات إضافية غير
ذاتية: موافقة الشيء للغرض وما لا حرج على فاعله في فعله وما أمرنا الشارع بالثناء على
فاعله. وقد تقدم بيان كل واحد منها وليس النزاع في شيء من هذه الاعتبارات الثلاث.
أما الأول فلأن استحسان الشيء لكونه موافقا لغرض الشخص وشهوته لا يصلح أن يكون
مدركا للأحكام الشرعية لأن ذلك مما يختلف اختلافا لا ينضبط فرب شيء يكون موافقا
لغرض شخص وشهوته ومنافيا لغرض غيره بل أكثر الأشياء كذلك وما هذا شأنه لا يجوز
بناء الأحكام الشرعية عليه بالإجماع. اللهم إلا أن يرد به الشرع ومعلوم أنه لم يرد
شيء من ذلك. وأما الثاني فلأن ما لا حرج على فاعله في فعله مستفاد من النصوص
الدالة على نفي الحرج في الشرع لا أن عقولنا استحسنت ذلك. وأما الثالث فلأن حكم ما
أمرنا الشارع بالثناء على فاعله كفعل الواجبات مستفاد أيضا من النصوص لا أن
عقولنا استحسنته. وليس النزاع في

في
شيء من ذلك. وليس النزاع أيضا في إطلاق لفظ الاستحسان جوازا وامتناعا لوروده في
الكتاب والسنة وإطلاق أهل اللغة. أما الكتاب فقوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون
أحسنه وقوله وأمر قومك يأخذوا بأحسنها. وأما السنة فقوله عليه السلام ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله تعالى حسن. وأما الإطلاق فما نقل عن الأئمة من استحسان
الحمام والفصد من غير تقدير الدم المخرج ولا عدد الشرطات. وقد نقل عن الشافعي
أنه استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع ثلاثة
أيام واستحسن ترك شيء من نجوم الكتابة للكاتب. وقال في السارق إذا أخرج
يده اليسرى بدل يده اليمنى فقطعت القياس أن تقطع يمناه والاستحسان أن لا تقطع.
فليس الخلاف أيضا في شيء من ذلك وإنما الخلاف في أمر وراء ما ذكرناه. وليس ثم
معنى يصلح للخلاف غير الحقيقة الحسن أو إطلاق اللفظ الدال عليها. وقد ذكرنا أن
النزاع ليس في شيء منها وحينئذ لا يتحقق استحسان مختلف فيه. وقد اختلفت عبارات
أصحاب أبي حنيفة في تعريفه فمنهم من قال إنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر
عنه عبارته عنه ولا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عليه. قلنا هذا باطل لأن
الذي تعسر العبارة عنه إن شك في كونه دليلا صحيحا أو فاسدا فهو مردود إذ يمتنع التمسك
به بالإجماع وإن تحقق أنه دليل فهو معمول به بالاتفاق. وكيف ولعل ما لا يمكن التعبير عنه
لا يبدي أمورا وهمية وخيالات أو دليلا محققا فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشرع هل هو
صحيح أو فاسد. ومنهم من قال إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى
منه. وحاصله راجع إلى ترك القياس في بعض الصور لدليل راجح عليه ولا نزاع في ذلك إلا
أن التعريف ليس بجامع لأنه يخرج منه ما هو مذهبهم الاستحسان بالعدول عن موجب
القياس إلى النص من الكتاب والسنة والعادة. أما الكتاب فكما في قول القائل مالي صدقة فإن
القياس أن يتصدق بكل مال له وقد استحسنوا تخصيص ذلك بمال الزكاة لقوله تعالى خذ من
أموالهم صدقة ولم يرد به سوى مال الزكاة. وأما السنة فكاستحسانهم أن لا قضاء على
من أكل ناسيا في نهار رمضان وعدلوا عن حكم القياس إلى قوله عليه السلام لمن أكل
ناسيا الله أطعمك وسقاك. وأما العادة فكالعدول عن ترك القياس إلى العادة في
ترك الدم المخرج في الفصد والحجامة وعدد الشرطات

كما تقدم. ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقصد بذلك
الاحتراز عن الصور التي اوردناها على الحد الاول وقد عرفت ان ذلك مما لا نزاع فيه. وقال
الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول عن حكم مسألة الى خلاف ما حكم به في نظايرها
لدليل اقوى. فيدخل فيه العدول عن قياس الى قياس اقوى منه والعدول عن القياس الى الكتاب
والسنة والعدول عن القياس الى العادة. وقد تقدم امثلة هذه الصور الثلاثة وهذا مما
لا نزاع فيه على ان هذا التعريف ليس بجامع لانه يبطل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله
الدليل المخصص والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله الدليل الناسخ وليس ذلك باستحسان
عندهم. ومنهم من قال الاستحسان عبارة عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس وذلك
كاستحسان الايمة دخول الحمام من غير تقدير الماء المستعمل ولا تقدير عوضه ولا تقدير مدة
المقام فيها وكاستحسان شرب الماء من يد السقاء من غير تقدير الماء المشروب ولا تقدير
عوضه وكاستحسان الفصد والحجامة من غير تقدير الاجرة ولا تقدير القطع ولا تقدير الدم
المخرج. قلنا مستند ذلك اما جريانه في زمن النبي عليه السلام مع علمه وتقريره لهم عليه
لاجل المشقة في التقدير في هذه الصور وما شاكلها بسبب الرخصة. واما جريان
ذلك في زمن الايمة المجتهدين مع علمهم به من غير نكير فصار كالمجمع عليه او غير ذلك
من التاويلات بان يقال شرب الماء من يد السقا بعد تسليمه للشارب مباح واذا
تلف ماوه فعليه ثمن المثل او قرينة حال تدل على طلب العوض قياسا على صورة من
صور العمل بالقرينة فالاستحسان في التفسير المذكور راجع الى دليل من الادلة الشرعية
فيكون مقبولا من غير خلاف. وقال ابو الحسين البصري الاستحسان عبارة عن ترك
وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم
الطاري على الاول فقوله غير شامل شمول الالفاظ احتراز عن العموم الى القياس لان العموم
لفظ شامل. وقوله في حكم الطاري احتراز عن قولهم تركنا الاستحسان للقياس
فانه ليس باستحسان من حيث ان القياس الذي ترك له الاستحسان ليس في حكم الطاري بل
هو الاصل. وذلك كما لو قرأ القاري سجدة في اخر سورة فالاستحسان ان يسجد لها
ولا يكتفي بالركوع ومقتضى القياس ان يكتفي بالركوع فانهم قالوا بالعدول عن
الاستحسان الى القياس. وهذا الحد احسن من جميع الحدود المتقدمة لكونه جامعا

غير ان حاصله يرجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل
طارئ عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيره ولا نزاع في صحة الاحتجاج به وان نازع منازع ع
في صحة تسميته بالاستحسان فحاصل النزاع راجع الى الاطلاقات اللفظية ولا حاصل
لذلك فهذه جملة ما فسروا به الاستحسان من التفاسير المعروفة فان جعلوا استحسانا
مختلفا فيه بتفسير اخر فنقول ان كان من الادلة المتقدمة فهو مقبول بلا خلاف
وان كان من غيرها فلا دليل يدل عليه فوجب تركه. قوله واتبعوا الى احتج القايلون
بالاستحسان من الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل
اليكم من ربكم فامر تعالى باتباع احسن ما انزل اليه. وقوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه فورد ذلك في معرض الثناء والمدح لمتبع احسن القول ولولا انه حجة لما كان
كذلك. قلنا الاية الاولى امر فيها باتباع احسن ما انزل الينا من ربنا والذي انزل الينا
هو الادلة المتقدمة فتبينوا ان الاستحسان الذي صرتم اليه منزل فضلا عن ان يكون من احسنه
واما الاية الثانية فلا دلالة فيها على اتباع الاحسن من القول لان صيغتها ليست على
صيغ الامر ولو سلم دلالة الاية على وجوب اتباع الاحسن فالمراد الاظهر والاولى ونحن
لا ننازع في ذلك. واما السنة فقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ولولا ان الاستحسان حجة شرعية لما كان عند الله تعالى حسنا. قلنا المراد به
اجماع المسلمين والاجماع حجة ولا يلزم الاكر دليلا واليسر فيه دليل على ان ما راه احاد المسلمين
حسنا فهو عند الله حسن والا يلزم ان يكون ما راه احاد العوام المسلمين حسنا فهو عند
الله حسن فيلزم ان يكون كل واحد من العوام حجة شرعية وهو باطل بالاجماع. واما
الاجماع فكاستحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء من غير تقدير زمان السكون
والماء المشروب والاجرة. قلنا لا نسلم ان استحسانهم لذلك هو الدليل بل ما ذكرناه من جريان
ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وسكوته عنه او جريانه في زمان الصحابة وسكوت جميعهم
الفصل الثاني في المصالح المرسلة قال رحمه الله تعالى المصالح المرسلة تفيد
لا دليل فوجب الرد ولو لم تعتبر لادى الى خلو وقايع. قلنا بعد تسليم انها لا
تخلو العمومات والاقيسة عن ناظرها اولى قد تقدم في باب القياس عنده

ذكر الوصف المناسب حقيقة المصلحة وانقسامها في ذاتها وانقسامها باعتبار شهادة
الشرع لها الى ما شهد لها بالاعتبار والى ما شهد لها بالالغاء والى ما لم يشهد لها بالاعتبار
ولا بالالغاء وبينا ما يتعلق بالقسمين الاولين ولم يبق غير القسم الثالث وهو المسمى بالمناسب
المرسل والمصلحة المرسلة فالكلام الآن انما هو فيما يتعلق به وقد اختلفوا في المصالح
المرسلة هل هي حجة في الشرع أم لا فذهب الشافعية والحنفية واكثر الفقهاء الى انها
ليست بحجة ولا يجوز التمسك بها بوجه وذهب مالك رحمه الله تعالى الى انها حجة شرعية
يجب التمسك بها واصحاب مالك ينكرون ثبوت ذلك عنه ولعل النقل لم يصح عنه انه رضي الله
عنه لم يقل بذلك في كل مسألة مصلحة بل في ما كان من المصالح ضروريا كليا قطعيا لا فيما كان
من المصالح لا ضروريا ولا كليا ولا قطعيا كما ذكرناه من تترس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث
لو كففنا عنهم لغلب الكفار على دار الاسلام واستاصلوا شافة المسلمين ثم بعد ذلك
يقتلون الترس فلو رمينا الترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا
غير انه يلزم قتل مسلم معصوم الدم لا ذنب له وقد تقدم استيفاء الكلام على ذلك
والمختار ما ذهب اليه الجمهور من ان المصالح المرسلة ليست بحجة لانه لا دليل على جواز
التمسك بها لان الغرض ان الشارع لم يشهد لها بالاعتبار ولا بالالغاء وما لا دليل عليه
يجب رده فيجب رد المصالح المرسلة فان قيل فقد شهد الشرع باعتبار بعض المصالح
فيجب اعتبار المصالح المرسلة قياسا عليه بواسطة الاشتراك في المنفعة قلنا فقد شهد
الشرع بالغاء بعض المصالح فيجب الغاء المصالح المرسلة قياسا عليه وليس احد العملين
أولى من الآخر قوله قالوا لو لم تعتبر لادى الى خلو وقائع اي احتج من جوز التمسك
بالمصالح المرسلة بانها لو لم تعتبر لادى الى خلو وقائع كثيرة عن الحكم لا سيما فيما كان
منها ضروريا كليا قطعيا كما ذكرناه من تترس الكفار بجماعة من اسارى المسلمين
قلنا لا نسلم ان خلو الوقائع الكثيرة عن الحكم ممتنع ولئن سلمنا امتناع ذلك لا انا لا
نسلم ان طريق استفادة حكمها منحصر في المصالح المرسلة فان العمومات والاقيسة
ما دخل جمعها بحيث تعمها فتكون احكام تلك الوقائع مستفادة من تلك العمومات
والاقيسة وعند ذلك لا حاجة الى المصالح المرسلة للاستغناء عنها بما اثبت الشارع
كونه دليلا القاعدة الثالثة من القواعد الاربع التي انحصر الكلام على الاصول
والمختصر فيها وهي فيما يتعلق بالاجتهاد

والمجتهدين واحوال المفتين والمستفتين ويحتوي على بابين الباب الاول في المجتهدين
ويحتوي على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي تعريف الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه
قال رحمه الله تعالى الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم
شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه اقول للاجتهاد معنيان
ومفهومان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو عبارة عن بذل الجهد في تحقيق امر من
الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر البزار او حمل الصخرة العظيمة
ولا يقال اجتهد في حمل خردلة واما مفهومه في اصطلاح الفقهاء فهو استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فقوله استفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والمعنى
الفقهي وقوله الفقيه ليخرج استفراغ غير الفقيه الوسع في امر من الامور فان ذلك لا يسمى
اجتهادا في عرف الفقهاء وقوله لتحصيل ظن ليخرج الاحكام القطعية وقوله بحكم شرعي
ليخرج تحصيل الظن بالاحكام العقلية والحسية وقد زاد صاحب الاحكام في هذا الحد
زيادة وهو ان يقال استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي بحيث يحس من النفس
العجز عن المزيد عليه واحترز بهذه الزيادة عن اجتهاد المقصر في اجتهاده مع امكان
الزيادة عليه فانه لا يعد في الاصطلاح مجتهدا ولكن تركنا هذه الزيادة لان الاجتهاد
المقصود بالتعريف انما هو الاجتهاد المعتبر في الاصطلاح واجتهاد المقصر يكون
داخلا في الاجتهاد اللغوي وقد تقدم الاحتراز عنه قوله والفقيه قد تقدم
اي المراد بالفقيه في الحد المذكور هو المتصف بالفقه الذي تقدم تفسيره في اول الكتاب
قوله وقد علم المجتهد والمجتهد فيه اي من لوازم الاجتهاد معرفة المجتهد ومعرفة المجتهد
فيه اما المجتهد فهو المتصف بصفة الاجتهاد وشروطه عشرة الاول ان يكون عالما
بوجود الرب تعالى وما يجب له من الصفات ويستحقه من الكمال وانه واجب الوجود
لذاته حي عالم قادر مريد متكلم حتى يتصور منه التكليف الثاني ان يكون مصدقا
بالرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يده من
المعجزات والآيات الباهرات ليكون فيما ينسبه اليه من الاقوال والافعال والاحكام
محقا ولا يشترط في هذا الشرط والذي قبله ان يكون عارفا بدقائق علوم الكلام
متبحرا فيها كالمشهورين من المتكلمين بل ان يكون عارفا بما يتوقف عليه

الايمان من ذلك ولا يشترط ايضا ان يكون مستند علمه في ذلك الى الدليل المفصل بحيث
يكون قادرا على تقريره وتحريره ودفع الشبه والشكوك عنه كالجاري من عادة الفحول من الاصوليين
بل ان يكون عالما بادلة هذه الامور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل ❊ الثاني ان يكون
حافظا لكتاب الله تعالى ولا يشترط حفظ جميعه ولا معرفته بل معرفة ما يتعلق بالاحكام
منه وهو خمسمائة اية ولا يشترط حفظها واستحضار معرفتها بالفعل بل ان يكون
عارفا بمواقعها حين تطلب منه الاية المحتاج اليها عند الحاجة وقد كفاه القاضيان
اسمعيل بن اسحق وابو بكر بن العربي كلفة ذلك فجمع كل واحد منهما الايات المذكورة وتكلم
عليها تحقيقا وتدقيقا رضي الله عنهما ولا يشترط ان يكون متبحرا في معرفة هذه الايات كابن
عباس بل ان يكون عارفا باقتناص حكم الواقعة عند الحاجة اليه ❊ الرابع ان يكون عالما
بالسنة وانما يتم ذلك بان يكون عالما بالرواة وطرق الجرح والتعديل والصحيح والسقيم
ولا يشترط ان يكون كاحمد بن حنبل ويحيى بن معين بل ان يكون عالما برواة المقتبس منه حكم
الواقعة المحتاج الى حكمها ❊ الخامس ان يكون عالما بالناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة
وذلك في ايات واحاديث محصورة ولا يشترط ان يكون حافظا لجميع ذلك بالفعل بل ان
يكون ذاكرا لكون الاية او الحديث الذي يستفيد منه الحكم غير منسوخ ❊ السادس ان
يكون عارفا باللغة والنحو والتصريف لان ادلة الكتاب والسنة واقوال اهل الحل والعقد
من الامة عربية فلا بد ان يكون عالما بالقدر المحتاج اليه من ذلك ولا يشترط ان يكون في
اللغة كالاصمعي وفي النحو والتصريف كسيبويه والخليل بل ان يكون عالما باوضاع العرب
في المخاطبات بحيث يميز بين دلالات الالفاظ من المطابقة والتضمن والالتزام والمفرد
والمركب والكلي والجزئي والحقيقة والمجاز والتواطؤ والاشتراك والترادف والتباين
والنص والظاهر والمؤول والعام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم ❊
والاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء الى غير ذلك مما تقدم بيانه ❊ السابع ان يكون
عالما بمواقع الاحكام من الاجماع حتى لا يفتي بخلاف ما اجمعت الامة عليه ولا
يشترط ان يكون حافظا لسائر مواقع الاجماع بالفعل بل ان يكون عارفا بان المسالة
التي يفتي بها ليست مخالفة للاجماع اما بان يعلم انه موافق لمذهب من مذاهب من
العلماء او يعلم بان تلك الواقعة وقعت في عصر من الاعصار ولم يكن لاهل الاجماع فيها

خصوص ويلزم

خصوص ويلزم من ذلك ان يكون عالما بخلاف اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين
ولا يشترط استحضار ذلك بالفعل ايضا كما ذكرناه ❊ الثامن ان يكون عارفا بالمنطق ولا
يشترط ان يكون فيه كابن سينا بل ان يكون عالما بالحدود والبراهين وشروطها وما يتعلق
بها لان الحدود هي التي تضبط الحقايق التصورية والبراهين هي التي تقتنص بها العلوم
التصديقية وقد وضع المصنف رحمه الله تعالى في اول هذا المختصر ما يستغني به الفقيه عن
مراجعة غيره من الكتب المصنفة في ذلك ❊ التاسع ان يكون عالما بان العقل يدل على البراءة
الاصلية عند عدم الادلة السمعية فيرجع في كل واقعة الى البراءة الاصلية ويعلم انها لا
تتغير الا بالادلة الشرعية ❊ العاشر ان يكون عدلا ثقة وهذا الشرط انما هو لجواز
الاعتماد على فتواه لان الفاسق لا تقبل فتواه ❊ واما اذا كان عالما في نفسه فله ان
يجتهد لنفسه ويجب عليه الاخذ باجتهاد نفسه فالعدالة شرط في قبول الفتوى
لا في نفس الاجتهاد ❊ وهذه الشروط العشرة انما تعتبر في حق المجتهد المطلق المتصدي
للفتوى والحكم في جميع المسايل الفقهية ❊ واما المجتهد في حكم بعض المسايل فيكفي
فيه ان يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسالة وبما لا بد منه فيها ولا يضره جهله بما لا تعلق
له بها مما هو متعلق بباقي المسايل الفقهية كما ان المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا في المسايل مسايل الفقه
الكثيرة بالغا رتبة الاجتهاد فيها وان كان جاهلا ببعض المسايل الخارجة عنها فانه ليس
من شرط المفتي ان يكون عالما بجميع احكام المسايل ومداركها فان ذلك مما لا يدخل
تحت وسع البشر ولهذا نقل عن امام المجتهدين بلا مدافعة وعالم مدينة رسول الله صلى الله
عليه وسلم بكلامر انه سئل في اربعين مسالة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري ❊ واما
المجتهد فيه فما كان من الاحكام الشرعية دليله ظني ❊ فقولنا من الاحكام الشرعية
ليخرج القضايا العقلية والحسية واللغوية ❊ وقولنا دليله ظني ليخرج ما كان دليله
قطعيا كالعبادات الخمس ونحوها فانها ليست محلا للاجتهاد والمخالف فيها مخطئ اثم
والمسايل الاجتهادية لا يعد المخالف فيها مخطئا ولا اثما اذا استفرغ وسعه في الاجتهاد
فيها كما سياتي بيانه من بيان المقدمة ❊ واما المسايل فاثنتا عشرة مسالة ❊ المسالة
الاولى قال رحمه الله تعالى اختلف في تجزي الاجتهاد للمشتغل لم يتبحر العلم لجميع

قالوا وقد سئل مالك عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين منها لا ادري واجيب
بتعارض الادلة وبالعجز عن المبالغة في الحال ولو اطلع على امارات مسألة فهو وغيره
سواء واجيب بانه قد يكون ما يجهله متعلقا به اقول اذا كان المجتهد عارفا
بما يتوقف عليه بعض المسائل الاجتهادية دون البعض فهل له الاجتهاد في ذلك
البعض او لا بد وان يكون عارفا بما يتوقف عليه الاجتهاد في جميع المسائل وكان متحققا
منصب الاجتهاد اختلف في ذلك اثباتا ونفيا فمنهم من جوزه ومنهم
من منعه احتج المثبتون لذلك من وجهين الاول انه لو لم يتجزى منصب الاجتهاد
لعلم كل مجتهد جميع المسائل الاجتهادية وقد سئل مالك عن اربعين مسألة فقال في
ست وثلثين لا ادري ولا شك ان مالكا كان متصفا بمنصب الاجتهاد واجيب
بان ذلك اما للتعارض الادلة عنده واما للعجز عن المبالغة في الحال لا انه كان عاجزا عن
الجواب مطلقا الثاني لو اطلع الشخص على امارات مسئلة وما يتعلق
بالاجتهاد فيها فلا فرق بينه وبين المجتهد المطلق بالنسبة الى تلك المسئلة فان من
عرف طرق النظر القياسي فان له ان يفتي في كل مسئلة قياسية وان لم يكن عارفا بطرق
الحديث ومن يفتي في مسئلة المشركة يكفيه ان يكون عارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم
يكن عارفا بطرق الاحاديث التي وردت في تحريم النكاح بلا ولي ولا شهود والاحاديث
التي وردت في تحريم نكاح المشركات واجيب عنه بانه قد يكون ما لم يعلمه مطلقا متعلقا
بحكم تلك المسئلة التي افتى بها فيكون نظره قاصرا عن الاجتهاد فيها بخلاف المجتهد المطلق
فانه لا بد وان يكون متصفا بما لا بد منه في الاجتهاد المطلق ٥ قال رحمه الله تعالى الثانية
كلما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض واجيب الفرض حصول الجميع في ظنه
المجتهد او بعد تحرير الائمة الامارات ٥ اقول احتج النافي على انه لا يتجزى الاجتهاد
بان كلما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض ومع هذا الجواز يكون قاصرا عن الاجتهاد
في تلك المسئلة واجيب عنه بان الفرض ان كل ما يتوقف عليه الاجتهاد في حكم تلك المسئلة
المفروضة حاصل في ظنه اما باستفادته من المجتهد المطلق او حاصل له ذلك بعد تحرير الائمة
للامارات المتعلقة بكل فن من كل مسئلة وتنبيههم على ما هو مختص بذلك الفن او بتلك
المسئلة فان من عرف ما ورد في الايات والاحاديث والاجماع والقياس في الفرائض
بعد ان حررها الائمة وبينوها في كتبهم

جاز له الاجتهاد في مسائل الفرائض والافتاء فيها وان لم يكن عارفا بالايات والاحاديث
الواردة في البيع والاجارة والمساقاة والنكاح وغير ذلك من انواع العلوم الشرعية ٥
المسئلة الثانية قال رحمه الله تعالى المختار انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بالاجتهاد
لنا مثل عفا الله عنك لم اذنت لهم ولو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي واستدل ابو يوسف بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك
الله وقرره الفارسي واستدل بانه اكثر ثوابا للمشقة فيه فكان اولى واجيب بان سقوطه
لدرجة اعلى اقول اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد
فيما لا نص فيه ام لا فذهب احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف الى انه كان متعبدا به
وذهب الشافعي في رسالته من غير ان يقطع بذلك وبه قال بعض اصحاب الشافعي والقاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري ٥ وذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم الى انه لم يكن متعبدا
به وذهب قوم الى انه عليه السلام كان له ان يجتهد في الحروب دون الاحكام الشرعية
وذهب قوم الى الوقف في الجميع ٥ والمختار جواز ذلك عقلا ووقوعه سمعا اما
الجواز العقلي فلانه لو فرض ان الله تعالى تعبده بذلك وقال له حكمي عليك ان تجتهد وتقيس لم
يلزم منه محال لذاته ولا معنى للجائز العقلي الا ذلك ٥ واما الوقوع السمعي فالدليل عليه
الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فمن اربعة اوجه الاول قوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم فعاتبه على ذلك ونسبه الى الخطاء وذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق
سوى الاجتهاد وليس ذلك خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم بل كان غيره من الانبياء متعبدا
بالاجتهاد ايضا ويدل عليه قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الاية وقوله تعالى ففهمناها
سليمان وكلا اتينا حكما وعلما وما يذكر بلفظ التفهيم انما يكون بالاجتهاد لا بطريق
الوحي الثاني قوله تعالى وشاورهم في الامر والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد
لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي الثالث قوله تعالى ما كان لنبي
ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض والعتاب انما يحسن فيما حكم فيه بالاجتهاد لا فيما اوحي
بحكمه الرابع قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والرسول صلى الله عليه وسلم من اولي الابصار
بل هو اجلهم في ذلك وسيدهم فكان داخلا تحت هذا العموم ٥ واما السنة فمن وجوه
الاول قوله عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يستقيم
ذلك فيما كان بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد ٥ الثاني ما رواه الشعبي انه صلى الله عليه وسلم

القضا

كان يقضي في القضية وينزل القرآن بعد ذلك بخلاف ما كان قضى به فيستقبل الحكم
الذي نزل به القرآن والحكم بغير القرآن قبل نزوله لا يكون إلا بالاجتهاد الثالث
انه عليه السلام قال في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس إلا الإذخر
فقال عليه السلام إلا الإذخر ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة فكان استثناء الإذخر
بالاجتهاد الرابع قوله عليه السلام العلماء ورثة الأنبياء وذلك يدل على أنه كان متعبدا
بالاجتهاد إذ لو لم يكن كان علماء أمته وارثين ذلك عنه وهو خلاف الخبر قوله واستدل أي
واستدل القاضي أبو يوسف على أنه كان متعبدا بالاجتهاد بقوله تعالى إنا أنزلنا إليك الكتاب
بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ووجه الاستدلال بهذه الآية أن ما أراد الله تعالى بقوله
عليه السلام يعم الحكم بالنصوص والاستنباط منها ورده القاضي أي بأن قال قوله تعالى
لتحكم بين الناس بما أراك الله لا يستقيم أن يكون المراد بالرؤية رؤية العين
لاستحالة ذلك في الأحكام ولا يستقيم أن يكون المراد منها الإعلام لوجوب ذكر
المفعول الثالث عند ذكر الثاني والمفعول الثاني لا بد أن يكون في تقدير المذكور في
هذا الموضع لتتم الصلة لأن المعنى بما أراكه الله والمفعول الثالث ليس بمذكور أصلا
وحيث لم يكن مذكورا علمنا أن الرؤية ليس هو الإعلام وإذا بطل أن الرؤية في
الآية ليست بمعنى رؤية العين ولا بمعنى الإعلام تعين أن يكون بمعنى الرأي الذي هو
الاجتهاد ويكون التقدير بمعنى ما جعله الله لك رأيا وهو المطلوب وأجيب
عنه بأنا لا نسلم أن الرؤية هنا ليست بمعنى الإعلام بل هي بمعناه وما مصدرية فلا
ضمير فيها وحذف المفعول لكن وذلك جائز كما هو مقرر في كتب النحو وأما المعقول
فمن وجهين الأول أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بدلالة النصوص لظهور النصوص وخفاء
الاجتهاد وزيادة المشقة سبب لزيادة الثواب لقوله صلى الله عليه وسلم ثوابك على قدر
مشقتك وقوله صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات أحمزها أي أشقها فلو لم يكن عليه
السلام عاملا بالاجتهاد مع أمته به لكن يلزم من ذلك اختصاصهم بفضيلة لم توجد
لا يكون لنبيه على الإطلاق
أفضل منه في الفضيلة وهو ممتنع فإن آحاد أمة النبي لا يكون أفضل من النبي في شيء أصلا وأجيب عنه بأن
نعدود بالكثرة [illegible]
[illegible]
يتعلى عليه السلام بالاجتهاد وكان في كل أمته على الفضل لم يكن شيء منهما أفضل منه كيف وهو عليه السلام أفضل من جميع الأنبياء

١١٢

سقوط الاجتهاد عنه عليه السلام إنما كان لدرجة أعلى منه وذلك لأن الاستدلال
على الأحكام بالوحي أعلى درجة ومنصبا من الاستدلال عليها بالقياس الاجتهادي
ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم من كونه أكثر ثوابا ثبوته للنبي صلى الله عليه وسلم وإلا لما
جاز له عليه السلام أن يحكم إلا بالاجتهاد تحصيلا لزيادة الثواب وهو ممتنع
وتخصيص علماء أمته بذلك دونه عليه السلام لا يلزم منه أن يكون كل واحد من
المجتهدين أفضل منه لاختصاصه عليه السلام بمنصب الرسالة ورتبة النبوة
وتشريفها ببعثته وهداية الخلق بعد الضلالة على جهة العموم وهذان
الجوابان ضعيفان أما الأول فإن الوحي وإن كان أعلى درجة من الاجتهاد فليس
فيه تحمل مشقة في إدراك الحكم ولا يظهر فيه أثر دقة الخاطر وجودة القريحة
وإذا كان الاجتهاد نوعا من الفضيلة لم يجز خلو الرسول عليه السلام عنه
بالكلية وأما الثاني فالحكم بالاجتهاد في كل مسألة غير ممكن لأن الاجتهاد بالقياس
يستدعي أصلا ويستدعي الاطلاع على أحكام الأصول ولا يجوز أن تكون تلك الأصول
المقيس عليها ثابتة بالاجتهاد وإلا لزم التسلسل المحال وإذا كان كذلك تعذر العمل
في كل مسألة بالاجتهاد فبطل الجواب الثاني الاجتهاد هو النظر في ملاحظة
المعنى المستنبط من الحكم المنصوص عليه وإلحاق نظير المنصوص بالمنصوص بواسطة
المعنى المستنبط والرسول عليه السلام أولى بمعرفة ذلك من غيره لسلامة نظره وبعده
عن الخطأ لعدم الإقرار عليه كما سيأتي فإذا غلب على ظنه عليه السلام كون الحكم
في الأصل معللا بوصف ثم علم أو ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى ولا
بد أن يظن أن حكم الله تعالى في الفرع مثل حكمه في الأصل وترجيح الراجح على المرجوح
من مقتضيات العقول فوجب أن يجب عليه العمل بالقياس وأجيب عنه
بأنه عليه السلام وإن كان أشد علما من غيره بمعرفة القياس وجهات الاستنباط
لكن وجوب العمل بالقياس في حقه مشروط بعدم معرفة الحكم بالوحي
وهذا الشرط لم يثبت في حقه عليه السلام وهذا بخلاف علماء أمته فافترقا

وهذا الجواب ضعيف لانه يبطل بجواز الاجتهاد لاهل عصره كما في حديث
معاذ حيث قال اجتهد رايي واقره النبي صلى الله عليه وسلم واذا كان
كذلك فلا يكون احتمال معرفة الحكم بالوحي الى النبي صلى الله عليه وسلم مانعا
من الاجتهاد وانما المانع من الاجتهاد وجود النص لا احتمال وجوده وقال
رحمه الله ولعل قالوا وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واجيب بان الظاهر
رد قولهم افتراه ولو سلم فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق الا عن وحي قالوا
لو كان لجازت مخالفته لانها من احكام الاجتهاد واجيب بالمنع كالاجماع عن اجتهاد
قالوا لو كان لما تاخر في جواب قلنا لجواز الوحي او لاستفراغ الوسع قالوا
القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم الا بعد الوحي فكان كالحكم
بالشهادة الاول احتج المانعون من تعبده عليه السلام بالاجتهاد
بان قالوا ما ذكرتموه معارض بما يدل على عدم تعبده وبيانه من جهة الكتاب
والمعقول اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى والاجتهاد ليس بوحي واجيب عنه بان الظاهر من
الاية ان المراد بها رد قول الكفار فيما قالوه في القران من انه عليه السلام هو الذي
افتراه لا انه منزل من عند الله ولو سلم ان المراد به لا ينطق الا عن وحي لكن لم
قلتم ان الاجتهاد ليس عن وحي وبيانه انه عليه السلام اذا تعبد بالاجتهاد
بالوحي بان قيل له مهما ظننت ان الحكم في الصورة الفلانية هو حكم كذا فذلك الحكم
هو حكم الله في حقك وجب ان يكون نطقه بالحكم الذي اجتهد فيه عن وحي لا عن
هوى على ان الاية لا تتناول الا النطق واجتهاده عليه السلام من فعله لا من
نطقه فلا يكون في الاية دليلا على محل النزاع لان الخلاف انما وقع في الاجتهاد
الذي هو من قبيل الافعال لا في النطق الثاني قوله تعالى قل ما يكون لي ان
ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك يدل على ان الحكم الصادر
عنه بالاجتهاد قلنا هذه الاية انما تدل على انه عليه السلام ليس له
تبديل القران من تلقاء نفسه وانما يكون التبديل بالنص والنزاع انما وقع في

الاجتهاد ولئن وقع في دلالة القران فذلك تاويل لا تبديل واما المعقول فمن اربعة
اوجه الاول قالوا لو كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبدا بالاجتهاد في الاحكام
الصادرة عنه لما جاز ان يكون حكمه اصلا لغيره ولجاز مخالفة اجتهاده لان جواز
المخالفة من لوازم الاجتهاد ولو وجب لما اتهم من خالف اجتهاده فان ذلك ايضا من
لوازم الاجتهاد لكن جميع ذلك ممتنع فثبت انه ليس متعبدا بالاجتهاد واجيب
عنه بانا لا نسلم ان ما ذكروه من لوازم الاجتهاد بدليل اجماع الامة على انه لا
يجوز مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم كما انه لا يجوز مخالفة الاجماع عن الاجتهاد
اذ اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم لا ينقاصر عن اجماع الامة الذي ثبتت
عصمتهم بقول الرسول عليه السلام الثاني لو كان عليه السلام متعبدا بالاجتهاد
لما تاخر في الجواب اذا سئل عن حكم واقعة بل كان يجيب عنه في الحال بالاجتهاد
وقد ثبت عنه انه كان يتاخر ويتوقف في كثير من الوقايع الى حين نزول الوحي وذلك
يدل على انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد قلنا انما كان عليه السلام يتاخر في الجواب
عن بعض الوقايع لجواز ان يرد الوحي اذ الاجتهاد في الحكم مشروط بعدم وجدان
النص عليه فتوقف النبي عليه السلام الى حين الياس من النص او توقف
لاستفراغ الوسع في الاجتهاد فان زمن الاجتهاد في الاحكام الشرعية
غير مقدر واذ المجتهد في مهلة النظر في الاجتهاد لا يسال عنه الى حين استوا
وسعه الثالث قالوا الاجتهاد لا يفيد غير الظن والنبي عليه السلام
كان قادرا على تلقي الاحكام من الوحي القاطع والقادر على تحصيل اليقين يحرم
عليه المصير الى الظن كالمعاين للكعبة فانه لا يجوز له ان يغمض عينيه
ويجتهد فيها قلنا لا يحصل له اليقين والعلم الا بعد نزول الوحي
واما قبل نزوله فيجوز له الاجتهاد ويكون ذلك كالحكم بالشهادة
ثم ان الاجماع منعقد على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بالحكم بقول
الشهود المفيد للظن مع امكان حصول اليقين له بنزول الوحي فلم

كان له ذلك في صورة الشهادة جاز له فيما نحن فيه ه الرابع قالوا ان النبي
عليه نزل منزلا فقيل له ان كان هذا عن وحي فالسمع والطاعة وان كان ذلك عن
راي فليس ذلك منزل مكيدة فقال عليه السلام بل هو الراي وذلك يدل على مراجعته ذلك
في الراي وقد علم انه لا يجوز مراجعته في الاحكام الشرعية فلا يكون الاحكام
الشرعية صادرة عن رايه بل عن جبريل عن الله تعالى ه قلنا المراجعة انما كانت
في امر دنيوي متعلق بالحروب وليس ذلك من المراجعة في احكام الشرع في شيء ه
المسالة الثالثة [illegible] وقوع الاجتهاد ممن عاصره
ظنا وثالثها الوقف ورابعها الوقف في من حضره ه لنا قول ابي بكر لاها
الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال صلى
الله عليه وسلم صدق ه وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي
ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة ه
اقول اتفقت الامة على جواز الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم ه
واختلفوا في جواز الاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فذهب الاكثرون عاصره
الى جوازه عقلا ومنع منه الاقلون ه ثم اختلف القائلون بالجواز في ثلثة
مواطن ه الاول منهم من جوز ذلك للقضاة والولاة في غيبته دون حضرته
ومنهم من جوز ذلك مطلقا ه الثاني منهم من قال يجوز ذلك مطلقا اذا
لم يوجد مانع منه ه ومنهم من قال لا يكتفي في ذلك بمجرد عدم المانع
بل لا بد من الاذن في ذلك ه ومنهم من قال السكوت عنه مع العلم بوقوعه
اذن ه الثالث اختلفوا في الوقوع فمنهم من قال بوقوعه مطلقا
ومنهم من منع من وقوعه مطلقا ومنهم من قال بالوقف مطلقا كالجبائي
وغيره ومنهم من فصل وقال بالوقف في حق من حضر النبي صلى الله عليه وسلم
دون من غاب عنه كالقاضي عبد الجبار وغيره ه والمختار ان ذلك جائز مطلقا
والذي وقع بحضرته صلى الله عليه وسلم وغيبته ظنا لا قطعا ه اما
الجواز العقلي فلانه لو فرض ان الشارع جوز للعلماء [illegible]

115

بحضرته حضورا كانوا بين يديه او غيابا بان يعملوا بموجب غلبة ظنونهم
لم يلزم من ذلك محال لذاته ولا معنى للجواز العقلي الا ذلك ه واما الوقوع في حضرته
فيدل عليه قول ابي بكر في حق ابي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين واخذ
غيره سلبه لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وسلم فيعطيك سلبه فقال النبي صلى الله عليه وسلم صدق ابو بكر
فصدقه الرسول عليه السلام في فتواه وابو بكر لم يقل ذلك الا عن اجتهاد ورأي
الثاني ما روي عنه عليه السلام انه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فقتل مقاتلتهم
وسبي ذراريهم بالاجتهاد فقال الرسول عليه السلام لقد حكمت بحكم الله تعالى من
فوق سبعة ارقعة ه الثالث ما روي عنه عليه السلام انه امر عمرو بن العاص
وعقبة بن عامر الجهني ان يحكما بين خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات
وان اخطاتما فلكما حسنة واحدة ه واما الوقوع في غيبته عليه السلام فيدل
عليه قصة معاذ وعتاب بن اسيد حين بعثهما عليه السلام الى اليمن قاضيين ه
قال [illegible] الله تعالى قالوا القادر على العلم لا يسوغ له الاجتهاد قلنا ثبتت الخيرة
بالدليل ه قالوا كانوا يرجعون اليه قلنا صحيح فاين منعهم ه اقول احتج ص
المانعون من الاجتهاد لمن عاصره عليه السلام من وجهين الاول انهم قالوا ان
الرسول عليه السلام قادر على معرفة الحكم بالنص من الرسول عليه السلام والقادر
على التوصل الى الحكم بطريق علمي يمتنع الاجتهاد في حقه لان العقل حاكم بان
العاقل اذا عدل عن وجه يؤمن فيه الخطا والغلط الى وجه لا يؤمن فيه
ذلك كان قبيحا والقبيح لا يكون جائزا ه قلنا المانع من الاجتهاد انما هو حصول
العلم بالحكم لا القدرة على تحصيل العلم به لانه قد ثبتت الخيرة قبل حصول
العلم بالحكم بين تحصيله بالطريق المفيد للعلم به وبين تحصيله بالطريق
المفيد للظن ع لدليل الدال على جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم وهو
حكمه بقول الشهود المفيد للظن حتى قال انكم تختصمون الي ولعل بعضكم

لهن بحثه من بعض مع كونه عليه السلم كان قادرا على تحصيل الحكم بطريق وهو
بالخبره الى نزول الوحي الصريح في كل واقعة ٥ الثاني قالوا كانت الصحابة
يرجعون الى الرسول عليه السلم عند وقوع الحوادث ولو كان الاجتهاد
جايزا لهم لما رجعوا اليه ٥ قلنا صحيح انهم كانوا يرجعون اليه لكن انما
كان فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ٥ ولين سلمنا انهم رجعوا اليه فيما ظهر
لهم فيه وجه الاجتهاد لكن القادر على التوصل الى المقصود باحد الطريقين
لا يمتنع عليه العدول عن احدهما الى الاخر والاشق لان كل واحد من الاجتهاد
والرجوع الى النبي عليه السلم طريق الى معرفة الحكم الشرعي ٥ ولين سلمنا
انهم رجعوا اليه على كل تقدير فاين الدليل على منعهم من الرجوع الى الاجتهاد
الذي هو محل النزاع ٥ المسالة الرابعة قال رحمه الله تعالى الاجماع على
ان المصيب في العقليات واحد وان النافي ملة الاسلام مخطي آثم كافر اجتهد
او لم يجتهد وقال الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل
مجتهد في العقليات مصيب ٥ لنا اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا
غير آثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر واجيب بالتخصيص ٥ اقول
العقليات عبارة عما يصح من العاقل ادراكه دون ورود الشرع ويدخل
في ذلك حدوث العالم واثبات الصانع لذاته واثبات صفاته الواجبة له
والجايزة عليه تعالى ونفي الصفات المستحيلة في حقه جل وعز ويدخل فيه
جواز بعثة الرسل واثبات المعجزات الظاهرة على ايديهم الدالة على صدقهم
وخلق الاعمال وجواز الرؤية وارادة الكاينات وكونه تعالى متكلما وكون
كلامه قديما وجميع ما وقع النزاع فيه بين اصحابنا والمعتزلة والخوارج
والروافض والحشوية والاباضية وغيرهم من طوايف اهل الاسلام فهذه
المسايل وما شاكلها هي الموسومة بالعقليات ٥ وقد اختلف العلما في
تاثيم المخطي فيها وتكفيره ٥ فذهب جمهور المسلمين الى انه ليس كل مجتهد في
العقليات مصيبا ولا ان الاثم غير محطوط عنه بل المصيب

فيها واحد فمن اخطا فيما فهو آثم ٥ فان اخطا فيما لا يرجع الى معرفة الايمان بالله ورسوله
فهو كافر ٥ وان اخطا فيما لا يرجع الى معرفة الايمان بالله ورسوله كما في مسالة خلق
الاعمال ومسالة الرؤية وارادة الكاينات ونحوهما فهو آثم من حيث انه عدل عن الحق
وصار مخطيا من حيث انه اخطا الحق المعتبر ومبتدعا من حيث انه قال قولا لم يقله
السلف ولا يحكم بكفره من حيث انه مصدق بالله ورسوله لما هو المشهور من
وذهب الجمهور من المسلمين ايضا الى ان الاثم غير محطوط عن نافي ملة الاسلام ومن
من ساير اهل الملل وغيرهم وانه كافر وسوا اجتهد او نظر وعجز عن درك الحق او لم
يجتهد وقال الجاحظ وعبد الله بن الحسين العنبري كل من خالف ملة الاسلام من
اليهود والنصارى والدهرية وغيرهم اذا اجتهدوا واستفرغ وسعه وعجز عن
درك الحق فهو لا اثم اعتقاده خوفا من الله تعالى لن تعذبه في الدار الاخرة فهو
معذور والاثم محطوط عنه حيث انسد عليه طريق المعرفة لان الله تعالى لا
يكلف نفسا الا وسعها وهذا المجتهد لم يبق من وسعه شي وذلك هو الذي كلفه الله تعالى به
وان لم ينظر ولم يجتهد لكونه ليس من اهل النظر كعوام اليهود والنصارى
وغيرهم من سكان البوادي والنسوان والبله الذين ليسوا باهل النظر لعدم
ممارستهم للعلوم ومن لم يطلبهم اهلا فهم معذورون ايضا بخلاف من ظهر
له الحق وعاند فينبغي انه آثم مخطي كافر معذب في النار مخلد بها ٥ وهذا
الذي ذكره الجاحظ غير ممتنع عقلا لكن الاجماع والنص يمنع منه كما سنذكره ٥
وزاد عبد الله بن الحسين العنبري بان قال كل مجتهد في العقليات مصيب كما في
مسايل الفروع ٥ وهذا الذي قاله العنبري اما ان يريد بالاصابة هو موافقة
المعتقد لاعتقاد المعتقد في نفس الامر فذلك محال قطعا وما اظن عاقلا
يذهب الى ذلك والا لزم ان يكون حدث العالم وقدمه في نفس الامر حقا اذا
اعتقد واحد حدوثه والاخر قدمه ٥ وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد
فيها النفي والاثبات بطريق الاجتهاد كالو اجتهد في اثبات الصانع ونفيه وفي

تصديق الرسول وتكذيبه فانه يلزم ان يكون الصانع موجودًا معدومًا والرسول
صادقًا مكذبًا الى غير ذلك من التناقض ومعلوم ان مثل هذه الاوصاف امور
ذاتية لا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها بخلاف الاحكام الفروعية
فانها امور اضافية فيجوز ان يكون الشي حرامًا على زيد وحلالًا لعمرو
اذا وضعها الشارع كذلك ٥ لا يقال قولكم ما اظن عاقلًا يذهب الى هذا
القول مكابرة فان طايفة من العقلاء قد ذهبوا الى ذلك فان العديد من السوفسطائية
قد ذهبوا الى ان حقايق الاشياء تابعة لاعتقادات العقلاء فمن اعتقد
في العالم انه قديم كان في حقه قديمًا ومن اعتقد انه حادث كان في حقه حادثًا
وكذلك من اعتقد ان للعالم صانعًا كان كذلك في حقه وبالعكس ٥ لانا نقول
هذه الطايفة ليست عندنا من العقلاء وشبهتهم التي احتجوا بها على ذلك وهي كون
الصفراوي يجد السكر في فمه مرًا والسالم من الصفرا يجده حلوًا وبعض الناس
يستطيب الاشياء الخبيثة التي يستقذرها غيره كالطين والجص والفحم
وذلك يدل على ان الحقايق تابعة للامزجة والاعتقادات ٥ وهذا في غاية
الركاكة لان هذه امور اضافية تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال
وقدم الصانع وحدوث الصانع امور حقيقية لا تختلف بحد ذاتها ٥ واما ان يريد
العنبري بقوله ان كل مجتهد مصيب ان المجتهد قد اتى بما كلف به من بذل الجهد
واستفراغ الوسع في طلب الحق وعجز عن ادراكه فيكون معذورًا في المخالفة
ويكون غير اثم ولا مخطي فهو غير ما ذهب اليه الجاحظ ٥ والحق مذهب
الجمهور والدليل عليه الاجماع والنص من الكتاب والسنة ٥ اما الاجماع فهو
ان الامة من الصحابة والتابعين قبل ظهور المخالفين اجمعوا على قتال الكفار
وانهم من اهل النار وعلى ذمهم وعلى مباحثتهم على اعتقاداتهم ولو كانوا معذورين
في ذلك غير اثمين لما ساغ ذلك من الامة المعصومة من الخطاء ٥ فان قيل كيف
يصح الاستدلال بالاجماع في محل الخلاف ٥ سلمنا ذلك لكن اجماع الامة على
قتال الكفار وانهم من اهل النار ليس على ما

دانه م

انهم
اعتقدوه من اجتهادهم بل على انهم تركوا البحث عما دعوا اليه والفحص عنه واصرار
على ما هم عليه ٥ قلنا اما الاول فالجواب عنه ان التمسك بالاجماع في محل
الخلاف انما يمتنع فيما كان من الاجماع بعد الخلاف او حالة الخلاف ٥ واما الاجماع
السابق على الخلاف فهو حجة على المخالف كما تقدم في باب الاجماع ٥ واما
الثاني فالجواب عنه ان الكلام انما هو مفروض في استفراغ وسعه وبذل
جهده في معرفة الحق او من لم يكن فيه اهلية لذلك ٥ واما الكتاب فما ورد فيه من
ظواهر النصوص كقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ٥ وقوله
تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم ٥ وقوله تعالى ويحسبون انهم على شيء
الا انهم هم الكاذبون الى غير ذلك من ظواهر الكتاب التي لا تنحصر ٥ ووجه
الاحتجاج بهذه الايات وما شاكلها انه تعالى ذمهم على معتقداتهم وتوعدهم
بالعذاب ولو كانوا معذورين لما كان الامر كذلك وهذا معنى قوله واستدل
بالظواهر اي واستدل بالظواهر من الكتاب ٥ قوله واجيب باحتمال التخصيص
اي واجيب عن هذه الايات بانا لا نسلم انها تدل على ذم من اجتهد من الكفار
واستفرغ وسعه في طلب الحق وعجز عن دركه بل هي مختصة بذم الكافر المعاند الذي
عرف الدليل وظهر له الحق ثم انكره او الكافر المقلد المصر الذي يعرف من نفسه
انه لا يعرف الدليل على الشي ثم يقول به لان الكافر اسم مشتق من الكفر والكفر لغة
هو الستر والتغطية ولذلك يقال لليل كافر لانه يستر الحوادث الكائنة فيه
ويقال للحراث كافر لانه يستر الحب والستر والتغطية غير متحقق فيما نحن فيه
وانما يتحقق ذلك فيما ذكرناه من المعاند والمقلد المصر ويجب الحمل عليهما جمعًا بين
هذه الايات وبين ما سنذكره من الادلة ٥ ولقايل ان يقول هذا الجواب ضعيف
لان الاجماع منعقد على اطلاق اسم الكافر على من اعتقد خلاف الحق
سوا كان مجتهدًا او غير مجتهد معاندًا او مقلدًا فتخصيصه بالمعاند والمقلد

غ

فاعل ؟

خلاف الاجماع ٥ واما ان الكفر في اللغة الستر والتغطية فمسلّم لكن لا نسلم
انتفاء التغطية فيما نحن فيه لان اعتقاده لنقيض الحق بناء على اجتهاده ستر للحق
وتغطية له وهو غير متوقف على علمه بذلك ولئن سلمنا ذلك لكن الكافر في العرف
الشرعي عبارة عمن لم يؤمن بالله ورسوله وفي العرف اللغوي عبارة عن الساتر
المغطي وحمل لفظ الشارع على عرفه اولى من حمله على العرف اللغوي كيف وان ما
ذكروه من التاويل بالتخصيص عدول عن الظاهر من غير دليل مخصص وهو غير جائز
واما السنة فما علم منه صلى الله عليه وسلم علما لا مرية فيه انه كلف الكفار من
اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتله عليه
السلام لمن ظفر به منهم وتعذر سؤاله على ذلك مع العلم الضروري بان كل من قتله عليه
السلام من الكفار لم يكن معاندا بعد ظهور الحق بدليله بل اكثرهم مقلدة يعتقدون
دين ابائهم تقليدا او لم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه ولو كانوا معاندين
في اعتقاداتهم لكانوا قد اتوا بما كلفوا به ولو كان كذلك لما ساغ منه عليه السلام
قتلهم فهذا جملة ما احتج به الجمهور على ما ذهبوا اليه ٥ قال رحمه الله تعالى
قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق ٥ واجيب
بانه كلفهم الاسلام وهو من الامور المعتادة فليس من المستحيل في شي ٥ اقول
احتج المخالف على ان الكفار المجتهدين حسب طاقتهم والبله والنساء وعوام الملل
معذورون بان قالوا تكليفهم بنقيض معتقدهم الذي اداهم اليه اجتهادهم
بعد المبالغة في البحث ممن هو منهم اهل لذلك تكليف بما لا يطاق وهو
ممتنع سمعا وعقلا ٥ اما السمع فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ٥
واما العقل فهو ان الله تعالى رؤوف رحيم بعباده فلا يليق به تعالى تعذيبهم
على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الاثم منتفيا عن المجتهدين في الاحكام الشرعية
مع اختلافهم في اعتقاداتهم فيها بناء على اجتهاداتهم المؤدية اليها ٥ كيف
وانه قد نقل عن بعض المعتزلة انهم قد اولوا قول الجاحظ وابن العنبري بالحمل على
المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين مما لا تكفير فيه كمسالة

خلق الاعمال ومسالة الرؤية وخلق القران ونحو ذلك لان الادلة فيها ظنية
متعارضة ٥ واجيب عن ذلك بان الله تعالى كلفهم الاسلام وهو من الامور الممكنة
المعتادة فليس من التكليف بالمستحيل في شي اذ الوصول الى الحق ممكن بالادلة الدالة
عليه ووجود العقل الهادي اليها فان الله تعالى اقدرهم على الوصول الى تلك الادلة
بما منحهم من العقل الهادي اليها وبعثه الرسل المؤيدين بالمعجزات التي نبهوا العقول
الى تلك الادلة وحركة دواعي النظر اليها حتى لم يبق لاحد على الله حجة بعد الرسل
واما احتجاجهم من الاية فقد تقدم الكلام عليها في مسالة تكليف ما لا يطاق
واما رفع الاثم عن المجتهدين في المجتهدات الفقهية فانما ذلك لذلك لان المقصود منها انما هو الظن
بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه فان المقصود منه ليس الظن بل المقصود منه العلم ولم
يحصل ٥ واما ما ذكروه من التاويل فان صح انه المراد من كلام الجاحظ والعنبري
ففيه رفع الخلاف والرجوع الى الحق ولا نزاع فيه ٥ المسالة الخامسة ٥
قال رحمه الله تعالى القطع لا اثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي وذهب بشر
المريسي والاصم الى تاثيم المخطئ لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشائع
من غير نكير ولا تاثيم لمعين ولا مبهم والقطع انه لو كان اثم لنقضت العادة بذكره
واعترض كالقياس ٥ اقول ذهب الجمهور من علماء الاسلام الى القطع بانه لا
اثم على المجتهد في حكم شرعي اجتهادي وذهب بشر المريسي وابو بكر الاصم
وابن علية وسائر نفاة القياس كالظاهرية والامامية الى انه ما من مسالة الا
والحق فيها متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطأه فهو اثم غير كافر ولا فاسق
والحق ما ذهب اليه الجمهور ٥ والدليل عليه انا نعلم علما متواترا لا مرية فيه ولا
شك بان الصحابة اختلفوا فيما بينهم من المسائل الفقهية كما بيناه فيما تقدم ونعلم
على ضرورة باستمرار ذلك الخلاف الواقع بينهم الى انقراض عصرهم مع شياعه
وظهوره فيما بينهم ولم يصدر من واحد منهم نكير ولا تاثيم لاحد منهم لا على سبيل
الابهام ولا على سبيل التعيين مع علمنا بانه لو خالف واحد في وجوب

العبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل لبادروا إلى الإنكار عليه وتخطيته وتأثيمه
فلو كانت المسائل الفقهية الاجتهادية نازلة منزلة هذه المسائل في كونها قطعية
لما توملوا على المخالفة فيها لبالغوا في الإنكار والتأثيم حسب مبالغتهم في إنكار
وجوب الزكاة والصلاة وتحريم الخمر والزنا لاستحالة تواطئهم على الخطاء وهو
ممتنع للنصوص الدالة على عصمتهم بل كانوا يتشاورون في المسائل ويتفرقون من
غير أن يعترض بعضهم على بعض ولا يعترض أحد من الأئمة في إفتاء العامة بمذهب
الغير ولا منع العامة من تقليده ولا أنكر أحد منهم على الغير اجتهاده لا جملة ولا تفصيلا
قوله واعترض كالقياس أي واعترض على هذا الدليل بغير ما اعترض به على القياس
فإن قيل لا نسلم عدم نكير الصحابة على المشهورين بالعلم والاجتهاد سلمنا عدم نكير
جميعهم لكن لا نسلم عدم نكير بعضهم فإنه نقل عن ابن عباس أنه قال ألا يتقي الله زيد
زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الأب أبا وقال
أيضا في مسألة المباهلة إن الذي أحصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا
وثلثا من شاء أن يباهلني باهلته هذان النصفان قد ذهبا بالمال فأين موضع الثلث
إلى غير ذلك من النكير المذكور في القياس. سلمنا عدم النكير عنهم لكن لا يلزم من نقل
عدم نقل النكير عدم النكير فإنه يحتمل أنهم أنكروا ولم ينقل إلينا أو أضمروا الإنكار
تقية وخوفا من ثوران فتنة وهرج. والجواب عن الأول أن ما نقل من الإنكار
إنما هو بطريق الآحاد فلا يصلح أن يكون معارضا لما نقل إلينا بالتواتر من
تعظيم الصحابة بعضهم لبعض بعد الافتراق من مناظراتهم ومباحثاتهم وتسليمهم
لكل مجتهد أن يفتي ويحكم بما أدى إليه اجتهاده وتسويغهم لكل عامي أن يقلد من شاء
والجواب عن الثاني أنه خلاف مقتضى العادة فلا يسمع فإن العادة تقتضي بتوفر
الدواعي على نقل مثل ذلك فلو وجد الإنكار منهم أو من بعضهم لتوفرت الدواعي
على نقله وحيث لم ينقل علمنا أنه لم يقع. وأما قولهم أنهم أضمروا ذلك تقية
فباطل فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا من الجد بحيث لا تأخذهم في الله لومة لائم
ألا ترى إلى مبادرتهم إلى قتال مانعي الزكاة

ومن جرى مجراهم كالخوارج. المسألة السادسة قال رحمه الله المسألة التي لا
قاطع فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد
وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال الأستاذ إن دليله
ظني فمن ظفر به فهو المصيب وقال المريسي والأصم دليله قطعي والمخطئ آثم
ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب فإن كان فيها قاطع فقصر فمخطئ آثم وإن
لم يقصر فالمختار أنه مخطئ غير آثم. لنا لا دليل على التصويب والأصل عدمه وصوب غير
معين للإجماع. وأيضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان لأن استمرار قطعه
مشروط ببقاء ظنه للإجماع على أنه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما
لشيء واحد. لا يقال الظن ينتفي بالعلم لأنا نقطع ببقائه ولأنه كان يستحيل ظن
النقيض مع ذكره. فإن قيل مشترك الإلزام لأن الإجماع على وجوب اتباع الظن فيجب
الفعل أو تحريمه قطعا. قلنا الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة
فاختلف المتعلقان فإذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة. فإن قيل فالظن متعلق
بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله فإذا تبدل الظن زال الشرط ثبوت الحكم. قلنا
كونه دليلا حكم أيضا فإذا ظنه علمه والأحاد أن لا يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل
مجتهد مصيبا. وأيضا أطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم
ينكر كقول علي في زيد وغيره مما أنهم خطؤوا ابن عباس في ترك العول وخطأهم وقال
من باهلني باهلته أن الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا. أقول
المسائل الظنية من الفقهيات إذا وقعت فإما أن يكون فيها نص أو لا يكون، فإن
لم يكن فيها نص فقد اختلفوا أنه هل لله تعالى فيها حكم معين أم لا. فذهب قوم إلى
أنه ليس لله تعالى فيها حكم معين بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد فحكم الله تعالى في
حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده وغلب على ظنه فكل مجتهد مصيب. وبهذا
المذهب قال القاضي أبو بكر والجبائي وابنه وأبو الهذيل وكثير من المتكلمين منا
ومن المعتزلة. ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال وإن لم يكن لله تعالى فيها حكم
الواقعة حكم معين لكن يوجد فيها ما لو حكم الله لم يحكم فيها إلا به ويسمى القول
بالأشبه. ومنهم من لم يقل بذلك. وذهب قوم إلى أن الحكم واحد فلله تعالى فيها حكم

معين والمصيب فيها واحد ومن عداه مخطئ لان الحكم في كل واقعة لا يكون الا
معينا لان الطالب يستدعي مطلوبا ثم اختلف هولاء هل على ذلك الحكم المعين
دليل ام لا فمنهم من قال لا دليل عليه وانما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بحكم
الاتفاق فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فله اجر ولعله لاجل سعيه
واجتهاده في الطلب ه ومنهم من قال عليه دليل ثم اختلف هولاء في ذلك الدليل
هل هو ظني او قطعي فذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفراييني وابو بكر بن فورك الى
انه ظني فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطئ معذور
وله اجر ولعله لاجل مشقته وبذل مجهوده ه ثم اختلف هولاء هل المجتهد مكلف
باصابته ذلك الدليل الظني ام لا فمنهم من قال ليس مكلفا باصابته لخفائه
وغموضه ولذلك كان معذورا ماجورا ه ومنهم من قال انه مكلف باصابته فاذا
اخطا وغلب على ظنه شي اخر فهنالك يتغير التكليف ويصير مامورا بان
يعمل على مقتضى ظنه ويحط عنه الاثم تخفيفا ه وذهب قوم الى ان ذلك
الدليل قطعي ثم اختلف هولاء فذهب بشر المريسي وابو بكر الاصم وابن
علية الى ان مخطئ ذلك الدليل القطعي اثم كما في ساير القطعيات وقد سبق بيان
ذلك في المسالة التي قبل هذه ه ومنهم من قال الاثم محطوط عن المخطئ
لغموض الدليل وخفائه ه وهل ينقض قضاء القاضي اذا حكم بخلاف مقتضى
ذلك الدليل القطعي ام لا فقال الاصم ينقض وقال الباقون لا ينقض ه ونقل
عن كل واحد من الايمة الاربعة القولان اعني التصويب والتخطية وكذلك ايضا
نقل عن الاشعري انه قال بالتصويب وانه قال بالتخطية هذا اذا لم يكن في
الواقعة نص ه اما ان كان في المسالة نص فان قصر المجتهد في طلبه فهو مخطئ
اثم لتقصيره فيما كلف به من الطلب والبحث وان لم يقصر فيه بل استفرغ وسعه
في الطلب والبحث لكن تعذر عليه الوصول اليه اما لبعد المسافة او لاخفاء
الراوي له وعدم تبليغه ه اختلفوا هل يكون مخطئا ام لا قال الغزالي الحكم
قبل بلوغ النص اليه ليس له حكم في حقه فقد يسمى مخطئا مجازا على

معنى انه اخطا ما لو بلغه لصار حكما في حقه ولكنه قبل البلوغ ليس حكما في حقه
ولكنه قبل البلوغ ليس حكما في حقه وليس مخطئا حقيقة ودليله انه عليه صلى الى بيت
المقدس بعد ان امر الله جبريل ان ينزل عليه بتحويل القبلة ولا يكون عليه السلام مخطئا
لان خطاب استقبال القبلة لم يبلغ اليه بعد فلا يكون تحويل القبلة حكما في حقه قبل
بلوغه اليه بنزول جبريل ولا يكون مخطئا في صلاته ه واهل مسجد قبا قبل ان
يعلمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وقبل سماع مناديه ليسوا مخطئين
لان ذلك ليس حكما في حقهم قبل بلوغه اليهم ه وكذلك لو استمر سكان مكة على
استقبال بيت المقدس قبل بلوغ الخبر اليهم لم يكونوا مخطئين بل لو استمر ابو بكر
وعمر وغيرهما لم يكن واحد منهما مخطئا قبل بلوغ الخبر اليهم ه ولذلك قال ابن عمر كنا
نخابر اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج النهي عن المخابرة وليس ابن عمر مخطيا فيما
كان يخابر به قبل بلوغ حديث رافع اليه لغيبة رافع عنهم او لتقصيرهم في الرواية لهم
ثم قال الغزالي اذا ثبت هذا في المسالة التي فيها نص فكيف يتصور خطا
المجتهد في حكم المسالة التي لا نص فيها قال المصنف والحق انه مخطئ غير
اثم وذكر الدليل على وجه يعم هذه الصورة والصورة التي لا نص فيها ولنقدم
ما ذكره المصنف من الدليل ثم نعطف بذكر ادلة كل واحد من الفريقين وننبه على ما هو
المختار منها والمزيف ه اما الذي عول عليه المصنف من الادلة فثلاثة دليلان من
جهة المعقول ودليل من جهة الاجماع ه اما الدليل الاول من جهة المعقول فهو انه لا
دليل على التصويب والاصل عدم التصويب الا ما دل الدليل عليه والاصل عدم الدليل
على التصويب ه وانما صوب مجتهد غير معين للاجماع عليه وتصويب المجتهد غير
المعين يبقى على العدم الاصلي الى ان يظهر دليل يدل عليه وقد قلنا ان الاصل
عدم ذلك الدليل وفي هذا الدليل نظر من وجهين الاول انا لا نسلم ان الاصل
عدم التصويب فان عدم التصويب في المسالة الاجتهادية ملزوم لان يكون
لله تعالى فيها حكم معين لان كل من قال بان ليس لله تعالى فيها حكم معين قال
بان كل مجتهد مصيب والاصل عدم ذلك الحكم المعين الذي هو

ملزوم لعدم التصويب فيلزم أن لا يكون الأصل عدم التصويب لانه يلزم من
أصلية عدم اللازم اصلية عدم الملزوم د. الثاني انه لو كان الأصل
عدم التصويب فاما ان يكون مستلزما للتخطئة او لا يكون فان كان مستلزما
لها فاصلية اللازم مستلزم لاصلية الملزوم ولم يقل احد بان الأصل
التخطئة وان لم يكن مستلزما للتخطئة فلا يلزم منه دعوى المصنف فانه
احتج على ان المجتهد مخطئ غير اثم بعدم التصويب ه الثاني من الأدلة التي
اختارها وهو من جهة المعقول ايضا وهو انه لو كان كل مجتهد مصيبا
لاجتمع النقيضان لان استمرار قطع المجتهد مشروط ببقاء ظنه الانعقاد
الاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بشيء واحد
وهو محال فاصابة كل مجتهد محال ه ولقايل ان يقول لا نسلم اجتماع
النقيضين اذا كان ظانا عالما لانه انما يلزم ذلك ان لو كان متعلق الظن والعلم
شيئا واحدا وليس كذلك لان متعلق العلم وجوب العمل و متعلق الظن ما اداه
اليه اجتهاده و ما اداه اليه اجتهاده غير وجوب العمل به د مثال ذلك
اذا اجتهد في القبلة واداه اجتهاده الى جهة من الجهات ه فمتعلق ظنه انما
هو كون تلك الجهة التي اداه اجتهاده اليها هي جهة القبلة ومتعلق العلم انما
هو وجوب التوجه الى تلك الجهة فالمتعلقان مختلفان و هو واضح فظهر انه
لا تناقض بين كونه ظانا عالما د قوله لا يقال الظن ينتفي بالعلم اي لا
يقال لا نسلم اجتماع الظن والعلم لان الظن ينتفي بالعلم واذا انتفى الظن فلا
تناقض د لانا نجيب عنه من وجهين ه الاول انا نقطع ببقاء ظنه مع
العلم لان وجوب العمل بما اداه اليه اجتهاده مشروط ببقاء ظنه ه الثاني
انه لو انتفى ظنه بالعلم كان ظن نقيض ما قطع به وقد كان يستحيل ظن نقيض
ما قطع به مع ذكره اي مع عدم الغفلة عنه ضرورة ان الظن باحد
النقيضين مع القطع بالاخر مستحيل لكون الشيء الواحد مظنونا غير
مقطوع به د ولقايل ان يقول هذا الجواب ضعيف

١٢١

لانه يلزم من انتفاء الظن عن المقطوع به جواز ظن نقيضه ه قوله فان قيل فمشترك
الالزام اي فان قيل ما ذكرتموه من المحال مشترك الالزام لان هو اجتماع النقيضين كما يلزم
من القول باصابة كل مجتهد يلزم ايضا من القول باصابة مجتهد واحد فيكون هذا
المحال لازما لكم كما هو لازم لنا فكل ما هو جواب لكم عنه فهو بعينه جواب لنا عنه
وبيان لزومه لكم ان الاجماع منعقد على انه يجب على المجتهد اتباع ظنه فان
غلب على ظنه الفعل وجب عليه الفعل قطعا فيجتمع القطع والظن على شيء واحد
ويلزم منه المحال المذكور وان غلب على ظنه الترك حرم عليه الفعل قطعا فيجتمع
الظن والقطع على شيء واحد ويلزم منه المحال المذكور ه قلنا الظن متعلق بان
ما اداه اليه اجتهاده هو الحكم المطلوب في حقه والعلم متعلق بتحريم مخالفة الظن
فاختلف المتعلقان و مع اختلاف المتعلقين لا تناقض بين القطع والظن وقد
تبين ان هذا الجواب الذي ذكره مما ياتي للخصم ان يدفع به دليل المصنف ه قوله
فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة هو جواب عن سؤال مقدر كان قايلا
يقول ان اختلف المتعلقان لم يختلف متعلق العلم بتبديل ظنه لانه يختلف لانه
اذا تبدل ظنه الاول لم تحرم مخالفته ه اجاب عن ذلك بان قال انما كان ذلك
لان استمرار ظنه الاول شرط تحريم مخالفته فاذا تبدل الظن بتغير اجتهاده
زال شرط تحريم مخالفته الظن الاول وحرم مخالفته الظن الثاني ه قوله فان
قيل فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله اي فان قيل هذا الجواب
ايضا مشترك الالزام لانه اذا فرضنا اصابة كل مجتهد فظن كل واحد من المجتهدين
متعلق بكون ذلك الظن دليلا وعلمه متعلق بثبوت مدلول ذلك الدليل
فاختلف المتعلقان فلا تناقض وانما يختلف متعلق العلم بتبديل الظن لان
استمرار الظن الاول شرط لثبوت مدلوله اعني ثبوت الحكم فاذا تبدل
الظن بتغير الاجتهاد زال شرط ثبوتها الحكم كما قلتم في زوال شرط تحريم
المخالفة ه قلنا كون الظن دليلا على الحكم حكم ايضا فاذا ظنه المجتهد علمه
فيجتمع الظن والعلم على شيء واحد في شيء واحد وهو محال

إذ لو جاز ظنه دون العلم به لجاز أن يكون المتعبد به غير ما ظننه فلا
يكون مصيبا فلا يكون كل مجتهد مصيب فيلزم خلاف الفرض ه وللقائل أن
يقول هذا الجواب ضعيف لما تقدم من أن متعلق الظن غير متعلق العلم سواء كان
الكل مصيبا أو المصيب واحدا ه الثالث من أدلة المصنف وهو من جهة
الإجماع وهو أن الصحابة أجمعوا على إطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد فإنه روي
عن كثير منهم إطلاق لفظ الخطأ وشاع وتكرر فيما بينهم ولم ينكر هذا الإطلاق
بعضهم على بعض فكان ذلك إجماعا منهم على أن الحق من أقاويلهم ليس إلا واحدا
فمن ذلك ما روي عن علي وزيد وغيرهما أنهم خطؤوا ابن عباس في ترك القول بالعول
وخطأهم ابن عباس في القول بالعول وقال من باهلني باهلته إن الذي أحصى رمل
عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان النصفان ذهبا بالمال
فأين موضع الثلث ه ومن ذلك ما روي عن ابن عباس أنه قال ألا يتقي الله تعالى زيد
ابن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الأب أبا ه ومن ذلك ما روي عن أبي بكر
أنه قال أقول في الكلالة برأيي فإن يكن صوابا فمن الله ورسوله وإن يكن خطأ فمني
ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ه ومن ذلك ما روي عن عمر أنه حكم بحكم
فقال رجل حضره هذا والله الحق فقال عمر إن عمر لا يدري أنه أصاب الحق لكنه لم
يأل جهدا ه ومن ذلك ما روي عنه أنه قال لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فإن
يكن خطأ فمنه وإن يكن صوابا فمن الله ه ومن ذلك ما روي عنه أنه لما خطب
وقال يا أيها الناس لا تغالوا في صدقات النساء فلا أوتى برجل زاد مهرها على مهر
بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم ونسائه إلا فعلت وصنعت فقالت له
امرأة قول الله أحق أم قولك يا ابن الخطاب فقال أصابت امرأة وأخطأ عمر
ومن ذلك ما روي عن علي عليه السلام أنه قال في المرأة التي استحضرها عمر
فأجهضت ما في بطنها وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف إنما أنت مؤدب
لا نرى عليك شيئا إن كانا قد اجتهدا فقد أخطآ وإن لم يجتهدا فقد غشاك ه ومن

ذلك ما روي عن ابن مسعود أنه قال في المفوضة أقول فيها برأيي فإن كان صوابا
فمن الله ورسوله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان إلى غير ذلك من الوقائع التي لا
تحصى كثرة وذلك يدل على أن المصيب من أقاويلهم الأول واحد ه وللقائل أن يقول
هذا الدليل ضعيف لأنا لا ننكر وقوع الخطأ في الاجتهاد ولكن فيما إذا كان المجتهد
أهلا للاجتهاد أو كان أهلا له لكنه قصر في اجتهاده وإن لم يقصر لكنه خالف
النص أو الإجماع أو القياس الجلي في مطلوبه دون ما وجب عليه من حكم الله
وأما ما هو فيه الاجتهاد من أهله ولم يوجد له معارض مبطل وليس فيما ذكره في
من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطأ فيه هذا الكلام على الأدلة الثلاثة
التي عول المصنف عليها فقد عرفت ما فيه ه وأما بقية الأدلة التي ذكرها أرباب
هذا المذهب فهو ما سنذكره الآن إن شاء الله تعالى واستدل [illegible] بدليلين
فإن كان أحدهما راجحا تعين وإلا تساقطا ه وأجيب بأن الأمارات تترجح بالنسبة
فكل راجح واستدل بالإجماع على شرع المناظرة فلولا تبيين الصواب لم تكن
فائدة وأجيب بتبيين الترجيح أو التساوي أو التمرين ه أقول لما ذكر الأدلة
التي عول عليها شرع في أدلة الغير لم يرتضها وهي أربعة الأول أن الإجماع
منعقد على أن المجتهد مكلف بالاجتهاد فاجتهاده لا بد وأن يكون مستندا إلى
دليل وإلا لزم القول في الشريعة بمجرد التشهي وهو باطل بالإجماع وإن كان ولا
بد وأن يكون الاجتهاد مستندا إلى دليل فعند اختلاف المجتهدين في حكم الواقعة
ومصير كل واحد منهما إلى مناقضة الآخر لا يخلو إما أن يكون أحد الدليلين مساويا
للآخر أو راجحا عليه فإن كان راجحا تعين العمل بالراجح لإجماع الأمة على أنه لا
يجوز ترك الراجح والأخذ بالمرجوح الموهوم ه وإذا كان كذلك فمخالف الراجح يكون
مخطئا ه وإن كان مساويا له فمقتضى الدليلين المتساويين إما التساقط والرجوع
إلى دليل آخر وإما التخيير أو الوقف فالجازم بالنفي أو الإثبات بناء على دليله
أو يكون مخطئا ه وأجيب عنه بأن الأدلة الظنية ليست أدلة لذواتها بل
هي أمارات كالأمور الإضافية تختلف

باختلاف قرائن الاشخاص فرب امارة مغلبة للظن بالنسبة الى شخص غير
مغلبة بالنسبة الى غيره فان من اراد ركوب البحر دبما تظهر له امارة تغلب على
ظنه السلامة وتلك الامارة بعينها قد لا تغلب السلامة على ظن غيره فيجوز ان
يظهر لاحد المجتهدين امارة تغلب على ظنه تحريم شي وتظهر للاخر امارة اخرى
تغلب على ظنه حل ذلك الشي بعينه فكل واحد من الامارتين راجحة ولاكن بالنسبة
الى صاحبها ولا يلزم الوقف او التخيير في مثل هذه الصورة وانما يكون ذلك
في حق شخص واحد اذا تساوت في امارتان مختلفان ه الثاني قال رحمه الله تعالى
واستدل بالاجماع على شرع المناظرة فلولا تبيين الصواب لم تكن فايدة واجب
بتبيين الترجيح او التساوي او التمييز ح اقول هذا هو الدليل الثاني من
الادلة التي لم يرتضها المصنف وبيانه ان يقال الدليل على ان المصيب من المجتهدين
واحد ومن عداه مخطي بان اجماع الامة منعقد على شرع المناظرة بين المجتهدين
فلو كان كل واحد مصيبا فيما ذهب اليه لم يكن للمناظرة معنى اذ لا فايدة
فيها لان كل واحد يعتقد ان كل ما صار اليه خصمه حق وصواب فحينيذ
تكون المناظرة اما المعرفة كون ما صار اليه خصمه صوابا اولرده عنه فان
كان الاول كان فيه تحصيل الحاصل وان كان الثاني كان قصد كل واحد منهما لرد
الاخر عما هو عليه مع اعتقاده انه صواب يكون حراما فظهر انه لا فايدة
المناظرة المجمع عليها الا في تبيين ما ذهب اليه المجتهد اصواب ام خطا
واجيب عنه بانا لا نسلم حصر فايدة المناظرة فيما ذكرتموه فان لها فوايد
اخرى اولها تبيين الترجيح عند تعارض الادلة في نظر المجتهد فان المجتهد
اذا ناظر غيره حصل له بالمناظرة والمباحثة معرفة ترجيح احد الدليلين على
الاخر فيحرم بالنفي او الاثبات او حل له الوقف او التخيير لكونه مشروطا
بعدم الترجيح او لتبين له الدليل القاطع الذي لا يجوز معه الاجتهاد وثانيها
ان المناظرة يحصل بها التمرين في الاجتهاد وتشحيذ الخاطر وتنبيه

المسمعز على

٢٧٢

المسمعز على معرفة طرق الاجتهاد ومدارك الاحكام وماخذها واستثمار الاحكام
من ادلتها واستنباطها منها لتحريك دواعيهم الى الطلب وتنبيه الاجتهاد لنيل الثواب
الجزيل وحفظ قواعد الشريعة ويكون ذلك كالمعاونة على الطاعات والترغيب في
القربات ه الثالث قال رحمه الله تعالى واستدل بان المجتهد طالب وطالب ولا
مطلوب محال فمن اخطاه فهو مخطي قطعا واجيب مطلوبه ما يغلب على ظنه فيحصل
وان كان مختلفا ه اقول هذا هو الدليل الثالث من الادلة التي لم يرتضها المصنف
وبيانه ان يقال الدليل على ان المصيب من المجتهدين واحد بان المجتهد في حال اجتهاده
اما ان لا يكون له مطلوب او يكون فان لم يكن له مطلوب فهو محال فان المجتهد طالب
وطالب ولا مطلوب محال وان كان له مطلوب فلا بد وان يكون متقدما في الوجود
على وجود الطلب فلا بد من ثبوت الحكم المطلوب وتعينه في ذاته قبل ثبوت الطلب فمن
اخطا ذلك الحكم المعين فهو مخطي قطعا ه واجيب عنه بانا لا نسلم ان المطلوب متقدم
في الوجود ليلزم منه ان يكون معينا بل المطلوب نتيجة الدليل والنتيجة متاخرة قطعا
فمطلوب كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غيره وهو غير معين لا عنده ولا عند الله
تعالى اذ حكم الله تعالى في المسايل الاجتهادية تابع لظن المجتهد والتابع للظن متاخر
عنه لا محالة فيحصل لكل واحد من المجتهدين الحكم الذي طلبه وان كان مختلفا بالاعتبار
التي ظهرت له ه الرابع قال رحمه الله تعالى واستدل بانه يلزم حل الشي وتحريمه قال
مجتهد شافعي لحنفية انت باين ثم قال راجعتك وكذا لو تزوج مجتهد امراة بغير ولي ثم تزوجها
بعده مجتهد بولي واجيب بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في لزومه اتباع ظنه وجوابه
ان يرفع الى الحاكم فيتبع حكمه ه اقول هذا هو الدليل الرابع من الادلة التي لم يرتضها
المصنف وبيانه ان يقال الدليل على ان ليس كل مجتهد مصيبا ان القول بان كل مجتهد مصيب
يلزم منه اجتماع حل الشي وتحريمه معا او اجتماع النفي والاثبات معا وذلك محال للزومه
جمعا بين النقيضين وما ادى اليه المحال فهو محال وبيان ذلك ما لو قال زوج شافعي
مجتهد لزوجته المجتهدة الحنفية انت باين ثم قال راجعتك فانه بالنظر

الى ما يعتقده الزوج تحل له المرأة وبالنظر الى ما تعتقده المرأة من امتناع الرجعة
يحرم عليها تسليم نفسها اليه ٥ وكذلك لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ثم تزوجها
بعده مجتهد آخر بولي فيلزم من صحة المذهبين حل المرأة للزوجين ولا يحل لهما بالاجماع
لان ذلك يستلزم حلها وتحريمها معا وهو محال فالقول باصابة كل مجتهد محال فتعين
ان المصيب واحد وهو المطلوب ٥ واجيب عنه بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف
في لزوم المجتهد اتباع ظنه والعمل بموجب اجتهاده سواء كان مخطئا في نفس الامر
او مصيبا فالقائل بان المصيب واحد قائل بان المرأة تحل للزوج بناء على مذهبه ويحرم
عليها تسليم نفسها اليه بناء على مذهبها فان كان هذا محالا فهو لازم على ما ذهب
اليه الخصم وجوابه بان ترفع هذه القضية الى حاكم البلد فان حكم بثبوت الرجعة
للزوج لزم المرأة تقليد اجتهاد الحاكم على اجتهادها في نفسها وحل لها مخالفة اجتهادها
اذ اجتهاد الحاكم اولى من اجتهادها في نفسها لضرورة دفع الخصومات ٥ وان لم يحكم
بثبوت الرجعة للزوج وجب على الزوج ان يترك اجتهاده في نفسه لاجتهاد حاكم البلد
دفعا للخصومات ايضا فان عجزا عن الحاكم وجب عليهما تحكيم حاكم ليقضي بينهما فان
لم يفعلا اثما وعصيا مع انهما لو تركا متنازعين فلا تبالي بينهما فلا تناقض فيه
لان التناقض انما يكون في حل شيء واحد وحرمته بالنسبة الى شخص واحد من جهة
واحدة في زمان واحد وههنا الحل بالنسبة الى الرجل والحرمة بالنسبة الى المرأة
فلا تناقض ٥ واما الصورة الثانية فجوابها ان يقال ان صدر النكاح اولا ممن تعتقد
صحته فهو صحيح والنكاح الثاني باطل لكونه نكاحا للزوجة الغير ٥ وان صدر
الاول ممن لا تعتقد صحته كالنكاح الصادر من الشافعي بلا ولي فهو باطل والثاني
صحيح فهذا الغرماء حكاه المصنف من ادلة المخطئة ٥ واحتجوا ايضا على ان ليس
كل مجتهد مصيب بوجوه غير هذه التي ذكرها المصنف وهي ستة الاولى
انه لو صح تصويب كل مجتهد لوجب عند الاجتهاد في الآنية بالطهارة

والتي سنة ان يحكم بصحة اقتداء كل واحد من المجتهدين بالآخر لاعتقاد المأموم صحة
صلاة امامه ٥ واجيب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كان الحكم بصحة صلاة المأموم
مطلقا وليس كذلك بل انما هي صحيحة بالنسبة اليه ٥ واما بالنسبة الى غيره فليست
بصحيحة وشرط صلاة المأموم بالامام اعتقاد اماه بالنسبة اليه
الثاني انه لو كان كل مجتهد مصيب لكان العامي اذا استفتى مجتهدين واختلفا في
الحكم فاما ان يعمل بقول كل واحد منهما وهو محال او بقول احدهما دون الآخر وهو باطل
اذ لا اولوية لاحدهما على الآخر او لا يعمل بقول كل واحد منهما فيكون متحيرا وهو باطل
واجيب عنه بانه حكم العامي عند تعارض الفتاوى في حقه حكم تعارض الدليلين
في حق المجتهد من غير ترجيح وحكم المجتهد في ذلك اما الوقف واما التخيير كما يأتي
الثالث قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم
وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان ٥ ووجه الاحتجاج بالآية انه تعالى خصص
سليمان بفهم الحق من الواقعة وذلك يدل على عدم فهم داود له والا لما كان التخصيص مفيدا
وذلك يدل على ان حكم الله تعالى في الواقعة معين ومصيبه واحد ومن عداه مخطئ
واجيب عنه بان غاية ما تدل عليه الآية تخصيص سليمان بالتفهيم ولا دلالة فيها
على عدم ذلك في حق داود الا بطريق المفهوم وقد تقدم انه ليس بحجة ٥ ولئن سلمنا
ان للمفهوم حجة لكن قد روي انهما حكما في تلك القضية بالنص حكما وان ما نسخ
الله تعالى الحكم في تلك القضية في المستقبل وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود
فكان هذا هو الفهم الذي اضيف الى سليمان ويدل على هذا قوله تعالى وكلا آتينا
حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان قد اوتي في الواقعة حكما وعلما ٥ ولئن
سلمنا ان حكمهما كان مختلفا لكن يحتمل انهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكانا
مخيرين فيه الا انه نزل الوحي على وفق ما حكم به احدهما وهو سليمان فصار ما
حكم به حقا متعينا بنزول الوحي به ونسب التفهيم الى سليمان بسبب ذلك ٥ ولئن

سلمنا أن داود كان مخطئا في تلك الواقعة لكن يحتمل أنه كان فيها نص اطلع عليه
سليمان دون داود ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة وإنما النزاع إذا كان
الحكم بالاجتهاد وليس في الواقعة نص الرابع قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه
منهم وقوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ولولا أن في محل
الاستنباط حكما معينا لما كان كذلك وإذا كان الحكم معينا فمن لم يصبه مخطئ
قطعا وأجيب عنه بأنه يجب حمل الآية على الأمور القطعية دون الأمور
الاجتهادية ودليله قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله لا يعلم تأويله
إلا الله والراسخون في العلم وذلك يدل على تصويب المستنبطين والراسخين
في العلم وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل غايته الدلالة
بمفهومه على عدم ذلك في حق العوام ومن ليس من أهل الاستنباط والرسوخ
في العلم الخامس قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا وقوله تعالى ولا تفرقوا
وقوله ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وذلك يدل على اتحاد الحق في كل واقعة
وأجيب عنه بأن النهي عن التنازع والتفرق والاختلاف في الآيات المذكورة
محمول على التفرق في أصول الدين والتوحيد وما يطلب فيه القطع دون الظن
والدليل على ذلك أن القائلين بجواز الاجتهاد مجمعون على أن كل واحد من
المجتهدين مأمور باتباع ظنه ومنهي عن مخالفته ومتولهم بالاختلاف في
ونهي عن الاتفاق في المجتهد له السادس قوله عليه السلام إذا اجتهد
الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد وذلك صريح في
الدلالة على أن الاجتهاد منه خطأ ومنه صواب وأجيب عنه بأنا نقول
بموجب الخبر وأن الحاكم إذا أخطأ في اجتهاده فله أجر ولهذا لكن الخطأ
عندنا في ذلك إنما يتصور إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي خفي
عليه بعد البحث التام عنه وذلك غير متحقق في محل النزاع

أو فيما إذا أخطأ في مطلوبه من رد المال إلى مستحقه بشهادة الشهود وهم فيما شهدوا
به كاذبون أو أخطأ بمغالطة أحد الخصمين فيما إذا كان أحدهما أفصح وألحن بحجته
من الآخر لا فيما وجب عليه من حكم الله ولهذا قال عليه السلام إنما أحكم بالظاهر والله متولي
السرائر وإنكم لتختصمون إلي ولعل أحدكم ألحن بحجته من صاحبه فمن حكمت له بشيء
من مال أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار جهنم ومذاهب الكلام
على أدلة القائلين بأن المصيب من المجتهدين واحد ومن عداه مخطئ قال
نعم الله تعالى المصوبة قالوا لو كان المصيب واحدا لاجتمع النقيضان إن كان المطلب
باقيا أو وجب الخطأ إن سقط الحكم المطلوب وأجيب بثبوت الثاني بدليل أنه لو كان
فيما نص أو إجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو خطأ فقد العذر
قالوا قال بأيهم اقتديتم اهتديتم ولو كان أحدهما مخطئا لم يكن هدى وأجيب بأنه هدى
لأنه فعل ما يجب عليه من مجتهد أو مقلد أقول لما فرغ من أدلة القائلين
بأن المصيب واحد ومن عداه مخطئ شرع بذكر أدلة المصوبة وهم القائلون بأن كل
مجتهد مصيب وقد احتجوا على ذلك بوجوه الأول قالوا لو كان المصيب واحدا بمعنى
أن لله تعالى حكما معينا في كل واقعة بحيث لا يقوم غيره مقامه فمن أداه إليه
اجتهاده فهو المصيب ومن عداه مخطئ للزم أحد المحذورين وهو وجوب اجتماع
النقيضين أو وجوب اتباع الخطأ وكل واحد من الأمرين منتف فيلزم انتفاء القول
بأن المصيب من المجتهدين واحد وإذا انتفى أن المصيب منهم ليس إلا واحدا تعين أن يكون
كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب بيان لزوم أحد المحذورين أن المجتهد إذا أداه
اجتهاده إلى نقيض ذلك الحكم المعين فلا يخلو إما أن يبقى ذلك الحكم مطلوبا كما كان
أو لم يبق وسقط عن المجتهد فإن بقي مطلوبا لزم وجوب النقيضين لأن المجتهد
حينئذ يكون مأمورا بهذا الحكم وهو مأمور بنقيضه لأن اجتهاده أداه إليه والعمل
بالاجتهاد عليه فيلزم وجوب اتباع الخطأ لأنه يجب عليه اتباع اجتهاده
والفرض أن ما أداه إليه اجتهاده خطأ إذ هو نقيض

حكم الله تعالى والبشر قايما مقامه فيلزم المحذور الأخير وأما ببطلان اتصاف كل واحد
منهما اما الاول فلان التكليف بالنقيضين تكليف بما لا يطاق وهو غير جائز
واما الثاني فلان التكليف بالنقيضين تكليف بما لا يطاق وهو غير جائز
باتباع الخطأ مع انه ليس قايما مقام حكم الله تعالى في نفس الأمر تكليف بلا فائدة
وهو ممتنع واجيب بان وجوب اتباع الخطأ واقع ثابت بدليل انه لو كان
في الواقعة نص أو إجماع ولم يطلع عليه المجتهد بعد ان استفرغ وسعه في البحث
والطلب وأداه اجتهاده إلى نقيض مقتضى النص أو الإجماع فانه يجب عليه
اتباع اجتهاده ومخالفة النص والإجماع وهو خطأ فهذا الذي لا نص فيه ولا إجماع
احرى بوجوب اتباعه وان كان خطأ ولقايل ان يقول هذا الجواب ضعيف لأن
كل من قال باصابة كل مجتهد لم يقل بان النص أو الإجماع قبل بلوغه إلى المجتهد هو حكم
الله تعالى في حقه بل قال ان حكم الله تعالى في حقه ما اداه إليه اجتهاده الذي هو مخالف
لحكم النص أو الإجماع الذي لم يبلغه لأن الاحكام عندهم متعددة تابعة لظن المجتهد
فأي حكم غلب على ظنه فهو حكم الله تعالى في حقه وإذا كان ذلك كذلك فلا يصح وصفه
بالخطأ وان أطلق عليه الخطأ فإنما هو بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة الثاني
وهو المراد بقوله بايهم اقتديتم اهتديتم أي احتج المصوبة أيضا بان قالوا
قال صلى الله عليه وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم ووجه الاحتجاج به
انه عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد منهم هدى مع اختلافهم في الاحكام
نفيا واثباتا فلو كان في المجتهدين مخطئ لم يكن الاقتداء به اهتداء بل كان
ضلالا واجيب عنه بانا لا نسلم ان الخبر عام بجميع المجتهدين في ساير الأعصار
سلمنا ذلك وما فيه الاقتداء لا نسلم عمومه إذ لا يلزم من العموم في الأشخاص
العموم في الأحوال وحينئذ يكون حمل الاقتداء على الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم
لا في الراي والاجتهاد وقد عمل به فيه فلا يبقى حجة فيما عداه ضرورة صدق
المطلوب بالاتيان ببعض جزئياته سلمنا ذلك لكن

من أتى بما وجب عليه من اتباع الاجتهاد أو التقليد صح ان يقال ان ما أتى به هو [illegible] لأنه
فعل ما يجب عليه من الاجتهاد أو التقليد ولم يذكر المصنف لمن قال ان كل مجتهد
مصيب الا هذين الدليلين وقد احتجوا على صحة ذلك بوجوه غير هذين وهي
ثمانية الأول قالوا قال الله تعالى في حق داود وسليمان عليهما السلام وكلا آتينا
حكما وعلما وهو خلاف مقتضى الإصابة قلنا غايته ان كل واحد منهما أوتي حكما
وعلما وهو نكرة في سياق الاثبات فليس بعام في جميع الاحكام وإذا كان كذلك
فليس في الآية دلالة على انه أوتي حكما وعلما فيما حكم به في هذه الصورة على انه
يمكن حمل الآية على انه قد آتاهما حكما وعلما في معرفة دلالات الأدلة على مدلولاتها وطرق
استنباط الاحكام منها فلا يبقى حجة في غيره الثاني لو [illegible] به على تسويغ
خلاف بعضهم لبعض من غير نكير منهم على ذلك بل نعلم انه لا نشك فيه لأن الخلفاء
منهم كانوا يولون القضاة والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في الاحكام ولم ينكر
عليهم منكر فلو تصور خطأ بعض المجتهدين لما ساغ ذلك من [illegible] به كما لم
يدعوا ان الانكار على مانعي الزكاة وكل منكر انكروه قلنا انما لم ينكر بعض
[illegible] به على البعض لأن المخطئ منهم في اجتهاده غير معين ومع ذلك فهو مأمور
باتباع ظنه ويثاب عليه والذي يجب انكاره من الخطأ ما كان مخطيه معينا وهو
منهي عنه وما نحن فيه ليس كذلك الثالث لو كان الحق متعينا في باب
الاجتهاد لنصب الله عليه دليلا قاطعا دفعا لازاحة الاشكال وقطعا لحجة
المحتج كما هو المألوف من عادة الشارع في كل ما دعي إليه ومنه قوله تعالى رسلا
مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى وما
أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم وقوله تعالى فلو أنا أهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك فلو كان
عليه دليل قاطع لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتأثيم كما في مثل ذلك في
العقليات قلنا لا نسلم انه

انه لو كان في الواقعة حكم معين لنصب الله عليه دليلا قاطعا لأن ذلك مبني
على وجوب رعاية المصالح والحكمة في افعاله تعالى وهو باطل على ما عرف
من أصلنا ولئن سلمنا وجوب رعاية المصالح والحكمة في افعاله لكن لا مانع
من أن تكون الحكمة في ذلك حصول الظن بذلك الحكم من الدلالات الظنية
دون حصول العلم به لينال ثواب النظر والاجتهاد فان الثواب في ذلك اكثر لزيادة
المشقة وقد قال عليه السلام ثوابك على قدر مشقتك وان لم يظهر فيه حكمة فلا
مانع من اختصاصه بحكمة لا يعلمها الا الله تعالى الرابع قالوا لو كان المصيب واحدا
لما جاز لآحاد من العوام تقليد واحد من المجتهدين الا بعد الاجتهاد والتحري فيمن
يقلده وليس كذلك اذ العامي مخير في تقليد أي من شاء من العلماء وحيث خير
في التقليد دل على التساوي بين المجتهدين فان الشرع لا يخير الا في حالة التساوي
قلنا انما خير العامي في التقليد لمن شاء لكونه لا يقدر على معرفة الاعلم دون معرفة
مآخذ المجتهدين ووجه الترجيح فيه وذلك مما يعجز منه العامي بل غاية العامي
ان يقدر على معرفة كون كل واحد منهم اهلا للاجتهاد فمن هذه الجهة قد استوى
في نظره فلذلك كان مخيرا حتى انه لو قدر على معرفة الاعلم ولو باخبار العلماء
له بذلك لم يجز له تقليد غيره الخامس قالوا لو كان المصيب من المجتهدين
واحدا لكان الحق في جهة معينة وحينئذ يجب نقض كل حكم خالفه كما قاله المريسي والاصم
وحيث لم ينقض دل على ان كل مجتهد مصيب قلنا انما ينقض ما خالف الحكم المعين
الذي هو مطلوب لعدم اطلاعنا على الصواب من الخطأ في اقوال المجتهدين لان
ذلك امر غيبي لا يعلمه الا الله السادس قالوا لو كان المصيب واحدا لما وجب
على المجتهد اتباع ظنه وكان مأمورا بوجوب ما أداه اليه اجتهاده لان الشارع لا
يأمر باتباع الخطأ وحيث كان مأمورا باتباع ما أوجبه ظنه دل على ان كل واحد
من المجتهدين مصيب قلنا هذا منقوض بما اذا كان في المسألة نص او اجماع
ولم يطلع عليه المجتهد بعد البحث التام فان الحكم فيها متعين ومع ذلك فالمجتهدون
فيه مأمورون باتباع ما اوجبه ظن كل واحد منهم فهو جوابكم

عن محل الوفاق فهو بعينه جوابنا عن محل النزاع السابع قالوا القول باصابة واحد
من المجتهدين دون ما عداه مما يفضي الى الحرج والمشقة وهو منتف لقوله تعالى وما
جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله عليه السلام دين الله تعالى يسر فلا تعسروه قلنا انما يلزم الحرج والمشقة
في تعيين الحق لو وجب على المجتهدين اتباعه قطعا وليس كذلك فانه مفوض
الى ظنونهم واجتهادهم فمهما غلب على ظنونهم كان هو الواجب سواء كان الحكم المعين
او غيره الثامن قالوا لو كان في المجتهدين مخطئ لما علم انه معفو له ذلك
الخطأ واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلأنا اما ان نجوز كون
هذا المجتهد مخطئا او لا نجوز ذلك فان كان الاول فهو محال لان من قال بالتخطئة لم
يعين جهة التخطئة في واحد بل قال انه يحتمل ان يكون المخطئ هو القائل بالاثبات
ويحتمل ان يكون هو القائل بالنفي وان كان الثاني فاما ان يعلم مع تجويز كونه
مخطئا انه قد انتهى رتبة النظر الى حالة يقطع معها انه قد عفي له ترك المرتبة التي
بعدها او لا يعلم فان كان الاول فهو محال فان المجتهد لو بلغ في الاجتهاد الى الغاية
القصوى لم يحصل له المرتبة المترتبة وان كان الثاني فهو يجوز ان النظر الذي
بعد النظر الذي انتهى اليه لا يكون معفوا له وذلك ممتنع لما فيه من مخالفة
الاجماع على اثابة كل مجتهد قلنا لا نسلم صدق الملازمة لان الكلام انما هو
مفروض فيما اذا علم المجتهد من نفسه انتهاءه في الاجتهاد واستفراغ الوسع
الى حد يقطع معه بانتفاء قدرته على المزيد عليه وذلك هو ضابط العلم بكونه
معفوا له ما بعده المسألة السابعة قال رحمه الله تعالى تقابل
الدليلين العقليين محال لاستلزامهما النقيضين واما تقابل الامارات الظنية
وتعادلها فالجمهور جائز خلافا لاحمد والكرخي لنا لو امتنع لكان لدليل والاصل عدمه
قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بهما او باحدهما معينا أو مخيرا او لا والاول باطل
والثاني تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد والرابع كذب لانه يقول

لا حرام وهو أحدهما، وأجيب بأنه يعمل بهما فإنهما معا فيتوقف أو بأحدهما مخيرا
أو لا يعمل بهما ولا تناقض في الأمر باعتقاد نفي الأمرين لا في ترك العمل. أقول
أجمع العقلاء على أن تقابل الدليلين العقليين بالنفي والإثبات محال لاستلزامهما
النقيضين، وبيان ذلك أن الدليل العقلي يقتضي حصول مدلوليهما كالدليل الدال على
حدوث العالم والدليل الدال على قدمه فإنهما إذا تقابلا لزم حصول مدلوليهما فيلزم
حصول كون العالم حادثا وكونه قديما وهو اجتماع النقيضين وهو محال والتعادل
محال. وأما تقابل الأمارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلها فذهب القاضي
أبو بكر والجبائي وأبو هاشم وجمهور الفقهاء والمتكلمين إلى جوازه، وذهب
أحمد بن حنبل إلى امتناعه. والمختار ما ذهب إليه الجمهور من الجواز والدليل عليه والكرخي
أن تعادلهما لو كان مستحيلا فإما أن يكون مستحيلا لذاته أو لدليل خارجي والأول
ممنوع فإنا لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محال لذاته عقلا ولا معنى للجائز العقلي إلا
ذلك، والثاني باطل لأن الأصل عدم ذلك الدليل الخارجي سواء كان عقليا أو شرعيا
فثبت أن تعادل الأمارتين جائز. قوله قالوا لو تعادلا إلخ احتج المانعون من تقابل
الأمارات بأن قالوا لو تعادلت الأمارتان فإما أن يعمل بكل واحدة منهما أو بأحدهما أو
لا يعمل بواحدة منهما والجميع باطل، أما أنه يعمل بهما فلما فيه من الجمع بين النقيضين
إذ الفرض أنهما متقابلتان بالنفي والإثبات، وأما أنه لا يعمل بأحدهما لأن الواحدة
المعمول بها إما أن تكون معينة أو مخيرا فيها فإن كان على سبيل التعيين فلا أولوية لأحدهما
على الأخرى مع التساوي، وإن كان على سبيل التخيير فهو ممتنع لثلاثة أوجه: الأول
أن الإجماع منعقد على أن المكلف ممنوع من التخيير في مسائل الاجتهاد، والثاني
أن التخيير إباحة للفعل والترك وهو عمل بأمارة الإباحة وهو ممتنع لما تقدم
الثالث أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصمين والمفتي للعامي المستفتي
بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه وأن يحكم في يوم بحكم

وفي الغد بنقيضه، وأما أنه لا يعمل بواحدة منهما فلأن الدليل عليه من وجهين الأول
أنه يؤدي إلى الكذب لأنه يقول لا حلال ولا حرام مع أنه في نفس الأمر لا يخلو
من أحدهما، الثاني أن وضع الأمارتين يكون عبثا والعبث في تصرفات الشارع
محال. وأجيب عنه: أما الأول فلا نسلم أن العمل بكل واحدة منهما باطل فإنه
يجوز العمل بالأمارتين بمعنى أن كل واحدة منهما تمنع الأخرى فيكون مقتضاهما
التوقف فمن توقف فيهما فقد عمل بمقتضى كل واحدة منهما ولا تناقض في ذلك،
وأما الثاني فلا نسلم أن العمل بأحدهما ممتنع ولم لا يجوز العمل بأحدهما على سبيل
التخيير إذ التخيير مما ورد به الشرع كما في خصال الكفارة وكما في فرائض الحقاق وبنات
اللبون في المائتين من الإبل لقوله عليه السلام في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين
حقة فمن أخرج أربع حقاق فقد عمل بالنص ومن أخرج خمس بنات لبون فقد عمل بالنص
ومما احتجوا به من الوجوه الثلاثة فالجواب عن الأول منها أن المكلف إنما يمتنع أن
يكون مخيرا في مسائل الاجتهاد إذا كانت إحدى الأمارتين أرجح من الأخرى في نظره
فإنه يجب عليه المصير إلى مقتضى الأمارة الراجحة، وأما إذا تساوت الأمارات
في نظره فلم قلتم إن المكلف لا يكون مخيرا بين العمل بمقتضى أيهما شاء بدليل ورود
الشرع بالتخيير كما ذكرناه. والجواب عن الثاني أنا لا نسلم أن التخيير بين الفعل بأمارة
والترك عمل بأمارة الإباحة وترك الأمارة الموجبة لأن ذلك إنما يلزم أن لو كان
التخيير بين الفعل والترك مطلقا وليس كذلك بل التخيير هنا بمعنى أن المكلف
مخير في العمل بأحد الحكمين مشروطا بقصد العمل بدليله كما في التخيير بين
القصر والإتمام في السفر بشرط قصد العمل بدليل الرخصة أو دليل الإتمام
والجواب عن الثالث أن التخيير إنما هو للحاكم والمفتي في الحكم والفتوى بأي
الأمارتين شاء، وعند حكم الحاكم على الخصمين وفتوى المفتي للعامي فلا بد من
تعيين ما اختاره دفعا للنزاع بين الخصمين وإخبار المستفتي. وأما

قوله حكمت لزيد بحكم وحكمت لعمرو بنقيضه فعبث ممتنع كما لو تغير اجتهاده
وكذلك لو حكم اليوم بحكم وحكم في الغد بنقيضه وانما يمتنع ذلك ان لو كان الحكم
عليه واحدا والاجتهاد لم يتغير ٥ واما الثالث فلا نسلم امتناع العمل بكل
واحد منهما ولم لا يجوز ان يكون حكم الامارتين اذا تعادلتا في نظر المجتهد نسبا وخطا
وجاز ترك العمل بهما اذ لا مانع من ذلك ٥ واما احتجاجهم بالوجه الثاني فالجواب
عن الاول منهما انه لا كذب ولا تناقض في قول القايل مباح الاحلال والاحرام بنساء
على انه لم ينطق له دليل الحل او الاباحة ٥ وانما يلزم التناقض ان لو اعتقد نفي الحل
والاباحة في نفس الامر الا ان ذلك يلزم من ترك العمل بالامارتين ٥ والجواب عن
الثاني ان العبث مبني على رعاية المصالح في افعال الله تعالى وهو باطل عندنا ٥ ولين
سلمنا ذلك لكن لا يمتنع استلزام ذلك لحكمة استاثر الله تعالى بها دون المخلوقين
٥ المسالة الثالثة منه قال رحمه الله تعالى لا يستقيم للمجتهد قولان متناقضان
في وقت واحد بخلاف وقتين او شخصين على قول التخيير فان ثبتا فالظاهر رجوعه
وكذلك المناظرتان ولم يظهر فرق ٥ وقول الشافعي في سبع عشرة مسالة فيها قولان
اما للعلماء واما فيها ما يقتضي للعلماء قولين او لتعادل الدليلين عنده ٥ واما ان قولان
على التخيير عند التعادل ٥ واما تقدم فيها قولان ٥ اقول هذه المسالة
يتعلق الكلام فيها بما يجوز نسبته الى المجتهدين في الاقوال وما لا يجوز ولا
خلاف بين الكل في انه يجوز للمجتهد اعتقاد الوجوب والتحريم او النفي
والاثبات معا في مسالتين مختلفتين كوجوب الصلاة وتحريم الزنا ونحوه
ولا خلاف ايضا في اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تتقابل بينها
في شيء واحد كالتحريم ووجوب الحد ونحوه ولا خلاف ايضا في اعتقاد
وجوب فعلين متضادين على البدل كالاعتداد بالحيض والاطهار او فعلين
غير متضادين كخصال الكفارة ٥ واما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد
على سبيل البدل ٥ فاختلفوا فيه وقد بينا ماخذ القولين في المسالة التي قبل هذه وبينا

وبين ما هو المختار والكلام في هذه المسالة انما هو فيما يصح نسبته الى المجتهد الواحد
من الاحكام المتقابلة بالنفي والاثبات ٥ فنقول اذا قال المجتهد الذي في هذه
المسالة قولان احدهما بالجواز والاخر بالمنع فلا يخلو اما ان يريد بذلك ان له قولين نقلهما
عن غيره وانما اضافهما الى نفسه باعتبار انه الناقل لهما في الحال او لا يكون مراده ذلك
فان كان الاول فلا يكون القولان له وانما ذكرهما تنبيها للمستمع على الخلاف الواقع في
المسالة ٥ وان كان الثاني فلا يخلو اما ان لا يكونا عن دليل او يكون احدهما عن دليل والاخر
عن غير دليل او يكون كل واحد منهما عن دليل ٥ فان كانا لا عن دليل فهما باطلان لانه
قول في الدين بمجرد التشهي وهو غير جائز ٥ وان كان احدهما عن دليل فالذي عن دليل هو
قوله دون الذي لا عن دليل ٥ وان كان كل واحد منهما عن دليل فلا يخلو اما ان يترجح
في نظره احد دليلي القولين على الاخر او يتساويا عنده ٥ فان ترجح احدهما
فالقول المستفاد منه هو المعمول به دون المستفاد من المرجوح اذ اعتقاد الحكم
الدليل المرجوح مع وجود الراجح ممتنع فكانه يقول لي في هذه المسالة قولان احدهما
راجح وهو معمول به عندي والاخر متروك ٥ ثم ان تبين الراجح بان قال هذا
القول اولى او يفرع عليه دون الاخر فيتعين بذلك انه قوله المعتبر ويجوز للعامي
تقليده فيه ٥ وان لم يتبين وجب التوقف وان تساويا عنده فاما ان يكون
جازما بمدلول كل واحد منهما او مترددا ٥ فان كان جازما لزم اجتماع الجواز
وعدم الجواز في شيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة وهو محال ٥ وان كان
مترددا فالتردد بين الشيئين لا يسمى قولين فثبت انه لا يستقيم ان يكون
للمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد ٥ اما اذا قال قولين في وقتين احدهما
بحل شيء والاخر بتحريمه ولم ينقل مراده النقل عن غيره فلا يخلو اما ان يعلم التاريخ
او لا يعلم ٥ فان علم التاريخ فالقول المتاخر ناسخ للقول المتقدم وهو الذي يجب
استمراره عليه دون الاول ولذا اطلق على الاول انه قول فليس الا على معنى انه كان قولا

له لا على معنى انه الآن قوله ومعتقده وان لم يعلم الناسخ حكي عنه القولان
ولا نحكم عليه بالرجوع عن احدهما بعينه وحينئذ فمن قال بالتخيير بين الامارتين
المتعادلتين فهاهنا نقول بالتخيير في الاخذ بأي القولين شاء ومن لم يقل بالتخيير
اوجب الوقف كما يجب فيما اذا ورد نصين وعلم ان احدهما ناسخ ولم يتبين لنا
الناسخ من المنسوخ فانه يجب الوقف وكذلك ايضا اذا افتى شخصا او حكم عليه
بالتحريم في مسئلتين متناظرتين ثم قال قولا بالحل في احدهما فان عرف الناسخ ولم
يظهر فرق بينهما كان القول الثاني في تلك المسالة رجوعا عن القول الاول فيها
والظاهر انه رجوع في نظيرها ايضا ان لم يظهر فرق فان ظهر فرق فلا يكون
رجوعا عن الاول في نظيرها وان لم يعلم الناسخ فالحكم فيه كما تقدم تقريره
وان قال قولا في مسالة وسكت عن نظيرها ولم يظهر بينهما فرق فالظاهر ان
قوله في تلك المسالة قول له في نظيرها وان ظهر ان بينهما فرق فلا يكون
كذلك ونقل الشيخ ابو اسحاق الشيرازي عن ابي حامد الاسفرايني ان مجموع ما
قال الشافعي فيه في المسالة قولان ولم ينقل في فيها قولان ولم يبين مراده ولا
بين ان القولين له ولا لغيره سبع عشرة مسالة واما ما عدا ذلك فقد نبه
على ترجيح احد القولين على الآخر بقوله اقول بهذا او بقوله وهذا اولى وبقوله وبالحق
او بان فرع على احدهما دون الآخر فيعلم بذلك ان الذي فرع عليه اقوى عنده واما
قوله في السبع عشرة مسالة ان فيها قولان فيمكن حمله على احد معان اربعة اولها
حمله على ان يكون للعلماء فيها قولان وهو بعيد في مهلة النظر وانما ذكرهما تنبيها
للناظر على ان الخلاف موجود في المسالة بطريق الحكاية لاقوال من تقدمه
وثانيها حمله على معنى ان يكون في المسالة ما يقتضي ان يكون للعلماء فيه
قولان بان يكون فيها دليلان متعادلان عنده كل واحد منهما يقتضي قولا
يحتمل ان يقول به قائل من العلماء فقال فيها قولان اي بالقوة لا بالفعل كما يقال
للخمرة التي في الدن انها مسكرة وانما المراد صلاحيتها للاسكار لا وقوعه
وثالثها حمله على معنى ان فيها

قولين على التخيير لان الدليلين قد تعادلا عندي فانا اقول بهذا القول مرة وبالآخر
اخرى لتساوي دليليهما في نظري ورابعها حمله على معنى انه قد تقدم فيها قولان
وانا اختار الآن غيرهما لا ان لي فيها الا القولين المسالة الثامنة قال رحمه الله لا
ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل فتفوت مصلحة نصب
الحاكم وينقض اذا خالف قاطعا ولو حكم على خلاف اجتهاده فالمختار التخيير وقيل
ان لم يتصل به حكم وكذلك المقلد يتغير اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف امامه جرى
على جواز تقليد غيره اقول لا يجوز نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية
لا من الحاكم نفسه ولا من حاكم آخر غيره باتفاق الكل لانه لو جاز نقض حكمه فاما
ان ينقض بتغير اجتهاده او بحكم حاكم آخر وكلا الامرين ممتنع لانه لو جاز ذلك
لامكن ان ينقض نقض الناقض الاول بنقض ناقض ثان والثاني بثالث وهلم جرا
فيتسلسل ويلزم من ذلك اضطراب الاحكام وعدم الوثوق بحكم جميع الحكام وتفوت
مصلحة نصب الحاكم هذا كله اذا كان حكم الحاكم لم يخالف دليلا قاطعا فاما ان خالف
دليلا قاطعا من نص او اجماع او قياس جلي وهو ما كانت العلة فيه منصوصة
او كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع كما تقدم بيانه واما ان كان
حكمه مخالفا لدليل ظني من نص او قياس او غيرهما فلا ينقض ما حكم به لتساوي
الظنين في الرتبة ولو حكم المجتهد على خلاف اجتهاد نفسه كان حكمه باطلا
ولو قلد اجتهاد غيره فيما يخالف اجتهاد نفسه فهو باطل بالاتفاق ولو
تزوج مجتهد امراة بغير ولي بناء على اجتهاد نفسه ثم تغير اجتهاده فالمختار
انها تحرم عليه وقيل ينظر فان لم يتصل بصحة نكاحه حكم حاكم حرمت عليه استمتاع
ولزمه مفارقتها فانه لو لم يفارقها كان مستديما لما يحل الاستمتاع بها على خلاف
ما يعتقده وذلك خلاف الاجماع وان اتصل بصحة نكاحه حكم حاكم قبل تغير
اجتهاده لم ينقض اجتهاده السابق نظرا الى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته
وكذلك لو تزوج المقلد ايضا امراة بغير ولي تقليدا لاجتهاد مجتهد ثم تغير
اجتهاد مقلده فالمختار انها تحرم عليه ويجب عليه مفارقتها كما اذا تغير

اجتهاده متبوعه عن القبلة في أثناء الصلاة فإنه يجب عليه التحول إلى الجهة
الأخرى. ولو حكم مقلد بخلاف مذهب إمامه فهل ينقض حكمه أم لا
اختلفوا في ذلك والخلاف في هذه الصورة مبني على جواز تقليد من التزم
مذهبًا، فمن جوز لمن التزم مذهبًا أن يقلد غير المذهب الذي التزمه لم ينقض
حكم الحاكم، وإن لم يجوز لمن التزم مذهبًا من المذاهب أن يقلد غيره نقض حكمه
وسيأتي الكلام على مذاهب الناس في هذه المسألة في فصل التقليد.
المسألة التاسعة قال رحمه الله تعالى المجتهد قبل أن يجتهد ممنوع من التقليد وقيل
فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وقيل إلا أن يكون أعلم منه وقال الشافعي
إلا أن يكون صحابيًا أرجح فإن استووا تخير وقيل أو تابعيًا وقيل غير ممنوع
وبعد الاجتهاد اتفاق، لنا حكم شرعي فلا بد من دليل والأصل عدمه بخلاف
النفي فإنه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وأيضًا متمكن من الأصل فلا يجوز البدل
كغيره. واستدل لو جاز قبله لجاز بعده وأجيب بأنه بعده حصل الظن
الأقوى. المجوز: فاسألوا أهل الذكر، قلنا للمقلدين بدليل إن كنتم والمجتهد من أهل
الذكر. أصحابي كالنجوم وقد سبق. قالوا المعتبر الظن وهو حاصل. أجيب
بأن ظن اجتهاده أقوى. أقول من حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة
من المسائل فهل يجوز له تقليد غيره في غير تلك المسألة أم لا فنقول لا يخلو
إما أن يكون قبل أن يجتهد ويؤديه اجتهاده إلى حكم ما أو بعد اجتهاده وحصول الحكم
له. فإن كان قبل أن يجتهد فقد اختلفوا فيه على سبعة أقوال أولها أنه لا يجوز له
تقليد غيره من المجتهدين أصلًا ولا يجوز للعالم تقليد عالم آخر سواء كان أعلم منه أو لم
يكن وهذا مذهب القاضي أبي بكر وأكثر الفقهاء من أصحابنا وغيرهم وهو المختار وثانيها
أنه يجوز أن يقلد غيره من المجتهدين فيما يخصه في نفسه من الوقائع ولا يجوز له تقليده
فيما يفتي به غيره أو يحكم به. وثالثها أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فيما لا يخشى
فوت وقته أما لو خشي فوت وقت العبادة أو مصلحة الحكم جاز له أن يقلد
غيره من المجتهدين وهذا قول ابن سريج ورابعها

أنه يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد مثله أو دونه وسواء كان الأعلم
من الصحابة أو من غيرهم وهذا مذهب محمد بن الحسن وخامسها أنه لا يجوز له تقليد
غيره إلا أن يكون صحابيًا وهو أرجح في نظره من غيره فيجوز له تقليده وتقليد هذا الراجح
من الصحابة أولى من تقليد غيره من مجتهدي الصحابة فإن استووا في نظره في الفضيلة تخير
في تقليد من شاء منهم وهذا قول الشافعي في رسالته القديمة وهو مذهب الجبائي بعها
وسادسها أنه يجوز له تقليد المجتهدين من الصحابة والتابعين دون غيرهم وسابعها
أنه ممنوع من تقليد العالم مطلقًا بل يجوز له أن يقلد من شاء من المجتهدين سواء كان أعلم
منه أو مساويًا له أو دونه وهذا مذهب أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وسفيان
الثوري. وإن كان بعد أن اجتهد وأداه اجتهاده إلى الحكم الواقعة فلا يجوز له تقليد غيره
بالاتفاق بل يجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده وغلب على ظنه. وقد احتج الجمهور على
المذهب المختار بوجوه أشهرها والذي عول عليه المصنف منها دليلان الأول أن جواز التقليد
حكم شرعي ولا بد له من دليل والأصل عدم ذلك الدليل فمن ادعاه يحتاج إلى بيانه
وهذا بخلاف نفي الجواز فإنه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت ولا يلزم من جواز التقليد في
حق العامي العاجز عن التوصل إلى تحصيل مطلوبه من الحكم جوازه في حق من له أهلية التوصل
إلى الحكم باجتهاد نفسه وهو قادر عليه فإن وثوقه باجتهاد نفسه أرجح وأتم من وثوقه
باجتهاد غيره والشرع والعقل قاضيان بأنه لا يجوز للمكلف ترك الراجح والأخذ
بالمرجوح. الثاني أن المجتهد متمكن من الوصول إلى حكم المسألة باجتهاد نفسه الذي هو
الأصل في حقه فلا يجوز له العدول من الأصل الذي هو اجتهاد نفسه إلى اجتهاد
غيره الذي هو بدل من اجتهاد نفسه كما في غير هذه الصورة من الصور التي لا يجوز العمل
بالبدل مع القدرة على العمل بالمبدل منه. هذان الوجهان هما اللذان عول المصنف عليهما
ثم لما استدل أي احتج الآمدي على هذا المطلوب بأن قالوا لو جاز للمجتهد أن يقلد حكم
غيره في المسألة قبل أن يجتهد فيها لجاز له التقليد بعد اجتهاده فيها واللازم لا يجوز
له التقليد بعد الاجتهاد فيها بالإجماع فيجب أن لا يكون قبله كذلك. وأجيب عنه

بأن المجتهد بعد أن اجتهد وغلب على ظنه الحكم فقد حصل له ظنًّا أقوى من الظن الحاصل
به إذا قلد غيره فيها لاحتمال أن يكون ذلك الغير الذي قلده لم يبذل فيها أجزم به من
اجتهاده وأما هو فإذا اجتهد فلا يكابر نفسه فيما أداه إليه اجتهاده فهو موثوق باجتهاد
نفسه أتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير وإذا كان كذلك فلا يجوز له العدول من الأقوى إلى
الأضعف وهذا بخلاف حاله في الاجتهاد فإنه لم يحصل له الوثوق الأقوى ومع حصول
هذا الفرق فلا يحصل قياس الخفي الجلي على الأخفى وهذا الجواب ضعيف من
حيث أن المجتهد وجب عليه الاجتهاد والتقدير أنه متمكن من الاجتهاد وقادر على
تحصيل الظن الأقوى فلو لم يجتهد وقلد غيره فقد عدل عن الأصل الأقوى إلى البدل
الضعيف وهو غير جائز قال رحمه الله تعالى المجوز فاسألوا أهل الذكر قلنا
للمقلدين بدليل إن كنتم والمجتهد من أهل الذكر أقول احتج من جوز تقليد المجتهد كنتم
لمجتهد آخر سواء كان أعلم منه أو من غيره بقوله فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا
تعلمون فإنه تعالى أمر بالسؤال وأدنى درجاته جواز اتباع قول المسؤول واعتقاد قوله
وليس المراد به من ليس يعلم شيئًا البتة بل المراد كل من لم يعرف حكم تلك المسألة
سواء كان عاميًا أو مجتهدًا إلا أنه لم يجتهد بعد فإنه يصدق على كل ولعدم منها أنه غير
عالم بتلك المسألة فيدخل تحت عموم الأمر بالسؤال قلنا قوله تعالى فاسألوا
أهل الذكر المراد بأهل الذكر أهل العلم أي المتمكن من تحصيل العلم للمسؤول عنه وبكونه عنده
أهلًا لأن يجيب بما يسأل عنه لأن المراد بأهل الذكر بكون العلم بالمسألة المسؤول أهلية
حاضرًا عنده بالفعل فإن أهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء
والأصل تنزيل اللفظ على حقيقته وإذا كان كذلك وجب أن يختص الأمر بالسؤال بالعوام
المقلدين دون المجتهدين بدليل قوله إن كنتم لا تعلمون والمجتهد عالم بكونه قد
حصلت له أهلية الاجتهاد والاتصاف بالعالمية بالنسبة إلى تلك المسألة.
كيف ولو كان المجتهد داخلًا تحت عموم الآية للزمه أن يسأل بعد اجتهاده
غيره من المجتهدين لكونه بعد اجتهاده ظانًّا وليس بعالم لكن الإجماع منعقد
على أنه لا يجوز له سؤال غيره بعد الاجتهاد

قال رحمه الله تعالى الصحابة رضي الله عنهم كالنجوم وقد سبق قالوا المعتبر الظن وهو حاصل
أجيب بأن ظن اجتهاده أقوى أقول احتج من جوز للمجتهد تقليد الصحابة دون غيرهم
بقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وبقوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي أبي بكر وعمر وبقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
وبقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم قوله وقد سبق أي وقد سبق الجواب عن
هذه الأحاديث بأن المراد منها إنما هو اقتداء العوام بالمجتهدين أو اقتداء
العوام والمجتهدين بالصحابة فيما يروونه من الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم.
كيف ولو كان تقليد المجتهد مرادًا من هذه الأخبار للزم جواز التقليد بعد
الاجتهاد وليس كذلك قوله قالوا المعتبر الظن أي احتجوا على جواز تقليد المجتهد
لغيره من المجتهدين فإن قالوا المجتهد إنما يطلب باجتهاده في الأمور الشرعية
الظن فإذا قلد اجتهاد مجتهد آخر حصل له الظن كما يحصل له باجتهاد نفسه وذلك
هو المطلوب وأجيب عنه بأن ظن اجتهاده أقوى من ظن التقليد مع أن فيه عدول
عن المبدل المقدور على الإتيان به إلى البدل وهو غير جائز قالوا قلد عمر رضي الله عنه
إلى قول علي كرم الله وجهه وإلى قول معاذ وقد بايع عبد الرحمن بن عوف لعثمان على اتباع
سنة الشيخين أبي بكر وعمر ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة مع أن المقلد كان أهلًا للا جتهاد عمر
وقد قلد ولم ينكروا عليه فصار ذلك إجماعًا قلنا لا نسلم أن قلد عليًّا ومعاذًا
فيما ذهبا إليه بل إنما رجع إلى قولهما لأنه اطلع منه على دليل توجب رجوعه إلى ما
قاله كل واحد منهما وأما قصة عبد الرحمن بن عوف فقد تقدم أن المراد بالاقتدا
بالشيخين الاقتداء بهما في سيرتهما وسياستهما لا في الأمور الفقهية المسألة العاشرة
قال رحمه الله تعالى يجوز أن يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي
ثم المختار أنه لم يقع لنا أنه لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه قالوا يؤدي إلى انتفاء
المصالح لجهل العبد وأجيب بأن الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح ولزم
جهلها في الوقوع قالوا الآية حرم إسرائيل على نفسه وأجيب عنه بأنه يحتمل
أن يكون بدليل ظني قالوا قال لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس

الا الاذخر فقال الا الاذخر ٥ واجيب بان الاذخر ليس من الخلا فدليله الا استثنى ب
او منه ولم يرده وصح استثناؤه بتقدير تكريره لعمم ذلك او منه وايضا فيصح
بتقدير تكريره بوحي سريع ٥ قالوا لولا ان اشق احجتنا هذا لعامنا او للابد فقال
للابد ولو قلت نعم لوجبت ٥ ولما قتل النضر بن الحارث ثم انشدته اخته
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق ٥
فقال صلى الله عليه وسلم لو سمعته ما قتلته واجيب بجواز ان يكون خيره فيه معينا
وبجواز ان يكون بوحي ٥ اقول اختلفوا في انه هل يجوز ان يقال للمجتهد احكم
بما شئت فاي شيء حكمت به فهو صواب وحق ام لا وهل يجوز ان يقول الله
لرسوله احكم بما شئت فاي شيء حكمت به فهو صواب وحق ام لا ٥ فذهب جمهور
المعتزلة الى منع ذلك مطلقا في حق الرسول وغيره ٥ وذهب قوم الى جواز
ذلك مطلقا في حق الرسول وغيره وفصل الجبائي في احد قوليه فقال يجوز
ذلك للرسول عليه السلام دون غيره من المجتهدين ٥ وتردد الشافعي في رسالته
القديمة بين جواز ذلك ومنعه ٥ واختلف القائلون بالجواز هل وقع ذلك
الجائز ام لا ٥ فقطع موسى بن عمران بوقوع ذلك مطلقا ومنع الباقون من
الوقوع ٥ والمختار ان ذلك جائز ولكنه لم يقع ٥ اما الجواز فلان ذلك لو امتنع
فاما ان يكون امتناعه لغيره او لذاته لا جائز ان يمتنع لغيره لان الاصل عدم ذلك
الغير ولا جائز ان يمتنع لذاته لانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته عقلا
ولا معنى للجائز الا ذلك ٥ قوله قالوا يؤدي الى انتفاء المصالح بجهل العبد
اي احتج المانعون من الجواز بان قالوا التفويض الاحكام الى اختيار العبد لا يؤدي ذلك
الى انتفاء المصالح لان العبد ليس عالما بجميع المصالح فاختياره يكون مترددا بين
المصلحة والمفسدة فلا يامن من اختياره للمفسدة وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة
فان الشرع انما وضع لمصالح العباد كما تقدم واجيب عنه بان الكلام انما هو في
الجواز لا في وقوع ذلك وما ذكرتم من احتمال المفسدة انما يمنع من الوقوع لا من الجواز
ولو سلم ما ذكرتموه فلا يلزم منه وقوع المفسدة بل لا يقع الا المصلحة فقط

اي بان فوضت

لان التقدير ان الله تعالى فوض الحكم الى عبده العالم وقال له اختر فانك لا تختار الا
الصواب فيلزم من ذلك ان كل ما يختاره ما يكون الا مصلحة سواء كان عالما بها او
جاهلا والا لزم الخلف في قول الله تعالى وهو محال كيف ولزم ما ذكروه مبني على وجوب
رعاية المصالح في افعاله تعالى وهو باطل عندنا ٥ فان قيل يمتنع على الشارع ان
يقول ذلك لانه يستلزم اجبار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد كما انه لا يجوز
اتفاق الافعال الكثيرة المحكمة من غير علم ٥ ولو سلم جواز ذلك في حق المجتهد
جاز في حق العامي وليس كذلك بالاجماع ٥ قلنا ذكرنا دليل الجواز في حق الشارع وهو
ان وقوع ذلك لو فرض لم يلزم منه محال لذاته ٥ واما قولهم انه لا يجوز اتفاق الافعال
الكثيرة المحكمة من غير علم ٥ قلنا متى لا يجوز ذلك اذا اخبر الصادق بذلك او اذا لم يخبر الاول
ممنوع والثاني مسلم وهنا لو قال الشارع للعامي مثل ذلك كان جائزا عقلا ٥
ولئن سلمنا انه لا يجوز اتفاق الافعال الكثيرة المحكمة ولا اتفاق اختيار المصلحة في
الافعال الكثيرة لكن متى اذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار او اذا كانت المصلحة
في نفس الفعل المختار الاول مسلم والثاني ممنوع ٥ فان قيل يلزم من ذلك مذهب
الاباحة وسقوط التكاليف ٥ قلنا هذا ممنوع بل ايجاب التخيير تكليف لا انه اباحة
والاسقاط للتكليف ٥ فان قيل انما يحسن ايجاب ما يمكن الخلو عنه وقد علم بالضرورة
انه يمتنع الخلو من الفعل والترك وحينئذ لا يحسن ايجابه ٥ قلنا ولئن اختير لكم هذا في
ايجاب الفعل وتركه فلا يستمر لكم في التخيير بين الاحكام التي يمكن الخلو منها كالتخيير
بين ان يكون الفعل محرما او واجبا وذلك بان يقال له اختر اما التحريم او الوجوب فايهما
اخترت فانك لا تختار الا المصلحة فيه ولا يخفى جواز الخلو منهما وانتفاء المحال لانا
ولئن سلمنا ان للمصلحة خارجة عن نفس الفعل المختار ٥ وانه يمتنع اختيار المصلحة في
الافعال الكثيرة لكن ما المانع من ذلك في الافعال القليلة ٥ فان قيل لا يخلو اما ان
يكون قد اوجب عليه ما فيه المصلحة فقط او خيره بين ما فيه المصلحة والمفسدة ٥ فان
كان الاول فقد كلفه ما لا يطاق حيث اوجب عليه المصلحة من غير دليل عليها ٥ وان
كان الثاني فهو محال لحمل الشارع لما فيه من الاذن في فعل المفسدة وهو خارج عن

العذر. قلنا ان اوجب عليه اختيار المصلحة فهو جائز وان كان فيه تكليف بما لا
يطاق لكونه جائزا كما تقدم بيانه وان خيره بين الامرين فلا يمتنع ذلك كما انه يجب
عليه الحكم بما اوجبه ظنه من الامارة الظنية وان كان مخطئا مرتكبا للمفسدة
سوى ما ندفي ذا اختار ما فيه المفسدة مع عدم علم المكلف بها جاز التخيير بين
المصلحة والمفسدة اذ المكلف غير عالم بذلك. قوله الوقوع اقول لما تكلم على
الجواز شرع يتكلم على الوقوع وقد احتج القائلون بالوقوع بالكتاب
والسنة. اما الكتاب فقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما
حرم اسرائيل على نفسه فاضاف التحريم الى يعقوب عليه السلم وذلك يدل على ان
الحكم كان مفوضا اليه. واجيب عنه بان يعقوب عليه السلام يجوز ان يكون
حرم ذلك على نفسه بالاجتهاد المستند الى دليل ظني لانه حرمه بناء على ان الله تعالى
فوض اليه تحريم الاشياء وتحليلها. واما السنة فمن وجوه الاول قالوا قال
صلى الله عليه وسلم يوم الفتح ان الله حرم مكة فلا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها
فقال العباس الا الاذخر فقال عليه السلم الا الاذخر ومعلوم ان هذا الاستثناء لم
يكن الا من تلقاء نفسه لعلمنا بان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة فلولا ان الحكم
مفوض اليه والا لما جاز ذلك. واجيب عنه بان الاذخر ليس من الخلا فلا يكون داخلا
فيما حرمه الله تعالى وعلى هذا فانه يكون بناء على استيفاء الحال والاستثناء
من النبي عليه السلم ومن العباس على سبيل التوكيد. وان سلمنا ان الاذخر من الخلا
لكنه لم يرده من قوله لا يختلى خلاها وصح استثناؤه بتقدير تكرير لا يختلى
خلاها لاجل فهم السائل لذلك او يقال الاذخر من الخلا وكان مرادا الا انه
نسخ بوحي سريع فاستثناه وهذا هو الاول لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحي يوحى. اما انه عليه السلم قال ذلك من تلقاء نفسه من غير دليل
فلا. الثاني قالوا قال صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلاة فلولا ان الاحكام مفوضة اليه لما قال لامرتهم اليه. قلنا من
الجائز ان يكون قد نزل عليه عليه السلم في تخييره بين امرهم بالسواك عند
كل صلاة الذي هو مشق عليهم وبين عدم امرهم

ان

بذلك لان امرهم بذلك من تلقاء نفسه. الثالث قالوا روي عنه عليه السلم انه
لما قيل له يا رسول الله احجنا هذا العام او للابد فقال بل للابد ولو قلت لعامنا
لوجبت. فاضاف الوجوب الى قوله ولولا ان الحكم مفوض اليه لما ساغ ذكره. قلنا
يجوز ان يكون قوله عليه السلم ولو قلت لعامنا لوجبت كان بناء على ان الله لا
يقول الا ما يوحي اليه به لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
اما ان العقوبة كان مستندا الى قوله من تلقاء نفسه فلا. الرابع قالوا لما قتل
النضر بن الحارث جاءت ابنته فانشدته قصيدة التي تقول فيها

امحمد ولانت صنو نجيبة من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

فقال عليه السلم لو سمعت شعرها قبل ان اقتله ما قتلته ولو كان قتله بامر الله تعالى
لقتله ولو سمع شعرها الف مرة. قلنا يجوز ان يكون عليه السلم قد خير فيه معينا
بين قتله والمن عليه فقوله عليه السلم لو سمعت شعرها ما قتلته بناء على انه
على الوحي بتخييره في ذلك لانه يترك القتل من تلقاء نفسه لاجل سماع شعرها
نسبة قول المصنف واجيب بجواز ان يكون خير فيه معينا ويجوز ان
يكون بوحي شامل للجواب عن الاطراد بين الاربعة كما بيناه

المسالة الحادية عشر قال بعض الله تعالى المختار انه صلى الله عليه وسلم
لا يقرر على خطا في اجتهاده وقيل بنفي الخطا لنا لو امتنع لكان لمانع والاصل
عدمه وايضا لم اذنت لهم ما كان لنبي حتى قال لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه الا عمر
لانه اشار بقتلهم. وايضا انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء
من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من نار. وقال انا احكم بالظاهر
واجيب بان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات ورد بانه مستلزم الحكم
الشرعي المحتمل قالوا لو جاز لجاز امرنا بالخطا واجيب بثبوته للعوام قالوا الاجماع
معصوم فالرسول اولى قلنا اختصاصه بالرتبة واتباع الاجماع له يدفع

المحفوظ لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ولو لعامنا في العمرة وهذا مشهور يروى

المحفوظ ايضا في هذه الواقعة انها القائلة قتيلة اخته بمكة وليست بابنته وهذا ايضا مشهور

الاولوية ممتنع الدليل ث لو الشك في حكمه مخل بمقصود البعثة واتباع الاجماع
لم يوقع واجيب بان الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي .
اقول اختلف القايلون بجواز الاجتهاد للنبي عليه الصلاة والسلام هل يجوز
ان يخطئ في اجتهاده ام لا . فذهب بعض اصحابنا الى المنع من ذلك . وذهب اكثر
اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة الى جواز الخطاء
عليه في اجتهاده لكن بشرط ان لا يقر عليه وهو المختار . والدليل عليه من
جهة المعقول والمنقول . اما المعقول فلان الخطاء لو امتنع عليه . فاما ان يمتنع لامر
خارج عنه او لذاته لا جايز ان يمتنع لامر خارج عنه لان الاصل عدم ذلك الامر
الخارجي ولا جايز ان يمتنع لذاته لانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته عقلا
ولا معنى للجايز الا ذلك . واما المنقول فمن جهة الكتاب والسنة . اما الكتاب
فقوله تعالى لنبيه عليه السلم عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين
صدقوا وتعلم الكاذبين . وذلك يدل على خطائه في اذنه لهم . وقوله تعالى في
المفاداة في يوم بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الى قوله
تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم حتى قال النبي
صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه الا عمر بن الخطاب لانه كان
قد اشار بقتلهم ونهى عن المفاداة . وذلك يدل على خطائه عليه السلم في المفاداة
وقوله تعالى انما انا بشر مثلكم . فثبت المساواة بينه وبين غيره وقد جاز الخطاء
على غيره فوجب ان يكون جايزا عليه لان كل ما هو جايز على احد المثلين جايز على
المثل الاخر والا لم يكونا مثلين والفرض انهما كذلك . واما السنة فمن وجهين
الاول انه روي عنه عليه السلم انه قال انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن
بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له
قطعة من النار . وذلك يدل على انه يقضي بما قد يكون بخلافه في نفس الامر .
وايضا روي عنه عليه السلم انه قال انما احكم بالظاهر والله متولي السراير وذلك
ايضا يدل على انه قد يحكم بما لا يكون صوابا
في نفس الأمر

في نفس الامر . واجيب عنه بان الحديث متعلق بفصل الخصومات والكلام انما هو
في خطائه في الاحكام لا في فصل الخصومات . قوله ورد اي هذا الجواب بمنع ذلك
بان فصل الخصومات مستلزم للحكم الشرعي المحتمل لوقوع الخطاء فيه . الثاني
انه روي عنه عليه السلم انه قال انما انا بشر مثلكم انسى كما تنسون فاذا نسيت
فذكروني . وايضا ما اشتهر عنه عليه السلم من نسيانه في الصلاة وتحلله عن الركعتين
في الرباعية في حديث ذي اليدين وقول ذي اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول
الله فقال عليه السلم احقا ما قال ذو اليدين فقالوا نعم . قوله لو جاز لجاز
امرنا بالخطاء اي احتج المانعون من جواز الخطاء عليه من ثلثة اوجه الاول
قالوا لو جاز الخطاء عليه في حكمه لكنا قد امرنا باتباع الخطاء لانا مامورون
باتباعه عليه السلم في جميع احكامه بدليل قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما
والشارع لا يامر بالخطاء . واجيب عنه بثبوت وقوع ذلك في حق العوام فانهم
مامورون باتباع قول المفتي اي مع جواز الخطاء عليه في الفتوى فما هو جوابكم
لكم في هذه الصورة فهو جوابنا في محل النزاع . الثاني لو اجماع الامة
معصوم عن الخطاء بناء على قوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الخطاء والرسول
عليه السلم اعلى رتبة من امته فلو كانت الامة معصومة عن الخطاء والرسول عليه
السلم جايز عليه لكانت الامة اعلى رتبة من الرسول وهو محال . ولما امتنع الخطاء على
الامة كان الامتناع في حق الرسول اولى . قلت لا يلزم من ذلك كون الامة اعلى
رتبة من الرسول عليه السلم لاختصاصه برتبة النبوة ومنصب الخلافة فينا والرسالة
ووجوب اتباع اهل الاجماع له في اوامره ونواهيه لا يدفع اولويته منهم بالعصمة
عن الخطاء في الاجتهاد . واذا انتفت الاولوية وجب اتباع الدليل . وقد دل
الدليل على جواز الخطاء عليه في اجتهاده وامتناع ذلك في حق جميع الامة
فوجب ان يتبع ما دل عليه الدليل . الثالث لو جاز الخطاء عليه في
اجتهاده لوقع الشك في حكمه والشك في حكمه عليه السلم مما يخل بمقصود البعثة

إذ المقصود من بعثة الرسول عليه السلام اتباع الخلق له في الأحكام الصادرة
عنه تحصيلاً للمصالح لهم فالشك في كله ما يخل باتباعه ونحو باطل واجيب
عنه بأن الخطأ في الاجتهاد لا يخل بمقصود البعثة لأن المقصود من بعثته عليه
السلام إنما هو التبليغ للرسالة المشتملة على أوامر الله تعالى ونواهيه والمقصود
من إظهار المعجزات تصديقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى وذلك
مما لا يتصور فيه الخطأ بالإجماع كما تقدم في مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام
وليس كذلك ما حكم فيه عن اجتهاد فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا
بطريق التبليغ بل حكمه فيه عليه السلام كحكم غيره من المجتهدين فتطرق احتمال
الخطأ إليه من ذلك لا يخل بمقصود البعثة بخلاف تطرق احتمال الخطأ إلى الرسالة
والوحي فإنه يخل بذلك لأنه منتف بالإجماع كما ذكرناه المسألة السابعة عشر
قال رحمه الله تعالى المختار أن النافي مطالب بالدليل وقيل في العقلي لا الشرعي
لنا لو لم يكن لكان ضروريا نظريا وهو محال وأيضا الإجماع على ذلك في دعوى الوحدانية
والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث النافي لو لزم للزم منكر النبوة وصلاة
سادسة ومنكر الدعوى وأجيب بأن الدليل يكون استصحابا مع عدم الرافع وقد
يكون انتفاء لازم ويستدل بالقياس الشرعي بالمانع وانتفاء الشرط على النفي
بخلاف من لا يخصص العلة أقول اختلفوا في النافي للحكم هل هو مطالب
بالدليل على النفي أم لا فمنهم من قال لا دليل عليه مطلقا سواء كان ذلك من
القضايا العقلية أو الشرعية ومنهم من أوجب عليه ذلك مطلقا في القضايا
الشرعية والعقلية ومنهم من فصل وقال يطالب بالدليل على الحكم في القضايا
الشرعية واختار المصنف الأول واحتج عليه من وجهين الأول أن النافي
لو كان مطالبا بالدليل على نفي ما نفاه لكان ذلك النفي ضروريا نظريا معا لأن
دعواه النفي يتضمن أن ذلك النفي نظري ولا طريق مفض إلى العلم أو الظن به وكونه لم
يطالب بالدليل لكان عدم مطالبته بدائما هو لكون ذلك النفي ضروريا إذ الضروري
هو الذي لا يطالب بالدليل عليه فيلزم من ذلك النفي ضروريا نظريا معا وهو
محال فثبت أن النافي مطالب بالدليل

العملية دون القضايا

١٢٦

وللقائل أن يقول هذه الملازمة إنما تتم بتسليم أن دعواه النفي يتضمن كونه نظريا
ولا طريق مفض إلى العلم أو الظن وأن الضروري هو الذي لا يطالب عليه بالدليل
وفي جميع ذلك نظر الثاني أن الإجماع منعقد على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم
فإن من ادعى وحدانية الباري تعالى وقدمه تجب عليه إقامة الدليل على ذلك وحاصل
دعوى الوحدانية إنما هو نفي الشريك وحاصل دعوى القدم إنما هو نفي الحدوث فلزم
من ذلك أن النافي مطالب بالدليل قوله النافي لو لزم للزم منكر مدعي النبوة
أي احتج القائلون بكون النافي غير مطالب بالدليل بأن قالوا لو وجب على النافي ذكر
الدليل للزم الدليل على منكر النبوة وعلى منكر وجوب صلاة سادسة وعلى من أنكر
وجوب صوم شوال فالمنكر في هذه الصور نافٍ ولا يطالب بالدليل بالإجماع
وأجيب بأنه لا نسلم الإجماع على ذلك فإن الدليل قد يكون استصحابا للحال مع عدم الدافع
له وقد يكون انتفاء لازم أو غير ذلك فدليل المنكر في هذه الصورة استصحاب الحال
مع عدم الدافع له غير أنه استغنى بظهوره عن ذكره فإنه ظاهر أن الأصل عدم النبوة
مع عدم الدليل الدال عليها وظاهر أن الأصل عدم صلاة سادسة مع عدم الدليل
الدال عليه وظاهر أن الأصل عدم صوم شوال وعدم الدليل الدال عليه قوله
ويستدل بالقياس الشرعي وبالمانع وانتفاء الشرط على النفي بخلاف من لا يخصص
العلة أي القائلون بأن النافي مطالب بالدليل يجوز لهم أن يستدلوا بالقياس الشرعي
وبالمانع وبانتفاء الشرط على النفي بخلاف من لا يقول بتخصيص العلة فإنه لا يجوز
له ذلك وهذا آخر كلامه فيما يتعلق بالاجتهاد وكلامه الآن فيما يتعلق بالتقليد
والمفتي والمستفتي وما يستفتي فيه الباب الثاني في التقليد
والمفتي والمستفتي وما يستفتي فيه وما يتعلق بذلك ويحتوي على مقدمة
ومسائل أما المقدمة ففي تعريف التقليد والمفتي والمستفتي قال
رحمه الله تعالى التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتي فيه فالتقليد العمل
بقول الغير من غير حجة وليس الرجوع إلى الرسول

إلى

والاجماع والعامي إلى المفتي والقاضي إلى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا
مشاحة في التسمية والمفتي الفقيه وقد تقدم والمستفتي خلافه فإن قلنا
بالتجزي فهو واضح والمستفتي في المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح
أقول للتقليد مفهومان لغوي واصطلاحي أما اللغوي فمأخوذ من قلده
إذا جعل القلادة في عنقه ولذلك يقال قلد فلان فلانا بقلادة إذا جعلها في
عنقه وأما في الاصطلاح فهو عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة وذلك
كأخذ العامي بقول عامي مثله وكأخذ المجتهد بقول مجتهد آخر مثله وليس الرجوع
إلى قول الرسول عليه السلام ولا إلى الاجماع ولا رجوع العامي إلى قول المجتهد المفتي
أو القاضي ولا رجوع القاضي إلى قول العدول بتقليد لقيام الحجة على ذلك
أما أن الرجوع إلى قول الرسول عليه السلام ليس بتقليد فلأنه حجة واجبة الاتباع
بدلالة المعجزة الدالة على صدقه فيما يخبر عن الله تعالى وأما أن الرجوع إلى قول أهل
الاجماع ليس بتقليد فلأنه أيضا حجة واجبة الاتباع بدلالة قول الرسول الصادق
وأما أن رجوع العامي إلى المفتي والقاضي إلى العدول ليس بتقليد فلأنه الواجب عليه
بدلالة الاجماع على ذلك وأما أن رجوع القاضي إلى قول العدول ليس بتقليد فلأن
قول العدول حجة يجب على الحكام العمل بها بدلالة الاجماع وإن سمي الرجوع
إلى قول الرسول أو إلى قول أهل الاجماع أو رجوع العامي إلى المفتي والقاضي
أو رجوع القاضي إلى قول العدول تقليدا بعرف الاستعمال فلا مشاحة في
اللفظ وأما المفتي فهو الفقيه وقد تقدم تعريفه وتعريف ما يستفتى
فيه وتعريف الاجتهاد والمجتهد ويشترط أن يكون المفتي من أهل الاجتهاد
أو يكون عارفا بالأدلة العقلية كأدلة حدوث العالم وأن له صانعا وأنه واحد
متصف بجميع صفات الكمال والجلال منزه عن صفات النقص
والخلل وأنه أرسل سيدنا محمدا وأيده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته
وتبليغه الأحكام الشرعية وأن يكون مع ذلك عارفا

١٢٧

بالأدلة السمعية وأنواعها واختلاف مراتبها في جهات دلالتها وأن يعلم
منها من المنسوخ وأن يعلم جهات المعارضات بينها ووجه الترجيح فيها وكيفية
استثمار الأحكام منها على ما سبق تعريفه وأن يكون مع ذلك عدلا ثقة حتى
يوثق به في فتواه ويستحب له أن يكون قاصدا لهداية العامة وإرشادهم إلى
معرفة الأحكام الشرعية وترغيبهم في الطاعات وزجرهم عن المناهي في الأوامر
والنواهي من غير عنف وأن يكون متصفا بالسكينة والوقار ليكون له بذلك أبهة
في قلوب العامة ليسارعوا بذلك إلى العمل بما يفتيهم به وأن يكون قاطعا طمعه
عما في أيديهم حذرا من نفرتهم عنه وأن يكون بذلك قاصدا وجه الله تعالى لا جهة الدنيا
والسمعة وأن يكون كثير الورع معرضا عن المحقرات وإن كانت من الأمور المباحة
وأما المستفتي فهو خلاف المفتي أي من ليس بمفت فنقول المستفتي لا يخلو إما
أن يكون عالما قد بلغ رتبة الاجتهاد أو لم يكن كذلك فإن كان قد بلغ رتبة الاجتهاد فإما
أن يكون قد اجتهد في المسألة وأداه اجتهاده إلى حكم من الأحكام أو لم يجتهد بعد فإن
كان قد اجتهد فلا خلاف في امتناع استفتائه غيره من المجتهدين بل الواجب عليه
تعيين ما أداه إليه اجتهاده وإن كان لم يجتهد بعد فقد تقدم الخلاف في ذلك وذكر
أنه على كل مذهب وما هو المختار من ذلك وإن لم يبلغ رتبة الاجتهاد فلا يخلو
إما أن يكون قد ارتفع عن العوام بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد أو يكون
عاميا صرفا فإن كان قد ترقى عن رتبة العوام بتحصيل بعض العلوم المعتبرة
بحيث إنه قادر على الاجتهاد في بعض المسائل المختصة بذلك العلم دون البعض
فقد تقدم أيضا الخلاف في أنه هل يجوز لمن يتجزأ الاجتهاد له أم لا فإن
قلنا بالتجزي فواضح أنه فيما يقدر على الاجتهاد فيه لا يجوز له التقليد فيه وإن
قلنا بعدم التجزي فالصحيح أن حكمه حكم العامي كما سيأتي وإن كان عاميا
صرفا لم يحصل له شيء من العلوم البتة فلا خلاف في أن فرضه التقليد وا

مما

المستفتي فيه فهو المسائل ولا تخلو اما أن يكون من المسائل العقلية أو من المسائل
الاجتهادية فإن كان من المسائل العقلية فقد اختلفوا في جواز الاستفتاء فيه
والحق فيها والحق انه لا يجوز كما سيأتي وان كان من المسائل الاجتهادية فهو المخصوص
بجواز الاستفتاء على الصحيح واما المسائل فسنبيّن المسألة الأولى قال
رحمه الله لا تقليد في العقليات كوجود البارئ وقال العنبري بجوازه وقيل
النظر فيه حرام لنا الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب
ولأنه كان يحصل بحدث العالم ولأنه لو حصل لكان نظرا ولا دليل أقول
اختلفوا في المسائل المتعلقة بالاعتقاد كوجود البارئ تعالى وما يجب له وما يجوز
عليه وما يستحيل في حقه تعالى هل يجوز فيها التقليد أم لا فذهب الجمهور إلى
انه لا يجوز التقليد في شيء من ذلك بل الواجب تحصيل العلم به على كل مكلف
وقال عبد الله بن الحسين العنبري بجواز التقليد في جميع ذلك وذهبت
الحشوية والتعليمية إلى أن النظر فيه حرام ولا الواجب على كل مكلف انما هو
التقليد ومنعوا البحث في ذلك على كل حال والحق أن التقليد في ذلك لا يجوز فضلا
عن وجوبه والدليل عليه من ثلاثة أوجه الأول أن الاجماع منعقد على وما يجوز له
وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما يستحيل في حقه فالتقليد اما
أن يكون محصلا للعلم بذلك أو لا يكون محصلا له لا جائز أن يكون محصلا للعلم
بذلك لثلاثة أوجه الأول أن المفتي بذلك غير معصوم يجوز عليه الكذب ومن
يجوز عليه الكذب لا يكون خبره واجب التصديق ومن لا يكون خبره واجب الصدق
فخبره لا يفيد العلم الثاني انه لو كان التقليد يفيد العلم لكان العلم حاصلا
لمن قلد غيره في حدث العالم ولمن قلد غيره في قدمه وهو محال لافضائه إلى
الجمع بين كون العالم حادثا وقديما وهو محال الثالث أن التقليد لو كان
محصلا للعلم فالعلم الحاصل عنه اما أن يكون نظريا أو ضروريا لا جائز أن
يكون نظريا لأن النظري لا بد له من دليل ولا دليل على ذلك فإن قلتم خبر
المفتي هو الدليل قلنا خبر المفتي لا يفيد العلم فلا يصلح

١٥١ ٢٢٨

أن يكون دليلا ولا جائز أن يكون ضروريا لوجهين أحدهما أنه قد خالف فيه أكثر
العقلاء فلو كان ضروريا لما خالفوا فيه وثانيهما أن الانسان لو خلي ودواعي نفسه
وخلي من قبل بشوبه لم يجد ذلك من نفسه أصلا الثاني من الأوجه الثلاثة التي
تدل على أنه لا يجوز التقليد في العقليات هو أن النظر واجب وفي التقليد ترك
الواجب فلا يجوز ودليل وجوبه أنه لما نزل قوله تعالى إن في خلق السماوات والارض
الآية قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فتواعد على ترك النظر
والتفكر فيها وذلك يدل على وجوبه الثالث أن التقليد مذموم شرعا
فلا يكون واجبا غير أنا خالفنا ذلك في وجوب اتباع العامي للمجتهد في المسائل
الفقهية لما سبق من الأدلة على ذلك والأصل عدم الدليل الموجب للاتباع فيما
نحن فيه فيبقى على مقتضى الأصل وبيان ذم التقليد قوله تعالى حكاية
عن قوم انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون وذكر ذلك في
موضع على سبيل الذم قال رحمه الله تعالى قالوا لو كان واجبا لكانت
الصحابة أولى ولو كان لنقل كالفروع وأجيب بأنه كذلك والا لزم نسبتهم إلى
الجهل بالله وهو باطل وانما لم ينقل لوضوحه وعدم المحوج إلى الاكثار قالوا لالزم
الصحابة العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير الأدلة والجواب عن الشبه
والدليل يحصل بأيسر نظر قالوا وجوب النظر دور عقلي وقد يقع قالوا مظنة
الوقوع في الشبه والضلالة بخلاف التقليد قلنا فيجب على المقلد أو تسلسل
أقول احتجوا على التقليد من ستة أوجه الأول قالوا لو كان النظر
في معرفة الله تعالى وصفاته واجبا لكانت الصحابة أولى بالخوض في ذلك والنظر
في المسائل الكلامية والمباحثات فيها ولو وجد منهم ذلك لنقل الينا
كما نقل عنهم النظر في مسائل الفروع ومباحثاتهم فيها وأجيب عنه بأنه
كذلك فإن النظر اذا كان في وجود الله تعالى وصفاته اذا كان واجبا فالصحابة
أولى به والا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله تعالى وصفاته مع كونه

الواجب منا عالما بذلك وهو باطل بالاجماع واذا كانوا عالمين والعلم به ليس
من الضروريات وجب استناده الى النظر والدليل وانما لم ينقل عنهم المباحثة
والمناظرة في ذلك لوضوحه ولصفاء اذهانهم وصحة عقايدهم وعدم من
يحوجهم الى الاكثار في ذلك لوضوحه وحيث نقل ذلك عنهم في مسايل الفروع
فانما هو لكونها اجتهادية والظنون فيها متفاوتة بخلاف المسايل القطعية
الثاني قالوا لو كان النظر واجبا لالزم النبي الصحابة العوام بذلك لكنه لم يلزمهم
بذلك فانه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة ولا عن
احد من التابعين انهم انكروا على من كان في زمنهم من العوام ومن ليس له
اهلية النظر على ترك النظر مع كونهم اكثر الخلق بل كانوا حاكمين باسلامهم
مقررين لهم على ما هم عليه قلنا نعم لو وجب النظر لالزم الصحابة العوام به وانكروا
على تركه لكن ليس المراد من النظر تحرير الادلة وتقريرها والجواب عن الشبه
وحل الشكوك كما جرت به عادة العلماء والماهرين في هذا الفن وانما المراد
معرفة الدليل على وجود الباري تعالى وصفاته المعتبرة في الالهية من جهة الجملة
لا من جهة التفصيل وذلك يحصل بايسر نظر فان من نظر في نفسه وقواها
الظاهرة والباطنة وتغيرات احوالها ونظر في تغيرات العالم ونظر في ايات
الله تعالى في افاق العالم حصل له الجزم بان ذلك دليل على وجود اله موصوف
بالقدرة والاختراع والعلم والارادة والحياة وغير ذلك من صفات الكمال وهذا
كان حاصلا لهم فلهذا تركوا الانكار عليهم الثالث قالوا وجوب النظر
يفضي الى المحال فيكون محالا بيان ذلك ان النظر في معرفة الله تعالى اما ان يجب
على العارف او على غير العارف لا جايز ان يجب على العارف لما فيه
من تحصيل الحاصل ولا جايز ان يجب على غير العارف لانه يلزم منه ان يكون
الجهل بالله تعالى واجبا ضرورة توقف النظر الواجب عليه وقد تقدم
ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ويلزم منه

ايضا الدور العقلي المحال بيانه ان المكلف لا ينظر حتى يعرف ان الله تعالى اوجب عليه
النظر ومعرفة ايجاب الله تعالى عليه النظر تتوقف على معرفة الله تعالى لان معرفة الموجب
متقدمة على معرفة الواجب فالنظر متوقف على معرفة الله تعالى ومعرفة الله تعالى متو قف
على النظر فيلزم الدور واجيب عنه اما الرابع وجوب الجهل بالله تعالى فهو ممنوع
فانه انما يلزم ان لو كان الجهل مقدورا للمكلف وهو غير مسلم واما لزوم الدور
فممنوع ايضا لان الوجوب الشرعي عندنا لا يتوقف على وجوب النظر فايجاب
معرفة الله تعالى وصفاته يتوقف النظر فيه على معرفة ايجاب الله تعالى النظر على
المكلف وحينيذ لا يلزم الدور وقد تقدم هذا في مسالة شكر المنعم الرابع
قالوا النظر مظنة الوقوع في الشبه والتردي في الضلال والخروج عن الحق بخلاف
التقليد فانه مامون فيه ذلك فكان سلوكه هو اقرب الى السلامة اولى قلنا
فيلزم من ذلك ان يحرم على المقلد النظر والتقليد ويتسلسل وذلك لان اعتقاد
من يقلده اما ان يكون عن نظر او عن تقليد ضرورة انه ليس ضروريا فان كان عن
نظر حرم لكونه مظنة الوقوع في الشبه التردي في الضلال وان كان عن تقليد
فذلك المقلد اما ان يكون عن نظر او عن تقليد فان كان عن نظر فيحرم وان كان عن
تقليد فالكلام فيه كالكلام في الاول والثاني وهلم جرا فيلزم التسلسل
وهو محال وهذه الادلة الاربعة التي ذكرها المصنف وقد احتجوا بوجوه لم
اذكرها اولها قالوا ادلة الاصول اغمض واخفى واكثر تعددا عن المالوف من ادلة الفروع
واذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة ادلتها دفعا للحرج فلان يجوز ذلك في
الاصول اولى قلنا غموض ادلة الاصول وخفاؤها لا يدل على ان التقليد فيها اقرب
الى السلامة لان التقليد في العقايد المضلة اكثر من التقليد في العقايد الصحيحة
على ما قال تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله وقال تعالى
وقليل من عبادي الشكور وقال وقليل ما هم وقال عليه السلام ستفترق
امتي على نيف وسبعين فرقة واحدة ناجية والباقي في النار وانما كان كذلك لان
المطلوب في الاصول انما هو القطع والادلة على تعيين الحق المقطوع به دقيقة

غامضة لا يطلع عليها الا آحاد من الأذهان الثاقبة والعقول الراجحة مع المبالغة
في الاجتهاد والجد وذلك مما يندر ويقل وقوعه بخلاف أدلة الفروع فإن المطلوب
فيها انما هو الظن وهو حاصل من التقليد فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع
جوازه في الأصول وثانيها قالوا قد ورد النهي في الكتاب والسنة عن الخوض
في هذه المسائل وذلك يدل على أن النظر والبحث فيها حرام فضلا عن كونه جائزا
اما الكتاب فقوله تعل ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي الى
فتح باب الجدال فيكون منهيا عنه فيحرم واما السنة فقوله تعل عليكم
بدين العجائز وهو ترك النظر فلو كان النظر واجبا لكان منهيا عنه وروي عنه
عليه السلام انه نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون في مسألة القدر وقال انما هلك
من كان قبلكم بخوضهم في هذا فلو كان النظر جائزا لما كان منهيا عنه قلنا لا نسلم
ورود النهي عن البحث فيه اما الآية فالمراد بها النهي عن الجدال بالباطل على ما قال
تعل وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ودليله قوله تعل وجادلهم بالتي هي
أحسن وقوله تعل ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن فلو كان الجدال
بالحق منهيا عنه لما كان مأمورا به ثم كيف يمكن أن يكون منهيا عنه وقد أثنى الله تعل
على الناظرين في قوله تعل ويتفكرون في خلق السماوات والأرض فأورد ذلك في
معرض الثناء والمدح والمنهي عنه لا يكون ممدوحا على فعله واما الحديث الأول وهو
قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز فلم يصح ولم يثبت وبتقدير صحته فيجب
حمله على التفويض الى الله تعل في قضائه وإمضائه جمعا بين الأدلة واما نهيه
عليه السلام فانه هو مخصوص بمن يتكلم في ذلك من العلماء جمعا بينه وبين ما ذكرناه
من الأدلة المسألة الثانية قال رحمه الله تعل غير المجتهد يلزمه التقليد
وإن كان عالما وقيل يشترط أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسألوا وهو
عام فيمن لا يعلم وأيضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير إبداء المستند لهم من غير
نكير قالوا يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ قلنا وكذلك لو أبدى له مستنده وكذلك المفتي نفسه

بين ما ذكرنا و

أقول ذهب المحققون الى أن العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد يلزمه تقليد
المجتهد وإن كان عالما ببعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة
البغداديين لا يجوز له تقليد المجتهد الا بعد أن يتبين صحة اجتهاده بدليله وقال
الجبائي يجوز ذلك فيما كان من مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس
وقال بعض القدريين يجب على العوام النظر في الدليل او اتباع الامام المعصوم
والحق هو الأول والدليل عليه من وجوه الأول قوله تعل فاسألوا أهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وهذا أمر عام لكل المخاطبين فيجب أن يكون عاما في السؤال
عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع وهو من لا يعلم ما سأل عنه وسواء علم
غيره او لم يعلم فإن قيل لا نسلم أن العامي مراد بالآية وبيانه أن المأمور به في الآية انما
هو السؤال المحصل للعلم والدليل عليه أنه علق السؤال على عدم العلم بقوله ان كنتم لا
تعلمون فيعلم منه أن المأمور به سؤال محصل للعلم والعامي اذا سأل المفتي عن
حكم مسألة فأخبره بحكمها فلا يحصل له العلم بمجرد قول المفتي اذ قول المفتي
بمجرده لا يفيد الظن وإن تبين له حكم المسألة بدليل مفيد للعلم فلا يكون السائل
مقلدا اذ التقليد هو العمل بقول الغير من غير دليل مع أن الاجماع على أنه لا يجب
على العوام تحصيل العلم بما لا يعلمونه قلنا لا نسلم أن المأمور به في الآية سؤال
محصل للعلم فإنه اذا قيل للعامي سل المفتي عن المسألة الفلانية ان كنت لا
تعلم معناه قل له ما حكم هذه المسألة سلمنا أن المأمور به سؤال محصل للعلم
ولكن لم قلتم أن هذا السؤال ليس كذلك ولم لا يجوز حصول العلم له ولكن لم
قلتم أن هذا السؤال ليس كذلك ولم لا يجوز حصول العلم له بقول المفتي وإن لم يذكر
له الدليل وبيانه أن المفتي اذا ذكر حكم المسألة عند السؤال عنها لزم
العامي السائل أن يجزم بأن ذلك حكم الله تعل في حقه لما علم بانعقاد الاجماع
على أن ما يقول له المفتي هو حكم الله في حقه او بالتواتر او بأن قول المفتي يفيد
رجحان ظنه وهو يعرف ببديهة عقله أنه لا يجوز ترك الراجح فالجزم يقع عند
السؤال والظن واقع في طريقه فإن قيل الاجماع والتواتر وحكم العقل

مُتظافرة على أنه لا يجوز ترك الراجح وأقوى الأدلة مما يجمع الى حصل عند السؤال
مستند إليه ولعدم هذه الأدلة يخرج السائل عن كونه مقلدًا ۝ قلنا يُسمى
مقلدًا باعتبار أنه أخذ بقول المفتي من غير طلب الدليل الذي عرف به المفتي الحكم
المسؤول عنه ۝ الثاني أنه لم يزل العامة يستفتون المجتهدين في زمن الصحابة
والتابعين ويتبعون أقوالهم في الأحكام الشرعية قبل حدوث المخالف والعمل
منهم بلا دعوة إلى الطالبة سؤالهم من غير إبداء المستند لهم ولا إشارة إلى دليل
الحكم ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير أحد منهم على ذلك فكان ذلك إجماعًا منهم
فمن لم يقل بجواز التقليد يكون خارقًا للإجماع ۝ الثالث لو لزم من ليس من أهل الاجتهاد
ولا إذا حدثت به حادثة فرعية ۝ فأما أن لا يكون غير متعبد بشيء فيها وهو
خلاف الإجماع من الفريقين وأما أن يكون متعبدًا بشيء فذلك الشيء المتعبد به إما
النظر في الدليل المثبت للحكم وإما التقليد ۝ والأول باطل لأن ذلك مما يفضي في
حقه وفي حق جميع الخلق إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعاش
وتعطيل الصنائع والحرف وخراب الدنيا وتعطيل الحرث والنسل ورفع
الاجتهاد والتقليد وذلك من الحرج والإضرار المنفي بقوله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج وبقوله عليه السلام لا ضرر ولا إضرار في الإسلام وهو عام
في كل حرج وضرر لأنه نكرة في سياق النفي غير أنا خالفنا في امتناع التقليد في
أصول الدين لما بيناه من الفرق بينهما ولأن الوقايع الحادثة الفقهية أكثر من
المسائل الأصولية والبديهة تشهد بذلك فكان الحرج في إيجاب الاجتهاد
في المسائل الفقهية أكثر فيبقى عاملًا بقضية الدليل في المسائل الاجتهادية
فيتعين التقليد كما ذكرناه ۝ قوله قالوا يؤدي إلى اتباع الخطأ أي احتج
القائلون بامتناع التقليد بأن قالوا القول بوجوب التقليد مما يؤدي إلى
اتباع الخطأ فيكون باطلًا ۝ بيان ذلك أن المجتهد يجوز أن يخطئ في اجتهاده
ولم يكون كاذبًا فيما أخبر به إذ هو غير معصوم فيما يفتي به فلو كان العامي مأمورًا
بتقليده لكان مأمورًا باتباع الخطأ وهو ممتنع ۝ قلنا

وكذلك لو أبدى المفتي مستند فتواه فإنه يجوز أن يكون مخطئًا فينبغي أن لا يجوز التقليد
في هذه الصورة وكذلك المفتي نفسه فإنه لا يجوز أن يخطئ في اجتهاده فيقيسه وهو خلاف
الإجماع كيف وأن العامي وإن اجتهد فإن الخطأ في اجتهاده يكون أغلب من وقوعه
في اجتهاد العالم لكون العامي ليس له أهلية الاجتهاد فيكون المحذور الذي ذكر ثمن
مشتركًا بين المذهبين ۝ المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى الاتفاق على
استفتاء من عرف بالعلم والعدالة أو رآه منتصبًا والناس مستفتون معظمون
وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول ۝ لنا أن الأصل عدم العلم وأيضًا
الأكثر جهال فالظاهر أنه من الغالب كالشاهد والراوي قالوا لو امتنع لذلك لامتنع
فيمن علم علمه دون عدالته ۝ قلنا ممتنع ولو سلم فالفرق أن الغالب في المجتهدين
العدالة بخلاف الاجتهاد ۝ أقول اتفق القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي أي
على أنه يجوز له أن يستفتي من عرف بالعلم والعدالة أو رآه منتصبًا للفتوى والناس
مستفتون له معظمون له ۝ واتفقوا على امتناع استفتاء من عرف بالجهل وعدم
العلم وعدم العدالة ۝ واختلفوا في جواز استفتاء مجهول الحال عنه الذي لا يعرف
لا بالعلم ولا بالجهل فذهب قوم إلى الجواز والمختار عند الجمهور امتناعه والدليل
عليه من وجهين الأول أن الأصل عدم علمه وإذا كان كذلك فلا يخلو إما أن يكون
حال المسؤول كحال السائل في العامية المانعة من قبول الفتوى ولا يخفى أن احتمال
العامية قائم بل هو راجح من احتمال صفة العلم والاجتهاد نظرًا إلى أن الأصل الكلام
عدم ذلك ۝ الثاني أن أكثر الخلق الجهال فالظاهر أنه من الغالب كالشاهد الذي
لا يعرف عدالته فإنه لا يحكم بقوله بناء على أن غالب الناس ليسوا بعدول فإنه نادرًا جـ
تحت الغالب أغلب على الظن وكذلك الراوي الذي لا تعرف عدالته فإنه لا يعتبر
روايته بناء على ذلك ۝ قوله قالوا أي احتج القائلون باستفتاء المجهول بأن
قالوا لو امتنع استفتاء مجهول الحال لامتنع استفتاء من عرف علمه دون عدالته
لاحتمال كذبه ۝ قلنا وذلك ممتنع عند أبي الصورتين فإن من لا تعرف عدالته

لا يجوز الاعتماد على فتواه ولو سلم فالفرق بين الصورتين ظاهر وهو أن الغالب
في المجتهد العالم أن يكون من أهل العدالة وذلك يفيد الظن بخلاف الاجتهاد فإنه
ليس بغالب بل الغالبة للعوام والمجتهد فيهم نادر. المسألة الرابعة قال
رحمه الله تعالى إذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل يلزم لنا اجتهد والأصل
عدم أمر آخر قالوا يحتمل أن يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكريره أبدا. أقول
إذا استفتى العامي المفتي في مسألة فأفتاه ثم حدثت مثل تلك الواقعة وتكررت
فهل يلزم المفتي أن يكرر الاجتهاد مرة ثانية أو يعتمد على اجتهاده الأول اختلفوا
في ذلك فذهب الجمهور إلى أنه لا يلزمه الاجتهاد مرة ثانية بل يكتفي باجتهاده
الأول وذهب قوم إلى أنه يلزمه تكرار الاجتهاد مرة ثانية وفصل قوم فقالوا
إن كان ذاكرا للاجتهاد الأول فلا يلزمه الاجتهاد مرة ثانية وإن لم يكن ذاكرا
لزمه أن يجتهد ثانيا لأنه في حكم من لم يجتهد والمختار هو الأول والدليل
عليه أنه قد اجتهد مرة والأصل عدم اطلاعه على أمر موجب لتغير الأحكام
فلا حاجة إلى إعادته قالوا يحتمل أن يتغير اجتهاده فلا بد من الإعادة قلنا
لو كان الاحتمال يوجب الإعادة لوجب تكرر الاجتهاد أبدا وليس كذلك بالاتفاق
المسألة الخامسة قال رحمه الله تعالى يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة
لنا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه وقال صلى الله عليه وسلم إن الله لا
يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس
رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا قالوا لا تزال طائفة
من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال قلنا فأين
نفي الجواز ولو سلم فدليلنا أظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الأول قالوا فرض
كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل قلنا إذا فرض موت
العلماء لم يمكن. أقول اختلفوا أنه هل يجوز خلو الزمان من الأزمنة عن مجتهد
يكون تفويض الفتاوى إليه أم لا فذهب الجمهور إلى الجواز وذهب الحنابلة
إلى منعه والصحيح ما ذهب إليه الجمهور والدليل عليه أنه

١٤٢

لو امتنع فإما أن يكون امتناعه لذاته أو لغيره لا جائز أن يكون لذاته لأنه لو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال لذاته ولا معنى للجائز العقلي إلا ذلك ولا جائز أن يكون امتناعه
لغيره لأن الأصل عدم ذلك الغير فمن يدعيه تجب عليه بيانه وأيضا قال النبي
صلى الله عليه وسلم إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبضه بقبض العلماء
حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا
وأضلوا وقال أيضا بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ وقال خير
القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ بهم وذلك
كله يدل على جواز خلو الزمان عن المجتهدين احتج الحنابلة بوجهين الأول قالوا قال عليه
السلام لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال ٢
قلنا لا نسلم أن هذا يدل على خلو الزمان عن المجتهدين فأين دليلكم على نفي الجواز
ولو سلم دلالة ما ذكرتم فدليلنا أظهر وأكثر ولو سلم على الأظهرية
فيتعارض النصوص ولو سلم سلم لنا الدليل الأول الثاني قالوا التفقه في الدين
والاجتهاد فيه فرض كفاية حتى لو اتفق الكل على تركه أثموا وانتفاء التفقه والاجتهاد
يستلزم اتفاق المسلمين على الباطل وهو ممتنع قلنا التفقه في الدين والاجتهاد فيه
فرض كفاية إذا أمكن أما إذا فرض موت جميع العلماء فلا يمكن ولا يبقى فرض كفاية ٥ جميع
فلا يلزم اتفاق المسلمين على الباطل مع أن خلو الزمان عن المسلمين غير ممتنع
المسألة السادسة قال رحمه الله تعالى إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد جاز
إن كان مطلعا على المأخذ أهلا للنظر جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا
وقيل لا يجوز لنا وقوع ذلك ولم ينكر وأنكر من غيره المجوز ناقل كالأحاديث
وأجيب بأن الخلاف في غير النقل المانع لو جاز لجاز للعامي وأجيب بالدليل وبالفرق ق
أقول اختلفوا في إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد لغيره فالمختار أنه متى
كان مطلعا على مأخذ مذهب ذلك المجتهد قادرا على التفريع عليه متمكنا من الجمع
والفرق والنظر والمناظرة على مذهب ذلك المجتهد جاز له الإفتاء بمذهب ذلك

المجتهد ٥ وان لم يكن أهلاً للنظر ولا مطلع على المآخذ فلا يجوز له الافتاء
وقيل يجوز عند عدم المجتهد اذ يتعين رجوع المقلدين اليه في الاستفتاء فيجوز له أن
يفتيهم بما نقله عن المجتهد ٥ واما عند وجود المجتهد فلا يجوز اذ الرجوع اليه
ممكن ٥ وقيل اذا كان المجتهد الذي يفتي بمذهبه ميتا لا يجوز له الافتاء بما ينقله
عنه لان الميت لم يبق له قول بعد موته ولذلك انعقد الاجماع بعد موته ولو كان
حيا لم ينعقد على خلاف قوله ٥ وقيل يجوز له الافتاء بما ينقله عن المجتهد مطلقا
سواء كان مطلع على المآخذ او لم يكن وسواء كان مع وجوده او مع عدمه
سوا كان حيا او ميتا ٥ وقال ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين
لا يجوز له الافتاء بما ينقله عن مذهب المجتهد مطلقا سواء به كان عالما بالمآخذ
او لم يكن سوا كان موجودا او معدوما حيا او ميتا ٥ والدليل على المختار ان
المفتين في زماننا ليسوا مجتهدين ولكن كل واحد منهم مطلع على مآخذ مجتهد
من الائمة كمالك والشافعي واحمد وابي حنيفة وغيرهم وله اهلية النظر والمناظرة
في ذلك فيفتي كل واحد منهم بمذهب امامه ولم ينكر واحد منهم على الآخر في الافتاء
ولو افتى واحد ممن ليس مطلع على مآخذ مذهب امام ولا له اهلية النظر في
ذلك لانكروا عليه فكان ذلك اجماعا وقد ناقض المصنف كلامه في هذا
الموضع من جهة انه قال في تعريف الاجماع هو اتفاق المجتهدين من امة محمد
صلى الله عليه وسلم واحتج ههنا باجماع غير المجتهدين وذلك تناقض بين
قوله المجوز اي احتج من جوز الافتاء مطلقا بان غير المجتهد اذا افتى بمذهب
المجتهد كان ناقل المذهب ذلك المجتهد وهو عدل ثقة فيجوز الافتاء بما ينقله
عنه ويجوز للعوام قبول قوله كما قبل الاحاديث فانه اذا كان عدلا ثقة صحت
روايته وجاز لغيره العمل بها ٥ واجيب عنه بانه ان نقل عن المجتهد كما ينقل
الراوي عن النبي صلى الله عليه وسلم فذلك النقل ولنبين مجرد النقل هو محل
النزاع وانما النزاع في انه هل يجوز له ان يفتي بمذهب المجتهد مطلقا ام لا
لا ٥ قوله المانع اي احتج المانع من الجواز مطلقا

بانه لو جاز لمن ليس بمجتهد ان يفتي لجاز للعامي الصرف ان يفتي واللازم لا يجوز للعامي
الافتاء بالاتفاق فكذلك من ليس بمجتهد ٥ واجيب بانه يفتي بالدليل اذ الفرض
انه مطلع على مآخذ مذهب امامه اهل للنظر والمناظرة في ذلك فيجوز لهذا
ان يفتي بخلاف العامي الصرف تمييزا له عنه اذ الفرق بينهما ظاهر وهو ان
العامي الصرف لا يميز الصحيح من الفاسد بخلاف المطلع على المآخذ ٥ المسألة
السابعة قال رحمه الله تعالى للمقلد ان يقلد المفضول وعن احمد وابن سريج الارجح
متعين لنا القطع بانهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرر ولم ينكر ٥ وايضا قال
اصحابي كالنجوم واستدل بان العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره ٥ واجيب بانه يظهر
بالتسامع وبرجوع العلماء اليه وغير ذلك قالوا اقوالهم كالادلة فيجب الترجيح
قلنا لا يقاوم ما ذكرناه ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن بقول الاعلم اقوى
قلنا تقرير ما قدمتموه ٥ اقول اذا حدثت للعامي حادثة واراد الاستفتاء عن
حكمها ٥ فاما ان يكون في البلد مفت واحد او اكثر فان كان الاول وجب عليه الرجوع
اليه والاخذ بقوله وان كان الثاني فقد اختلف الاصوليون في ذلك فذهب القاضي
ابي بكر وكثير من الاصوليين الى انه له ان يقلد من شاء سواء كان بعضهم افضل او
اورع من البعض او تساووا في ذلك ٥ ونقل عن احمد بن حنبل وابن سريج وجماعة
من الفقهاء والاصوليين ان الارجح في العلم والورع متعين للتقليد فلا يجوز
تقليد المفضول مع وجود الافضل والمختار هو الاول والدليل عليه ان جميع الاولين
من الصحابة والتابعين من المجتهدين كان فيهم الفاضل والمفضول فان الخلفاء الاربعة
كانوا اعرف بطرق الاجتهاد من غيرهم ولهذا قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقال عليه السلام اقضاكم
علي واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرضكم زيد واقرأكم ابي وكان فيهم
العوام ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والاخذ بقولهم لا غير وكان العوام في
فرضهم الاستفتاء يستفتون المفضولين منهم والفاضلين

وكانوا يفتونهم مع الاشتهاد والتكرار فيما بينهم ولم ينكر احد منهم ذلك ولا نقل
عن واحد منهم انه كلف العوام بالاجتهاد في استفتاء الفاضل فلو كان تقليد المفضول
مع وجود الفاضل غير جائز لما جاز من الصحابة والتابعين الاتفاق على عدم انكاره
الثاني قال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فخير المخاطبين في
الاقتداء بهم مع انه كان فيهم الفاضل والمفضول ٥ قوله واستدل بعض الاصحاب
على وجوب التخيير في التقليد بان العامي لا يمكنه ترجيح بعض العلماء على بعض لقصوره البعض
عن معرفة مراتب الفضل لغموض ادلتها فيجوز له تقليد من شاء منهم دفعا
للحرج والمشقة ٥ واجيب عنه بانه يظهر له الافضل بالشهرة والتسامع وبرجوع
العلماء اليه الى غير ذلك من القرائن فلا حاجة له في ذلك الى معرفة الادلة الغامضة
احتجوا من وجهين الاول قالوا اقوال المفتيين في حق العامي كالادلة في حق المجتهد
فكما يجب على المجتهد الترجيح بين الادلة اذا تعارضت عنده فكذلك يجب على العامي
الترجيح بين المفتيين اما بان يسال الناس ذلك المفتي دون غيره ويطبقون على اقواله
القادرة عنده مع تبجيلهم وتعظيمهم له واما بالتسامع والشهرة او بغير ذلك من
القرائن المغلبة على ظنه انه ارجح من المفتيين المعاصرين له ٥ قلنا ما ذكرتموه لا
يقاوم ما ذكرناه من الاجماع والنص ولو سلم مقاومته فالفرق بين المجتهد والعامي
ان المجتهد لا يعسر عليه الترجيح لفراغه لذلك وتاهله له واشتغال العامي
عن ملابسة العلم على انه قد يكون بعض المفتيين اشهر بين الناس بالفضل من الاخر
مع ان الاخر افضل منه في نفس الامر والعامي لا يتمكن من معرفة ذلك ٥ الثاني
قالوا الظن الحاصل بقول الاعلم اقوى واغلب من الظن الحاصل بقول العالم فيجب
المصير اليه ٥ قلنا هذا الذي ذكرتموه لا زيادة فيه يمكن التمسك بها بل هو
تقرير لما قد منعوه من الدليل الا انه دليل اخر وقد اجبت عنه ٥ المسالة الثامنة
قال رحمه الله تعالى ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي حكم اخر المختار جوازه
لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهبا معينا كمالك والشافعي وغيرهما

اقول اذا حدثت للعامي واقعة وقلد فيها مجتهدا من بعض المجتهدين وعمل بقوله فلا
يجوز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره بعد تقليده اتفاقا وهل له تقليد غير ذلك
المجتهد في حكم اخر غير ذلك الحكم الذي قلده فيه اختلفوا في ذلك فمنهم من منعه ومنهم
من جوزه وهو المختار ٥ والدليل عليه انا نقطع بوقوع ذلك في زمن الصحابة فانهم
اجمعوا على تسويغ استفتاء العامي لكل عالم في كل مسالة ولم ينقل عن
احد منهم انه انكر ذلك ولا ذكره ولا قدح فيه مع اشتهار ذلك وتكرره فيما بينهم وكذلك
السلف لم ينقل ايضا عن احد منهم الحجر على العامة في ذلك ولو كان ممتنعا لما جاز في
زمن الصحابة والتابعين امتثاله والسكوت عنه ٥ قوله فلو التزم مذهبا كمالك
والشافعي او غيرهما وقال انا على هذا المذهب وملتزم لاحكامه فهل يجوز
له الرجوع عنه الى مذهب اخر في حكم اخر اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال احدها
انه جائز لان التزامه لمذهب معين غير لازم له ٥ وثانيها انه ممنوع من ذلك لانه
بالتزامه للمذهب الذي صار اليه لازم له الاخذ به كما لو التزم العمل به كما لو التزم
الاخذ بقول صاحب ذلك المذهب في واقعة معينة ٥ وثالثها المختار وهو التفصيل
وذلك ان الواقعة التي يطلب ان يقلد غير المذهب الذي التزمه فيها اما ان يكون قد
وقعت له قبل ذلك وعمل فيها على وفق ذلك المذهب واتصل عمله فيها فمثل هذا
لا يجوز له الرجوع عنه كما ذكرنا في اول المسالة بل مما منعنا اولا الان مهما التزم
المذهب ومثال لم يلتزم وان لم يكن قد وقعت له ولا اتصل عمله بها فلا مانع
من اتباع غيره فيها وهذا اخر الكلام على التقليد ٥ القاعدة الرابعة
من القواعد الاربع التي حصر اصول الفقه او المختصر فيها وهي الترجيح وتشتمل
على مقدمة وبابين ٥ اما المقدمة ففي بيان معنى الترجيح ووجوب العمل بالراجح
وما يكون فيه الترجيح ٥ اما الترجيح فقال رحمه الله تعالى وهو اقتران
الامارة بما يقوى به على معارضها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك ٥
اقول الترجيح هو اقتران الامارة بما

اي فلو التزم العامي نفسه مذهبا معينا كمذهب مالك والشافعي

تقوى به على معارضها فقوله اقتران كالجنس وقوله الامارة ليخرج الأدلة القطعية
فانه لا ترجيح فيها وقوله تقوى به ليخرج اقتران الامارة بما لا مدخل له في
الترجيح وقوله على معارضها ليعلم ان الترجيح لا يكون الا عند وجود المعارض
وقال صاحب الاحكام الترجيح هو اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب
مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر وهو جنس والاحتراز بالقيود
ظاهر واما وجوب العمل بالراجح فقال رحمه الله تعالى فيجب تقديمها للقطع
عنهم بذلك واورد شهادة اربعة مع اثنين واجيب بالتزامه ولا اقول
الدليل على انه يجب العمل بالدليل الراجح من ثلاثة اوجه الأول ان الصحابة والتابعين
اجمعوا على تقديم الراجح من الظنين في وقائع مختلفة وذلك كتقديمهم خبر عائشة في
التقاء الختانين على خبر ابي هريرة في قوله انما الماء من الماء لانها اعرف بحال النبي صلى
الله عليه وسلم وقدموا ما روته عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصبح
جنبا وهو صائم على ما رواه ابو هريرة من قوله من اصبح جنبا فلا صوم له وكان
الصحابة والسلف لا يعدلون الى الآراء والاقيسة الا بعد التفتيش والبحث عن
الاحاديث ونصوص من الكتاب فاذا حصل لهم الياس منها عدلوا الى الاجتهاد ومن فتش
احوالهم ونظر في اجتهاداتهم ووقائعهم حصل له القطع منهم بانه يجب تقديم
الراجح على المرجوح من الظنين الثاني ان الظنين اذا تعارضا ثم حصل ترجيح احدهما على
الآخر ببعض القرائن كان العمل بالراجح واجبا عرفا ولا يجوز تركه والعدول الى المرجوح
فيجب ان يكون العمل بالراجح واجبا شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن الثالث انه لو لم يعمل بالراجح لعمل بالمرجوح لكن بداية
العقول قاضية بانه لا يجوز ترك الراجح والعمل بالمرجوح قوله واورد
شهادة اربعة مع اثنين اي واورد على ما قررناه من وجوب العمل بالامارة الراجحة
دون المرجوحة ان ذلك معارض بالمعقول والنص اما المعقول فانه لا اختلاف
بين العقلاء في ان الظن الحاصل من شهادة اربعة عدول اقوى وارجح من الظن

الحاصل من شهادة عدلين ومع ذلك فقد اتفقوا على انه لا تقدم شهادة الاربعة على
شهادة الاثنين مع كون احد الظنين ارجح من الآخر واجيب عنه بانا لا نسلم انه
لا تقدم شهادة الاربعة على شهادة الاثنين بل يجب عندنا تقديم شهادة الاربعة
على شهادة الاثنين على قول لنا ولئن سلمنا انه لا اعتبار بالترجيح في باب الشهادة
فالفرق من وجهين الأول ان المتبع في ذلك انما هو اجماع الصحابة وقد الف منهم اعتبار
ذلك في باب تعارض الأدلة دون باب الشهادات فيجب اتباعهم في ذلك
الثاني انه لو اعتبر الترجيح في الشهادة بكثرة العدد لادى الى عدم اعتبار به
وبيانه ان احد الخصمين اذا اقام شاهدين واقام الآخر ثلثة شهود فلو رجحت
قول الثلاثة على قول الاثنين لكان الخصم الذي اقام الاثنين ان يقول بل شاهدا رابعا فيجب
التوقف الى ان ياتي به فاذا اتى به كان للآخر ان يجتهد في تحصيل شاهد خامس وهلم جرا فيفضي
ذلك الى امتداد الخصومة وعلم اعتبار ما قصده الشارع انه شرعت للحقوق قاطعا للخصومات
وهو باطل واذا كان كذلك امتنع اعتبار الزيادة في عدد الشهادة وهذا
المعنى منتف في تعارض الامارتين عند المجتهد فيجب العمل منهما بالراجح لما ذكرنا
من الادلة واما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقد امر تعالى بالاعتبار
من غير تفصيل وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله متولي السرائر والدليل
المرجوح ظاهر فيجب العمل به قلنا اما الآية فغايتها الامر بالنظر والاعتبار
وليس فيها ما ينافي وجوب العمل بالراجح فان ايجاب احد الامرين لا ينافي ايجاب
غيره واما الخبر فانما يدل على وجوب العمل بالظاهر والظاهر ههنا ما ترجح
احد طرفيه على الآخر ولعل الامارتين مترجحة لان التقدير كذلك فلا يكون الامارة
المرجوحة ظاهرة فلا يجوز العمل بها مع وجدان الامارة الراجحة واما يكون فيه
الترجيح فقال رحمه الله تعالى ولا تعارض في قطعيين ولا في قطعي منقول و
وظني لانتفاء الظن والترجيح في الظنيين منقولين او معقولين او معقول ومنقول
اقول الشي الذي يكون فيه الترجيح هو الطرق الموصلة الى المطلوب والطرق

الموصلة إليه تنقسم إلى قسمين طرق قطعية وطرق ظنية فحينئذ لا يخلو وقوع
التعارض فيهما إما أن يكون بين قطعيين أو بين قطعي وظني أو بين ظنيين والقسمان
الأولان ومنها الطرق القطعية والطرق القطعية والظنية يستحيل وقوع
التعارض فيهما وهذا هو المراد من قول المصنف ولا تعارض بين قطعيين ولا في
قطعي وظني وإذا امتنع وقوع التعارض بين الأدلة القطعية وبين الأدلة القطعية
والظنية تعين أن التعارض لا يكون إلا بين الأدلة الظنية د وإنما امتنع التعارض
في قطعيين ومعلوم أن الظن ينتفي بالقطع وإذا انتفى الظن عنهما فلا يمكن ترجيح
أحدهما على الآخر لأن الترجيح لا بد وأن يكون موجبا لتقوية أحد الدليلين المتعارضين
على الآخر والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان فيستحيل فيه الترجيح د وإذا
امتنع ترجيح أحدهما على الآخر فإما أن يعمل بهما معا وهو جمع بين النقيضين في جانب
الإثبات وإما أن لا يعمل بهما معا وهو جمع بين النقيضين في جانب النفي د وإما أن يعمل
بأحدهما دون الآخر مع تساويهما وهو تحكم باطل د وإنما امتنع التعارض في قطعي
وظني لأنه يستحيل الظن بالشيء مع حصول القطع بمقابله وكيف يستحيل طلب
الترجيح في القاطع إذ لا رتبة وراء القطع أقوى منه كيف وأن الدليل القاطع لا
يكون في مقابلته دليل صحيح وإذا بطل أن يكون الترجيح بين دليلين قطعيين أو بين
قطعي وظني تعين أن الترجيح إنما يكون بين طريقين ظنيين د ثم إن الطرق الظنية
تنقسم إلى شرعية وعقلية فالطرق العقلية ليست من غرضنا في هذا الموضع
بل غرضنا هنا بيان الطرق الشرعية والطرق الشرعية إما أن يكون موصلة
إلى الظن بأمر مفرد وهي الحد والرسم أو بأمر مركب وهي الأدلة الشرعية
من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال وقد تقدم بيان الجميع
وإذا كانت الطرق الظنية التي يمكن ترجيح بعضها على بعض عند التعارض
منحصرة في الموصلة إلى التصديقات الشرعية والموصلة إلى التصورات الشرعية
وجب أن ينحصر الكلام عليها في بابين د

الباب الأول في ترجيحات الطرق الموصلة إلى التصديقات
الشرعية والترجيح فيها عند التعارض إما أن يكون بين منقولين أو بين معقولين
أو بين منقول ومعقول فجعله ثلاثة أقسام فلنرسم في كل واحد منها فصلا
الفصل الأول في التعارض الواقع بين منقولين د قال رحمه الله تعالى الأول
في السند والمتن والمدلول وفي خارج الأول بكثرة الرواة لقوة الظن خلافا للكرخي
وبزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو وبأنه اشتهر بأحدها وبأنها
على حفظ الأنسخة وعلى ذكر لا خط وبموافقته عمله وبأنه عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل
في المرسلين وبأن يكون المباشر كرواية أبي رافع نكح ميمونة وهو حلال وكان السفير
بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو محرم وبأن يكون صاحب القصة كرواية
ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان وبأن يكون مشافها
كرواية القسم عن عائشة أن بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على من روى أنه كان حرا
لأنها عمة القسم وأن يكون أقرب عند سماعه كرواية ابن عمر أفرد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان تحت ناقته حين لبى وبكونه من أكابر الصحابة لقربه غالبا ومتقدم الإسلام أو مشهور
النسب أو غير ملتبس بمضعف وتحمله بالغا وبكثرة المزكين أو أعدلهم أو أوثقهم
وبالتصريح على الحكم والحكم على العمل وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل ومرسل
التابعي على غيره وبالأعلى إسنادا والمسند على كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب
على المشهور ومثل النبي صلى الله عليه وسلم على غيرهما وبالمسند باتفاق وعلى مختلف فيه وبقراءة
الشيخ وبكونه غير مختلف وبالسماع على محتمل وبسكوته مع الحضور على الغيبة وبورود
صيغة فيه على ما فهم وبالأمة به البلوى في الآحاد وبما لم يثبت إنكاره
لروايته على الآخر د أقول أما الترجيح العائد إلى السند فمنه ما يعود
إلى الراوي ومنه ما يعود إلى المزكي ومنه ما يعود إلى نفس الرواية ومنه ما يعود
إلى المروي عنه د أما ما يعود إلى الراوي فخمسة عشر ترجيحا الأول كثرة الرواة
فإنه إذا كان رواة أحد الخبرين أكثر من رواة الآخر فما كان رواته أكثر فهو أرجح

وهذا مذهب الجمهور ٥ وذهب الكرخي إلى أنه لا مدخل لكثرة الرواة في الترجيح
والصحيح ما ذهب إليه الجمهور ٥ والدليل عليه من ثلثة أوجه ٥ الأول
أن كثرة الرواة تغلب على الظن صدق الخبر لقوة الظن بخبرهم من جهة أن احتمال
وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر أبعد من احتمال وقوعه من العدد الأقل
الثاني أن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن ولا يخفى أن الظنون المجتمعة كلما
كانت أكثر كانت أغلب على الظن حتى ينتهي إلى القطع ولهذا لما كان الحد الواجب
في الزنا من أعظم الحدود وآكدها جعلت الشهادة عليه أكثر عددا من غيره
الثالث أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمل بقول ذي اليدين أقصرت الصلاة
أم نسيت حتى أخبره بذلك أبو بكر وعمر ٥ ولم يعمل أبو بكر بخبر المغيرة أن النبي صلى الله
عليه وسلم أطعم الجدة السدس حتى رواه محمد بن مسلمة ٥ ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى في
الاستئذان حتى اعتضد بخبر أبي سعيد الخدري وذلك خلاف للكرخي كما تقدم ٥ الثاني
أن يكون أحد الراويين متصفا بزيادة الثقة أو العدالة أو الفطنة أو الورع أو العلم
أو الضبط أو النحو فإن راوي أحد الخبرين إذا اتصف بالزيادة في صفة من هذه
الصفات على راوي الخبر الآخر فروايته موجبة للترجيح لأن سكون النفس إليه
أشد والظن بقوله أقوى ٥ الثالث أن يكون راوي أحد الخبرين مشهورا بين الناس
بأنه متصف بهذه الصفات المذكورة دون راوي الخبر الآخر فإن شهرته
بذلك موجبة لترجيح روايته فإن سكون النفس إليه أكثر وحصول الظن بها
أغلب ٥ الرابع أن يكون اعتماد أحد الراويين على الحفظ لما عنده سماعا عن الحديث
من شيخه لأنه يعتمد على نسخة سماعا دون الآخر فإن ذلك موجب لترجيح
خبره لكونه أبعد عن السهو والغلط ٥ وكذلك إذا كان اعتماد أحد الراويين
على ذكر الرواية عن شيخه لا على خط نفسه دون الآخر فإنه أرجح لما ذكرناه
الخامس موافقة عمل أحد الراويين لما رواه ومخالفة عمل الآخر لما رواه
فإنه إذا كان أحد الراويين قد عمل بما رواه والآخر قد خالف ما رواه فروايته
من لم يخالف عمله روايته أرجح لكونه أبعد عن

الكذب

الكذب وأغلب على الظن ٥ السادس أن يكون الراويان ٥ السادس أن يكون الراويان
مرسلين وقد عرف من حال أحدهما أنه لا يرسل إلا عن عدل أرجح من الآخر ٥ السابع أن
يكون راوي أحد الخبرين مباشرا لما رواه والآخر غير مباشر له فرواية المباشر أرجح
من رواية غير المباشر لكونه أعرف بما رواه ٥ وذلك كرواية أبي رافع أن النبي عليه السلام
نكح ميمونة وهو حلال فإنها أرجح من رواية ابن عباس أنه نكحها وهو حرام لأن أبا رافع
كان هو السفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ٥ الثامن أن
يكون أحد الراويين هو صاحب القصة دون الآخر فإن رواية صاحب القصة أرجح من رواية
غيرها لكونها أعرف بها من غيره وذلك كرواية ميمونة حيث قالت تزوجني رسول الله
صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فإنها أرجح من رواية ابن عباس لكونها أعرف بحال
العقد من غيرها لشدة اهتمامها به وذلك خلاف للجرجاني من أصحاب أبي حنيفة
حيث قال لا فرق بين صاحب القصة وبين غيره ٥ التاسع أن يكون أحد الراويين مشافها
لمن روى عنه دون الآخر وذلك كرواية القسم بن محمد أن بريرة عتقت وكان زوجها حرا
لأن عائشة عمة القسم وهو من ذوي محارمها فقد شافهها حالة السماع بلا حجاب
بخلاف من روى أنها عتقت وكان زوجها عبدا فسمعه رواية المشافه أرجح لكونه يسمعه للمشافه
أعرف من غير المشافه ٥ العاشر أن يكون أحد الراويين أقرب إلى النبي صلى الله عليه وسلم
عند سماعه كرواية ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج فإنها أرجح من رواية
من روى عنه أنه قرن فإنه ذكر أنه كان تحت ناقة النبي صلى الله عليه وسلم حين لبى
كان يسيل عليه وأخبر أنه سمعه أنه أفرد عند الإحرام ٥ الحادي عشر أن يكون أحد
الراويين من أكابر الصحابة والراوي الآخر من صغارهم فرواية الأكابر أرجح لأن الغالب
أنه كان أقرب إلى النبي صلى الله عليه وسلم حالة السماع لقوله عليه السلم ليليني منكم
أولو الأحلام والنهى ولأن تحفظه على منصبه مما يوجب التحرز من الكذب أكثر
من الصغير ولأن الأكابر أدعى وأشد تحفظا من الأصاغر غالبا ٥ الثاني عشر أن يكون
أحد الراويين متقدم الإسلام على الراوي الآخر فرواية المتقدم في الإسلام أقل
من رواية المتأخر عنه فيه إذ هي أغلب على الظن لزيادة

اصابته في الاسلام فيكون اعلم باحوال الشرع من الحديث المتقدم به فيكون
في فطنة على الصدق اغلب. الثالث عشر ان يكون احد الراويين مشهور النسب لان
احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورين يكون اكثر فيكون الظن بقوله اغلب.
الرابع عشر ان يكون احد الراويين غير ملتبس اسمه باسم بعض الضعفاء والراوي
الآخر قد التبس اسمه باسم بعض الضعفاء فرواية الذي لا يلتبس اسمه بمضعف أرجح
لأنه اغلب على الظن. الخامس عشر ان يكون احد الراويين قد تحمل الرواية بالغا
والآخر تحملها في زمن الصبا فرواية البالغ ارجح من رواية من تحملها في حال الصبى
لأنه اكثر ضبط البالغ ولما ما يعود الى المزكي فاربعة ترجيحات الاول ان يكون
المزكين لأحد الراويين اكثر من الآخر او ان يكون المزكي له اعدل او اوثق او افقه او اورع فرواية
من وجدت في تزكيته صفة من هذه الصفات أرجح من رواية الآخر لانها اغلب على الظن.
الثاني ان يكون تزكية احد الراويين بصريح القول وتزكية الراوي الآخر بالرواية
عنه او بالعمل بروايته او بالحكم بشهادته فرواية من تزكيته بصريح القول ارجح
من غيره لأن الرواية قد تكون عمن ليس بمعروف العدالة وكذلك العمل بما يوافق الرواية
والشهادة قد يكون بغيرهما وهو موافق لهما ولا يكون ذلك بهما وليس كذلك التزكية
بصريح القول. الثالث ان يكون تزكية احد الراويين بالحكم بشهادته وتزكية
الآخر بالعمل بروايته فرواية من تزكيته بالحكم بشهادته ارجح من تزكيته بالعمل
بروايته لأن الاحتياط في الشهادة فيما يرجع الى الجرح والتعديل اكثر منه
في الرواية والعمل بها ولهذا قبلت رواية الواحد ورواية المرأة دون شهادتها
وقبلت رواية الفرع مع انكار الأصل لها على بعض الآراء بخلاف الشهادة.
الرابع ان يكون تزكية احد الراويين بالعمل بروايته وتزكية الآخر بالرواية عنه
فرواية الاول ارجح لأن الغالب من حال العدل انه لا يعمل برواية غير العدل
وليس كذلك في الرواية لانه كثيرا ما يروي العدل عمن لو سئل عن حاله لجرحه
او توقف في حاله. واما ما يعود الى نفس الرواية فثمانية ترجيحات الاول

ان يكون احد الخبرين متواترا والخبر الآخر آحادا فالمتواتر ارجح من الآحاد لكون المتواتر
مفيدا للعلم والآحاد لا تفيد الا الظن وقد علم ان العلم لا يترجح عليه شيء. الثاني
ان يكون احد الخبرين مسندا والخبر الآخر مرسلا فالمسند ارجح من المرسل لتحقق العلم
براويه والجهالة براوي الخبر الآخر ولذلك يقبل رواية الفرع اذا عرف شاهد
الاصل ولا تقبل اذا شهد مرسلا. الثالث ان يكون احد الخبرين من مراسيل
التابعين والخبر الآخر من مراسيل تابعي التابعين فما هو من مراسيل التابعين
أرجح لأن الظاهر من حال التابعي انه لا يروي عن غير الصحابي وعدالة الصحابي قد
ثبتت بثناء النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وتزكيته لهم على ما ورد في ظواهر
الكتاب والسنة فعدالتهم يكون اغلب على الظن من عدالة غيرهم ممن هو بعدهم
ولذلك قال عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيه وقوله اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم
اهتديتم ولم يرد مثل ذلك في حق غيرهم. الرابع ان يكون احد الخبرين اعلى اسنادا
من الخبر الآخر فالعالي الاسناد ارجح من غير الاعلى لأن رجال العالي أقل من رجال غيره
وكلما قلت الرواة كان أبعد عن احتمال الغلط والكذب فيكون اغلب على الظن.
الخامس ان يكون احد الخبرين مسندا معنعنا الى النبي صلى الله عليه وسلم والخبر الآخر
مسندا الى كتاب معروف من كتب المحدثين لأن المعنعن ابعد عن الغلط واقرب
الى الضبط وكذلك ايضا المعنعن مقدم على الخبر المشهور بين العلماء الذي يكون غير
المعنعن عليه برواية العدل عن العدل الى النبي صلى الله عليه وسلم. السادس
ان يكون احد الخبرين مسندا الى كتاب معروف من كتب المحدثين والخبر الآخر مشهورا
بين العلماء فقط فالخبر المسند الى كتاب معروف ارجح من الخبر المشهور الذي ليس في
كتاب لأن المنسوب الى كتب المحدثين أقرب الى الصحة من الحديث المشهور بينهم.
السابع ان يكون احد الخبرين مسندا الى كتاب موثوق بصحته ككتاب مسلم وكتاب
البخاري وكتاب الموطأ والخبر الآخر مسندا الى كتاب غير مشهور بالصحة ولا
بالسقم كسنن أبي داود ونحوها. الثامن ان يكون احد الخبرين

أن يكون أحد الخبرين مسندا بالاتفاق والخبر الآخر مختلف في إسناده فالمسند
بالاتفاق أرجح من المختلف فيه لقوة الأول وضعف الثاني وأما ما يعود إلى
المروي عنه فيتنوع ترجيحات الأول أن يكون أحد الخبرين روايته بقراءة الشيخ
من لفظه والخبر الآخر بقراءة الراوي والشيخ يسمع أو بإجازة الشيخ أو مناولته
أو بخط رآه في كتاب فالخبر المروي بقراءة الشيخ أرجح من جميع هذه المراتب
لأنه أبعد عن غفلة الشيخ عما يرويه وكذلك إذا كانت رواية أحد الخبرين بالمناولة
ورواية الآخر بالإجازة فما روايته بالمناولة أرجح لأن المناولة غير كافية
بل لا بد وأن يقول له خذ هذا الكتاب وحدث به عني فإنه روايتي عن فلان وقد
سمعته منه وعند ذلك يكون المناولة إجازة وزيادة وكذلك تكون الإجازة أرجح
من رواية الخط في الكتاب لأن الخطوط مما تشتبه وكذلك تكون الإجازة
مما لو قال الشيخ هذا خطي لدلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن يعني عنه أظهر من
دلالة خطه عليه الثاني أن يكون أحد الخبرين غير مختلف في كونه مرفوعا إلى النبي
صلى الله عليه وسلم والخبر الآخر مختلف في كونه مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم
أو كونه موقوفا على الشيخ فالخبر الذي لا اختلاف فيه أرجح من الخبر المختلف فيه
لكونه أقرب إلى الضبط وأبعد عن الاضطراب الثالث أن يكون رواية أحد الخبرين　　واسد عن
بالسماع من النبي عليه الصلاة والسلام ورواية الآخر يحتمل أن يكون بالسماع
ويحتمل أن يكون بغير السماع من الكتابة ونحوها فرواية السماع أرجح من غيره　　رواية
لبعده عن تطرق التصحيف الرابع أن يكون أحد الخبرين قد ورد بصيغة
النبي عليه السلام مشافهة من لفظه والخبر الآخر إنما هي لكونه مفهمة منه فرواية
سماعه الصيغة أرجح من رواية المفهوم والنقل لقوة دلالة الصيغة وضعف
المفهوم والنقل الخامس أن يكون أحد الخبرين مما لا تعم به البلوى والخبر　　والخبر الآخر مما تعم به البلوى
الذي لا تعم به البلوى أرجح من الخبر الذي تعم به البلوى وإن كان كل واحد منهما
أحدا لأن الذي لا تعم به البلوى أبعد عن الكذب والسهو لكن تفرد الواحد بنقل

ما تعم به البلوى دون الباقين مع توفر دواعيهم على نقله قريب من الكذب لأنه
يكون كمن انفرد بنقل قتل ملك من الملوك العظام في السوق بمحضر خلق كثير ولهذا كان
الخبر الذي تعم به البلوى إذا كان آحادا مختلف فيه بخلاف مقابله فإنه متفق
عليه السادس أن يكون أحد الراويين قد روى عن من أنكر روايته كما في حديث
الزهري والراوي الآخر روايته ممن لم يقع إنكار المروي عنه على المروي فالأرجح من
التي وقع الإنكار فيها وكذا لو كان الشيخ على أحد الراويين إنكار نسيان وإنكاره　　انكار
على الآخر إنكار تكذيب فالأول أرجح لكونه أغلب على الظن الفصل الثاني في الترجيح
المتعلق بالمتن وما لا يتعلق به [illegible] النهي على الكف والأمر على الإباحة
على الصحيح والإباحة أي النهي والأمر احتمالا على الأكثر والحقيقة على المجاز
على المجاز بشهرته مصححة أو قوته أو قرب جهته أو رجحان دليله أو شهرة استعماله
والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والأشهر مطلقا واللغوي على الشرعي مخالف
المتعدد بتأكيد الدلالة وترجح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه
شرعا أو في الإيماء بانتفاء العبث أو الحشو على غيره ومفهوم الموافقة على المخالفة
على الصحيح والاقتضاء على الإشارة وعلى الإيماء وعلى المفهوم وتخصيص العام على تأويل
الخاص بكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على ما خص والتقييد كالتخصيص
والعام الشرطي على النكرة المنفية وغيرها والمجموع ومن وما على الجنس باللام　　على ترجيح
والإجماع على النص والإجماع على ما بعده في الظني أقول لما تكلم في أحد
المنقولين على الآخر من جهة السند شرع يتكلم على ترجيح أحد المنقولين على الآخر
من جهة المتن وذلك من وجوه الأول أن يكون أحد المتنين المتعارضين نهيا
والآخر أمرا فالنهي راجح على الأمر لثلاثة أوجه الأول أن طلب الترك أكثر من طلب
الفعل ولهذا لو فرض كل واحد منهما مطلقا فإن أكثر من قال بالخروج عن عهدة الأمر
بالفعل مرة وإجماع نازع في النهي الثاني أن محامل النهي أما متوقدة [illegible]
التحريم والكراهة لا غير ومحامل الأمر كثيرة فإنه

متردد بين الوجوب والندب والاباحة على بعض المذاهب وما كان محامله اقل
فهو ارجح مما كانت محامله ازيد واكثر ه الثالث ان النهي لدفع المفسدة غالبا
والامر لتحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل
المصالح ه الثاني من الترجيحات ان يكون احد المتنافيين امرا والاخر اباحة فالامر ارجح
من الاباحة على الصحيح لانه اذا عمل بالمامور به وترك المباح لا يلزم منه نفي لفائدة المباح
وتركه محذور بخلاف ما لو عمل بالاباحة وترك الامر فانه يلزم منه محذور ونفي لفائدة الامر
فالعمل بمقتضى الامر ومخالفة الاباحة احوط ه ومن نظر الى القايل بل ان تقابلا بل
الكلمتين اولى لاربعة اوجه ه الاول ان مدلول الاباحة متحد ومدلول الامر متعدد
كما تقدم وما يكون مدلوله متحدا ارجح مما يكون مدلوله متعددا ه الثاني ان غاية
ما يلزم من العمل بالاباحة تاويل الامر بصرفه عن محمله الظاهر الى المحمل البعيد والعمل
بالامر يلزم منه تعطيل الاباحة بالكلية وقد علمت ان التاويل اولى من التعطيل
الثالث ان الاباحة قد يمكن العمل بمقتضاها على تقديرين وهما تقدير مساواتها
للامر وتقدير رجحانها عليه والعمل بمقتضى الامر متوقف على الترجيح لا غير وما يكون
العمل به محتملا لتقديرين اولى مما لا يكون العمل به الا على تقدير واحد ه الرابع ان العمل
بالاباحة على تقدير ان يكون الفعل مقصود المكلف لاجل يكون به مقدورا والعمل بالامر
يوجب الاخلال بمقصود الترك بتقدير كون مقصوده ه الثالث من الترجيحات
ان يكون احد المتنافيين نهيا والاخر اباحة فالنهي يكون ارجح من الاباحة لما تقدم من
ان النهي متردد بين التحريم والكراهة والاباحة غير مترددة فتكون
يكون مدلوله متحدا ارجح مما يكون مترددا بين شيئين ولقايل ان يقول هذا ممنوع
فان النهي ظاهر في التحريم كما تقدم ومدلول الاباحة الحل وقد قال عليه ما اجتمع
الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ه وقد قال عثمان في الاختين المملوكتين احلتهما الحرام على
اية وحرمتهما اية والتحريم اولى وايضا فقد تقدم ان النهي راجح على الامر
والامر راجح على الاباحة فيلزم ان يكون النهي راجحا لان الراجح على الشيء
يكون راجحا على ذلك الشيء ه الرابع ان يكون احد المتنافيين

اكثر احتمالا والاخر اقل احتمالا منه فالذي هو اقل احتمالا ارجح من الذي هو اكثر
احتمالا لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه ه الخامس ان يكون
احدهما حقيقة والاخر مجازا فالحقيقة ارجح من المجاز لان دلالتها اظهر وهذا ليس
على اطلاقه فان المجاز الغالب اظهر من الحقيقة فان القايل اذا قال فلان بحر اقوى ب
دلالة من قوله سخي مع ان الاول مجاز والثاني حقيقة ه السادس ان يكونا
مجازين واذا كان كذلك فترجح احدهما على الاخر اما بشهرة ما هو مصحح للتجوز
في احدهما وخفائه في الاخر او بقوته وضعف الاخر او بقرب جهته الى الحقيقة
وبعد الاخر عنها او برجحان دليله على دليل الاخر ه السابع ان يكون احد المتنافيين
مجازا والاخر مشتركا فالمجاز ارجح من الاشتراك على الصحيح كما تقدم فيما اذا دار
اللفظ بين المجاز والاشتراك ه الثامن ان يكون احدهما اشهر من الاخر فالاشهر
ارجح من غير الاشهر مطلقا سواء ه التاسع ان يكون كل واحد منهما لغويا وقد
استعمل الشارع احدهما في مدلوله بالوضع الشرعي والاخر بالوضع اللغوي فالمستعمل
بالوضع اللغوي ارجح لانه وان كان كل واحد منهما من لسان الشارع لكن
العمل بما استعمل من غير تغيير اولى من الذي استعمل مع تغييره لكونه ابعد عن
الخلاف وهذا الخلاف ما اذا اطلق لفظا واحدا وكان له مدلول لغوي واستعمله
الشارع في معنى اخر حتى صار عرفا له فاذا اطلق الشارع ذلك اللفظ
وجب تنزيله على مدلوله الشرعي دون اللغوي لان الغالب من الشارع
استعمال الالفاظ التي نقلها في معانيها الشرعية العاشر ان
تكون دلالة احدهما مؤكدة دون دلالة الاخر فالمؤكدة اولى لانها اغلب على
الظن كقوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل باطل ه الحادي عشر ان يكون
كل واحد منهما دالا على الحكم بالايماء والتنبيه الا ان احدهما لو لم تقدر فيه
كونه علة للحكم معه كان ذكره عبثا وحشوا والاخر من الذي رتب فيه الحكم
بفاء التعقيب فالذي يلزم منه العبث او الحشو ارجح لان محذور العبث

والحشو في كلام الشارع ابلغ من محذور مخالفته ما دل عليه الفا من التعليل
مع امكان تاويله بغير السببية ه الثالث عشر ان يكون كل واحد منهما دالا بطريق
المفهوم الا ان احدهما مفهوم موافقة والاخر مفهوم مخالفة وفي هذا يمكن ترجيح
كل واحد منهما على الاخر اما ترجيح مفهوم الموافقة فلانه متفق عليه عند اكثر
العلماء ومفهوم المخالفة مختلف فيه ه واما ترجيح مفهوم المخالفة فلان
فايدته التاسيس وفايدة مفهوم الموافقة التوكيد والتاسيس اصل والتوكيد
فرع والاصل ارجح من الفرع قال المصنف والصحيح ان مفهوم الموافقة
ارجح لان الحكم في المسكوت عنه في مفهوم الموافقة ارجح منه في منطوقه كما
في تادية ما دون القنطار المفهوم من تادية القنطار بخلاف مفهوم المخالفة فانه
لا يستفاد من منطوقه فضلا عن رجحانه عليه كما في عدم وجوب الزكاة في المعلوفة
المفهوم من وجوبها في السايمة على ما تقدم ه الرابع عشر ان يكون احدهما دالا
بطريق الاقتضاء والاخر بطريق الاشارة فالدال بطريق الاقتضاء اولى بالترجيح
دلالة الاقتضاء اولى بقصد المتكلم بخلاف دلالة الاشارة ه الخامس عشر ان يكون
دلالة احدهما بطريق الاقتضاء ودلالة الاخر بالايماء فالدال بطريق الاقتضاء ارجح لما
ذكرناه من توقف دلالته على صدق المتكلم بخلاف الدال بطريق الايماء ه
السادس عشر ان يكون دلالة احدهما بطريق الاقتضاء ودلالة الاخر بطريق المفهوم
فالدال بطريق الاقتضاء ارجح لان دلالته متفق عليها بخلاف الدال بطريق
المفهوم فان دلالته مختلف فيها ه السابع عشر ان يكون احدهما عاما والاخر
مخصص والاخر خاص مؤول فالعام المخصص ارجح من الخاص المؤول لان ضعف
العام المخصص انما حصل بسبب ما حققه من التخصيص وضعف الخاص المؤول
انما حصل بسبب تاويله حيث صرف عن حقيقته الى المجاز ولا شك ان تطرق
التخصيص الى العام اكثر واغلب من تطرق التاويل الى الخاص ولذلك كانت اكثر
العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة على ظواهرها ه الثامن
عشر ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا ولو من وجه ارجح من العام لانه

يلزم من العمل بالعام تعطيل الخاص وابطال دلالته ولا يلزم من العمل بالخاص
تعطيل دلالة العام ولا ابطالها لقابل الذي يلزم منه تاويل العام ولا شك ان محذور
التعطيل ابلغ من محذور التاويل ه التاسع عشر ان يكون احدهما عاما مخصصا والاخر
عاما غير مخصص فالعام الذي لم يخصص ارجح لعدم تطرق الضعف بالتخصيص
اليه وكذلك المطلق الذي لم يقيد ارجح من المطلق المقيد لما ذكرناه ه العشرون
ان يكون كل واحد منهما عاما الا ان احدهما شرطا وجزاء والاخر نكرة منفية
فالعام الشرعي ارجح لان الحكم فيه معلل بخلاف النكرة المنفية فان الحكم فيها غير
معلل ولا شك ان المعلل ارجح من غير المعلل وكذلك ايضا يجب تقديم العام
الشرطي على غير النكرة من سائر الفاظ العموم كما وجب تقديمه على النكرة الفاظ
المنفية لما تقدم من ان الحكم فيه مستند الى العلة ولان الترمذي خالف في
صيغ العموم ووافق في صيغة الشرط والجزاء ه الحادي والعشرون ان يكون احدهما
مجموعا معرفا بالالف واللام والاخر اسم جنس معرفا بهما فالمجموع المعرف بهما
ارجح من اسم الجنس المعرف بهما لامكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود بخلاف
الاسم المعهود المعرف فانه لا يمكن فيه ذلك ه وبهذا بعينه يكون الجمع ع
المعرف بهما مقدما على من وما ه الثاني والعشرون ان يكون احد المنقولين اجماعا
والاخر نصا ولا فرق بين ان يكون ذلك النص من الكتاب او السنة فالاجماع مقدم
بخلاف النص فانه لا يومن فيه
لان النسخ مامون فيه بخلاف النص فانه لا يومن فيه ذلك ه الثالث والعشرون
ان يكون كل واحد منهما اجماعا الا ان احدهما قطعي والاخر ظني فالقطعي مقدم ع
على الظني لان القطعي لا يتطرق اليه الاحتمال بخلاف الظني ه وكذلك يقدم الاجماع
الذي دخل فيه جميع اهل العصر على الذي لم يدخل فيه الا اهل الحل والعقد ه وكذلك
ايضا يقدم الاجماع الذي دخل فيه الاصولي والفروعي على الذي لم يدخل فيه الا
احدهما ه وكذلك ايضا يقدم اجماع الصحابة على اجماع التابعين الى غير ذلك مما
يوجد فيه ترجيح مما على الذي لم يوجد فيه لان الظن يقوى بوجود الترجيح ولو بوجه
تم ه الصنف الثاني في الترجيح المتعلق بالمدلول قال رحمه الله تعالى

المدلول الحظر على الإباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لأن دفع المفاسد أهم وقيل
الكراهة والوجوب على الندب والمثبت على النافي كخبر بلال دخل البيت وصلى
وقال أسامة دخل ولم يصل وقيل سواء والدارئ على الموجب والموجب للطلاق والنافي
للعتق لموافقته النفي وقد يعكس لموافقته التأسيس والتكليفي على الوضعي للثواب
وقيل بالعكس والأخف على الأثقل وقد يعكس أقول لما تكلم على ترجيح أحدهما على
ترجيح أحد المنقولين على الآخر من جهة السند ومن جهة المتن شرع يتكلم على
ترجيح أحدهما على الآخر من جهة المدلول وقد ذكر ثمان ترجيحات الأول أن يكون
حكم أحد المدلولين الحظر وحكم الآخر الإباحة وقد اختلف في ترجيح أحدهما على
الآخر فذهب الجمهور من أصحابنا وغيرهم إلى أن الحظر مقدم على الإباحة
وذهب قوم إلى تقديم الإباحة على الحظر وذهب آخرون إلى التساوي والتساقط
والصحيح هو الأول لأن الحرام يوجب الإثم بخلاف المباح فإنه لا يوجبه
فكان تقديم الحظر أولى لكونه أحوط قال عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال
والحرام في شيء إلا وغلب الحرام الحلال ولذلك لو طلق واحدة من نسائه بعينها
ثم اشتبهت عليه بغيرها منهن حرم عليه وطء الجميع تقديما للتحريم على الحلال المباح يكون المباح
الثاني أن يكون أحدهما الحظر وحكم الآخر الندب فالحظر مقدم لأن الغالب
في الحظر إنما هو دفع مفسدة لازمة للفعل أو تقليلها وفي الندب جلب مصلحة
ولا شك أن اهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد أبلغ من اهتمامهم بجلب المصالح
الثالث أن يكون حكم أحدهما الحظر وحكم الآخر الوجوب فالذي حكمه الحظر مقدم
على ما حكمه الوجوب لأن الغالب في الحظر دفع مفسدة لازمة للفعل أو
تقليلها كما تقدم وفي الوجوب جلب مصلحة لازمة للفعل أو تكميلها وقد
تقدم أن اهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد أبلغ من جلب المصالح
حتى أن من قصد جلب مصلحة يلزمها مفسدة مساوية لها فإنه يترك تلك
المصلحة لدفع تلك المفسدة اللازمة لها كمن أراد تحصيل درهم على وجه يلزم
منه فوات مثله فكان الحظر مقدما على الوجوب

مقدم

52

ولما كان شرع العقوبات على فعل المحرمات أكثر وأبلغ من ترك الواجبات كالرجم
المشروع في زنى المحصن الرابع أن يكون حكم أحدهما إثباتا وحكم الآخر نفيا وذلك
كخبر بلال وأسامة المتقدم فإن بلالا أخبر أنه عليه السلام دخل البيت وصلى وأخبر أسامة
أنه دخل ولم يصل فالمثبت أولى من النافي وقيل بالعكس وقال القاضي عبد الجبار هما
سواء والصحيح أن المثبت مقدم لأنه مشتمل على زيادة علم لم يطلع عليه النافي
الخامس أن يكون أحدهما دارئا للحد والآخر موجبا له فالدارئ مقدم لأن الخطأ في
نفي العقوبة أهون من الخطأ في إثباتها وقد قال عليه السلام الذي يخطئ
في العفو خير من الذي يخطئ في العقوبة السادس أن يكون أحدهما موجبا للطلاق
والعتق والآخر نافيا لهما فالموجب لهما مقدم لموافقته النفي الأصلي إذ الأصل عدم
ملك البضع وعدم ملك اليمين والنافي لهما على خلافه وقد يعكس الأمر فيقال النافي
لهما مقدم على المثبت لموافقته التأسيس لأن نفي الطلاق والعتق على وفق الدليل
الموجب لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين السابع أن يكون أحدهما تكليفيا والآخر
وضعيا فالتكليفي مقدم على الوضعي لما اشتمل عليه من زيادة الثواب عليه المرتبط
بالتكليف الثامن أن يكون أحدهما أخف من الآخر فالأخف مقدم لأن مبنى الشرع
على التخفيف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال وما جعل
عليكم في الدين من حرج وقال عليه السلام دين الله يسر فلا تعسروه
إضرار وقال لا ضرر ولا إضرار في الإسلام وقال بعثت بالحنيفية السمحة وقد
يعكس الأمر فيقال الأثقل مقدم لما فيه من المشقة المترتب عليها الثواب الجزيل
أحمزها وقد قال عليه أفضل العبادات أحمزها أي أشقها وقال ثوابك على قدر مشقتك
الصنف الثالث في الترجيح بأمر خارج قال رحمه الله تعالى الخارج يرجح
الموافق لدليل آخر أو لأهل المدينة أو للخلفاء أو للأعلم وبرجحان أحد دليلي التأويلين
وبالتعرض للعلة والعام على سبب خاص في السبب والعام عليه في غيره والخطاب
شفاها مع العام كذلك والعام لم يعمل به في صورة على غيره وقيل بالعكس والعام
بأنه أمس بالمقصود مثل وأن تجمعوا بين الأختين على أو ما ملكت

وبتفسير الراوي بفعله أو قوله وبذكر السبب وبقراين تأخره كتأخير الإسلام
أو تاريخ مضيق أو تشديده لتأخير التشديد بالنسبة أقول لما تكلم على ترجيح
أحد المنقولين على الآخر من جهة السند ومن جهة المتن ومن جهة المدلول شرع يتكلم
على ترجيح أحدهما على الآخر من جهة أمر خارج وقد ذكر منها اثني عشر ترجيحا ه
الأول أن يكون أحد الدليلين موافقا لدليل آخر من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس
أو العقل أو الحس بخلاف الآخر فالموافق للدليل الخارجي أولى وأرجح لأن الظن
بمقصود مدلوله أغلب ولأن العمل به وإن كان فيه مخالفة الدليل المعارض له فإنما
يلزم منه مخالفة دليل واحد بخلاف العمل بذلك الدليل المعارض فإنه يلزم منه
مخالفة دليلين ولا شك أن العمل بما يلزم منه مخالفة دليل واحد أرجح من العمل بما يلزم
منه مخالفة دليلين ه الثاني أن يكون أحدهما قد عمل بمقتضاه أهل المدينة أو الخلفاء
الراشدون أو عمل بكل واحد منهما بعض الأئمة إلا أن الذي عمل بأحدهما أعلم بمعاني الكتاب
والسنة ه أما أهل المدينة فلأنهم أعلم بمواقع الوحي ومعاني التنزيل ه وأما الخلفاء
الراشدون فلحثه عليه السلام على متابعتهم والاقتداء بهم ه وأما الأعلم بمعاني الكتاب
والسنة فلأنه قد اطلع من معاني الشرع على ما لم يطلع عليه غيره فيكون الظن بما
وافق عمله أقوى ه الثالث أن يكون كل واحد منهما مؤولا إلا أن دليل تأويل أحدهما
أرجح من دليل تأويل الآخر فالأرجح مقدم لأنه أغلب على الظن ه الرابع أن يكون
أحدهما مع دلالته على الحكم قد تعرض للدلالة على العلة والآخر لم يتعرض
للدلالة عليها فالذي تعرض للدلالة على العلة أرجح لأنه أشمل للدلالة عليهما
فالذي تعرض للدلالة على العلة أرجح لأنه أشمل لقبول المكلف وأقرب للانقياد
لشرعية العمل وقد ترجح الذي لم يتعرض للدلالة على العلة لما فيه من المشقة
المرتب عليها من جزيل الثواب ه الخامس أن يكون كل واحد منهما عاما إلا أن
أحدهما قد ورد على سبب خاص بخلاف الآخر ه ولا يخلو إما أن يكون تعارضهما
بالنسبة إلى ذلك السبب الخاص أو بالنسبة إلى غيره ه فإن كان بالنسبة إلى ذلك
السبب الخاص فهو أرجح لأن محذور المخالفة فيه

بالنظر إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة أبلغ من محذور المخالفة في الآخر غيره والأولى فيه
وإن كان بالنسبة إلى غير ذلك السبب الخاص فالعام المطلق أرجح لأن عمومه أقوى من
عموم معارضه لاحتمال ما ورد على السبب الخاص مختلف فيه بين القائلين بالعموم بخلاف
العام المطلق فإنه متفق عليه فيكون محذور المخالفة في العام المطلق أبلغ ه السادس
أن يكون أحدهما قد ورد به الخطاب شفاها كقوله تعالى يا أيها الناس كتب عليكم والآخر
عاما ورد به الخطاب على سبيل الإخبار كقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم أو
معرض الشرط والجزاء كقوله تعالى ومن دخله كان آمنا فالذي ورد به الخطاب شفاها
أرجح لما تقدم في معارضة العام المطلق والعام الوارد على السبب الخاص ه ولأن
الخطاب شفاها إنما يتعلق بالحاضرين الموجودين وتعميمه بالنسبة إلى غيرهم مستفاد
من دليل آخر كقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ه السابع أن يكون كل واحد
منهما عاما إلا أنه قد عمل بأحدهما دون الآخر في صورة من الصور فالذي لم يعمل به أرجح
من الذي عمل به في صورة لأن العمل بالآخر يلزم منه تعطيل العام الآخر لكونه قد عمل في
الصورة المذكورة بخلاف العمل بما عمل به فإنه يلزم منه تعطيل العام الذي لم يعمل به
ولا شك أن الذي يلزم منه العمل بكل واحد من الدليلين أرجح من الذي يلزم منه العمل
بأحدهما وتعطيل الآخر ه وقيل بالعكس لما في المعمول به في تلك الصورة من زيادة الاعتبار
المغلبة على الظن فيكون أرجح ه وأجيب عنه بأن العمل به في تلك الصورة قد يكون
لمرجح من خارج لا وجود له في محل النزاع ه الثامن أن يكون أحدهما أمس بالمقصود
من حيث أنه قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين
إلا ما قد سلف فإنه قصد به بيان الجمع بين الأختين في الوطء بملك اليمين فيرجح
على قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع ه التاسع أن يقترن
بأحد الخبرين تفسير الراوي إما بفعله أو بقوله دون الآخر فالذي اقترن به تفسير
الراوي أرجح على الذي لم يقترن به لأن الراوي أعلم بما رواه ه العاشر أن يكون أحد
الراويين قد ذكر السبب الذي ورد عليه الخبر دون الآخر

فالذي ذكر بسبب وروده أرجح لانه يدل على شدة اهتمامه به بما رواه الحادي عشر ان
يختلف احد الخبرين فإن ابن يدل على تأخره عن الخبر الآخر كتكون راوي احدهما الاسلام
راوي الآخر فالذي رواه متأخر الاسلام أرجح لاحتمال تقدم تكون راويه متقدم الاسلام
قبل اسلام متأخر الاسلام فيكون رواية متأخر الاسلام اغلب على الظن وكذلك اذا اسلام ساز
كانت رواية احد الخبرين مؤرخة بتاريخ مضيق دون رواية الآخر المقيدة بالتاريخ
المضيق أرجح لاحتمال تقدم غير المؤرخة وكذلك اذا كان احد الخبرين يدل على التخفيف
والاخير يدل على التشديد فاحتمال تأخر التشديد اغلب لان الغالب منه عليه السلام انه انما
كان يشدد بعد ظهور امره وعلو شانه واستيلائه وقهره ولذلك اوجب العبادات
شيا بعد شي النوع الثاني في الترجيح الواقع بين معقولين قال رحمه الله تعالى
المعقولين قياسان او استدلالان فالاول اصله وفرعه ومدلوله ومخارجه فالاول
بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق وبانه على سنن القياس وبدليل خاص
على تعليله وبالقطع بالعلة او بالظن الاغلب وبان مسلكها قطعي او اغلب ظنا والسبر
على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض في الفرع بطريق نفي الفارق في القياسين والوصف مطرق
الحقيقي على غيره والثبوتي على العدمي والباعثة على الامارة والمنضبطة والظاهرة والمتحدة
على خلافها والاكثر تعديا والمطردة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطردة فقط
على المنعكسة فقط وبكونه جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه وللمناسبة على الشبهية
والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية والتكميلية من الخمسة على الحاجية
والدينية على الاربعة وقيل بالعكس ثم مصلحة النفس ثم مصلحة النسب ثم العقل ثم المال
وبقوة موجب النقض من مانع او فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء المزاحم
لها في الاصل وبرجحانها على مزاحمها والمقتضية النفي على الثبوت وقيل بالعكس
وبقوة المناسبة والعامة في المكلفين على الخاصة اقول لما تكلم على التعارض
الواقع بين منقولين وذكر ما يرجح به احدهما على الآخر عند التعارض شرع يتكلم على
التعارض بين معقولين وما به يترجح احدهما والمعقولان اما ان يكونا قياسين
او استدلالين قوله فالأول اصله وفرعه ومدلوله

٧٠٠-١٥٥

ومخارجه اقول الترجيح بين قياسين تارة يرجع الى اصل القياس وتارة يرجع الى
فرعه وتارة يرجع الى مدلوله وتارة يرجع الى امر خارج عنه والكلام على ترجيح
احد القياسين على الآخر ينحصر في فصلين الاول فيما يرجع الى اصله قوله رحمه الله
للاول بالقطع وبقوة دليله الى قوله الفرع كما تقدم اقول اما الترجيح العائد الى
الاصل فمنه ما يعود الى حكمه ومنه ما يعود الى علته اما ما يعود الى حكمه فقد
ذكر منه خمس ترجيحات الاول ان يكون الحكم في احد الاصلين قطعيا وفي الآخر
ظنيا فالقياس الذي حكم اصله قطعي أرجح لان ما يتطرق اليه من الخلل بسبب
حكم الاصل منتف عنه بخلاف الآخر فكان اغلب على الظن الثاني ان يكون حكم
الاصل في كل واحد منهما ظنيا الا ان دليل احدهما اقوى من دليل الآخر فالقياس الذي دليل
حكمه اقوى ارجح الثالث ان يكون حكم احد الاصلين قد اختلف في نسخه وحكم
الآخر لم يختلف فيه فالقياس الذي لم يختلف في حكم اصله ارجح لبعده عن الخلل الرابع
ان يكون حكم احدهما جاريا على سنن القياس وحكم الآخر معدولا به عنه فالجاري على
سنن القياس ارجح لموافقة الدليل وانتفاء التعبد فيه الخامس ان يكون حكم احدهما
قد قام دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الآخر فالقياس الذي قام
الدليل على تعليله ارجح لبعده عن الخلاف واما الذي يعود الى علة الاصل فمنه ما
يعود الى طريق اثباتها ومنه ما يعود الى صفتها اما الذي يعود الى طريق اثباتها
فقد ذكر منه خمس ترجيحات الاول ان يكون احد القياسين مقطوعا بها في الاصل علة؟
وعلة الآخر غير مقطوع بها فالمقطوع بعلته في الاصل ارجح وسواء كان وجودها
في الاصل معقولا او محسوسا مدلولا عليه او غير مدلول عليه لما فيه من غلبة الظن
الثاني ان يكون مسلك العلة في احد القياسين قطعيا ومسلكها في الآخر ظنيا فالذي
مسلك علته قطعي أرجح لانه اغلب على الظن الثالث ان يكون مسلك العلة في
كل واحد منهما ظنيا الا ان مسلك احدهما اقوى من مسلك الآخر فالقياس الذي

مسلك عليته أقوى يكون أرجح لكون الظن به أغلب ه الرابع أن يكون مسلك
العلة في احدهما السبر والتقسيم وفي الآخر المناسبة فالذي مسلك علته السبر والتقسيم
أرجح لأن حكم الفرع كما يتضمن تحقيق مقتضيه يتضمن انتفاء المعارض في الأصل
والسبر والتقسيم يتضمن اثبات المقتضي وانتفاء المعارض بخلاف المناسبة
الخامس الترجيح بنفي الفارق وذلك بأن يكون نفي الفارق في أصل أحدهما مقطوعا
به وفي الآخر مظنونا فالمقطوع فيه بنفي الفارق أرجح لأنه أغلب على الظن وأما
التي تعود الى صفة العلة فقد ذكر منه عشر ترجيحات الأول أن تكون العلة في
احدهما وصفا حقيقيا وفي الآخر شرعيا فالتي علته وصف حقيقي أرجح لكونه
متفقا عليه والآخر مختلف فيه والاستدلال بالمتفق عليه أرجح من المختلف فيه ه الثاني
أن تكون العلة في احدهما وصفا ثبوتيا وفي الآخر وصفا عدميا فما علته وصف
ثبوتي أرجح للاتفاق على التعليل بالوصف الثبوتي دون العدمي ه الثالث أن
تكون العلة في احدهما باعثة وفي الآخر امارة فما علته باعثة أرجح للاتفاق على التعليل
بها دون الامارة ه الرابع أن تكون علة احدهما وصفا ظاهرا منضبطا وعلة الآخر
وصف غير ظاهر ولا منضبط فما علته أرجح لأنها أغلب على الظن لظهورها
وبعدها عن الخلاف ه الخامس أن تكون علة احدهما وصفا متحدا وعلة الآخر
وصف متعدد فما علته متحدة أرجح لأنه أقرب الى الضبط والبعد عن الخلاف
السادس أن يكون احدهما أكثر تعديا من علة الآخر فما علته أكثر تعديا أرجح لكثرة
فائدته ه السابع أن تكون علة احدهما مطردة وعلة الآخر منقوضة فما علته
مطردة أرجح لسلامتها من المفسد وبعدها عن الخلاف ه الثامن أن تكون علة
احدهما منعكسة وعلة الآخر غير منعكسة فما علته منعكسة أرجح لأنه أغلب على الظن
والبعد عن الخلاف ه التاسع أن تكون علة احدهما مطردة غير منعكسة وعلة
الآخر منعكسة غير مطردة فما علته مطردة غير منعكسة أرجح لما

١٥٦

تقدم من اشتراط الاطراد وتقدم اشتراط الانعكاس ه العاشر أن تكون علة احدهما
وصفا جامعا للحكمة مانعا لها وعلة الآخر ليست كذلك فما علته جامعة للحكمة مانعة
لها أرجح لما فيه من زيادة الضبط والبعد عن الخلاف ه الحادي عشر أن تكون علة احدهما
مناسبة وعلة الآخر شبهية فما علته مناسبة أرجح لما فيه من زيادة المصلحة وبعدها
عن الخلاف ه الثاني عشر أن تكون علة أحدهما من الضروريات الخمس وعلة الآخر
من غيرها فما علته من الضروريات الخمس أرجح لما فيه من زيادة المصلحة وقوتها
الثالث عشر أن يكون مقصود احدى العلتين من باب الحاجيات الزائدة ومقصود
الأخرى من باب التحسينات فما كان مقصود علته من باب الحاجيات أرجح لتعلق
الحاجة به دون الأخرى ه الرابع عشر أن يكون مقصود احدى العلتين من الامور المكملة
للضروريات ومقصود الأخرى من الامور الحاجيات فما مقصوده مكمل للضروريات
أرجح لأنه وإن كان المكمل تابعا للغير والحاجي أصل أعطي المكمل حكم متبوعه ولذلك
شرع في شرب القليل ما شرع في شرب كثيره ه الخامس عشر أن يكون مقصود احدى
العلتين حفظ الدين ومقصود الأخرى ما سواه من الاربعة الضرورية فما مقصوده حفظ
الدين أرجح لما يحصل به من السعادة الابدية السرمدية في مقعد صدق عند مليك مقتدر
وقيل بالعكس لأن حفظ الدين حق لله تعالى وحفظ الاربعة حق الآدمي وحق الآدمي
أرجح من حق الله تعالى لأن حقوقه تعالى مبنية على المسامحة إذ هو الغني المطلق فلا
يتضرر بترك حقه وحقوق الآدميين مبنية على المشاحة لحاجتهم وفقرهم إليها
ولذلك رجح حفظ النفس على حفظ الدين إذا ازدحما وضاق الوقت عن استيفائهما
كالو كفر وقتل عمدا عدوانا فانه يقتل بالقصاص لا بالكفر ه ولذلك أيضا أسقط
عن المسافر بعض من الرباعية وأبيح له وللمريض الفطر الى غير ذلك ه ورجحت
مصلحة المال على مصلحة الدين حيث أخذت الجزية من الذمي وحقن دمه المباح
بالكفر شرعا وأجيب عنه بأن حفظ النفس كان له حق

للأدنى موجوحٌ حقٌّ لله تعالى ولذلك حرّم عليه قتل نفسه ٥ واخذ الجزية من الذمي
وحقن دمه لا لتقديم مصلحة المال على مصلحة الدين بل لرجاء اسلامه اذا سمع محاسن
الشريعة واذا ثبت ان حفظ الدين مقدم على الاربعة فحفظ النفس مقدم على
حفظ النسب وحفظ النسب مقدم على حفظ العقل وحفظ العقل مقدم على حفظ
المال ٥ اما ان حفظ النفس مقدم على النسب فلان حفظ النفس مقصود لذاته
وحفظ النسب لأجل الولد حتى لا يبقى ضايعا بلا مربي فليس مقصودا لذاته بل
لاجل حفظ نفس الولد ٥ واما ان حفظ النسب مقدم على حفظ العقل فلان
فوات النسب قد يفضي الى فوات النفس مطلقا أعني نفس الولد وفوات العقل بالكسر
لا يفضي الى فواتها مطلقا وما يفضي الى فوات النفس مطلقا أرجح مما لا يفضي الى
الى الفوات مطلقا ٥ واما ان حفظ العقل مقدم على حفظ المال فلكون العقل مناط
التكليف الذي به تحصل السعادة الأبدية بخلاف المال ٥ السادس عشر
ان تكون علة كل واحد من الأصلين منقوضة الا انه قد نفي النقض في احدهما بأن
ظهر انه لفوات شرط او وجود مانع وضعف كون النقض في الآخر لذلك
بل يحتمل ان يكون النقض فيه لفوات الشرط او وجود المانع ويحتمل ان يكون لغيرهما
فما نفي ان النقض فيه لفوات الشرط او وجود المانع ويحتمل ان يكون لغيرهما فما
نفي ان النقض فيه لفوات الشرط او وجود المانع ارجح لانه اغلب على الظن
السابع عشر ان تكون علة احد القياسين لا مزاحم لها في اصلها والأخرى ليست
كذلك فقياس التي لا مزاحم لها ارجح لانها اقرب الى التعدية واغلب على الظن
وكذلك ما يكون فيه رجحان احدى العلتين على مزاحمها اكثر فان قياسها ارجح
الثامن عشر ان تكون علة احد القياسين مقتضية للنفي وعلة الآخر مقتضية
للاثبات فعلة مقتضية للنفي ارجح لان مقتضاها يتم بتقديرين تقدير
رجحانها وتقدير مساواتها والمقتضية للاثبات يتم مقتضاها بتقدير واحد

ومنه تقدير رجحانها وما يتم بتقديرين أرجح مما يتم بتقدير واحد لكونه أغلب على الظن
وقيل بالعكس أي المقتضية للاثبات أرجح لان مقتضاها حكم شرعي بالاتفاق بخلاف
المقتضية للنفي وما يكون مقتضاها حكما شرعيا أرجح مما ليس كذلك واجيب عنه بمنع
الترجيح بكون المقتضى حكما شرعيا لان الحكم ليس مطلوبا بالذات بل لما اشتمل عليه من
الحكمة الشرعية والشارع كما يقصد تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يقصد تحصيلها
بواسطة نفيه ٥ التاسع عشر ان تكون احدى العلتين اقوى مناسبة من الاخرى فالقياس
الذي تكون علته اقوى مناسبة أرجح لانه أغلب على الظن ٥ العشرون ان تكون علة
احدى القياسين عامة لجميع المكلفين وعلة الآخر خاصة ببعضهم فقياس ما علته عامة
للجميع ارجح لعموم فايدتها ٥ الفصل الثاني فيما يرجع الى ترجيح احد القياسين على الآخر
من جهة الفرع ٥ وله سبعة اوجه لانه تعلل الفرع يترجح بما يشاركه في عين الحكم وعين العلة
على الجنسية وعين احدهما على الجنسين وعين العلة خاصة على عكسه وبالقطع فيها وبكون الفرع
النص جملة لا تفصيلا ٥ ولما تكلم على ترجيح احد القياسين على الآخر من جهة رجحان
أصليه شرع يتكلم على ترجيح احدهما من جهة فرعيهما وذلك خمس ترجيحات ٥ الاول
ان يكون فرع احد القياسين مشاركا لأصله اما في عين الحكم وعين العلة وفرع
الآخر مشاركا لأصله اما في جنس الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وعين العلة
او جنس العلة وعين الحكم فالمشارك لأصله في عين الحكم وعين العلة ارجح من
الثلاثة الاخيرة لان التعدية باعتبار الاشتراك في المعنى الأخص اغلب على
الظن من الاشتراك في المعنى الأعم ٥ الثاني ان يكون فرع احد القياسين
مشاركا لأصله في عين الحكم فقط او في عين العلة فقط وفرع الآخر مشاركا
لأصله في جنس الحكم فقط وفرع الآخر مشاركا لأصله في جنس الحكم فقط
او في جنس العلة فقط فالمشارك لأصله في عين احدهما ارجح من المشارك لأصله
في جنس احدهما لما تقدم في الذي قبله ٥ الثالث ان يكون فرع احدهما مشاركا
لأصله في عين العلة خاصة وفرع الآخر مشاركا لأصله في جنسهما

فالمشارك لأصله في غير العلة أرجح الرابع أن يكون وجود العلة في أحد الفرعين قطعي ووجودها في الآخر ظنيا فما وجود العلة في فرعه قطعي لانه اغلب على الظن الخامس أن يكون حكم الفرع في احدهما قد ثبت بالنص جملة لا تفصيلا وحكم فرع الآخر ليس كذلك فما الثابت حكم فرعه بالنص جملة أرجح لانه أغلب على الظن وأمثال الترجيح العائد الى مدلول القياس أو الى أمر خارج عنه فلا يخفى على الذكي بعد الاحاطة بما ذكره وكذلك ايضا لا يخفى عليه الترجيح العائد الى احد الاسئلة التي في الأعداد النوع الثالث في الترجيح بين المنقول والمعقول عند التعارض على

قال رحمه الله تعالى المنقول والمعقول يترجح اي ترجيح منطوقه والخاص بمنطوقه درجات والترجيح فيه حسب ما يقع للناظر والعام مع القياس يقدم أقول
أما الترجيح بين المنقول والمعقول ولا يخلو إما أن يكون المنقول خاصا أو عاما فإن كان خاصا فإما أن يكون دالا بمنطوقه أو دالا بغير منطوقه أي بمفهومه فإن كان الدال بمنطوقه أرجح من الدال بغير منطوقه لكون دلالة المنطوق أصل لدلالة المفهوم مع قلة تطرق الاحتمال اليه وإن كان الخاص دالا بغير منطوقه فهو في القوة والضعف على درجات متفاوتة لأن منه ما هو قوي جدا ومنه ما هو ضعيف جدا ومنه ما هو متوسط بين القوة والضعف وإذا كان كذلك فالترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر المجتهد في آحاد الصور من قوة الدلالة وضعفها وذلك مما لا ينضبط لأن آحاد الصور لا حصر لها وإن كان المنقول عاما فقد اختلف في تقديمه على القياس أو تقديم القياس عليه وقد تقدم الكلام على ذلك في الباب الثاني
قال رحمه الله تعالى وأما في ترجيح الطرق الموصلة الى التصورات الشرعية الحدود السمعية فترجح بالألفاظ الصريحة على غيرها والمعرف بالأعرف وبالذاتي على العرضي وبعمومه لكل الأفراد لفائدته وقيل بالعكس للاتفاق عليه وبموافقته النقل الشرعي أو اللغوي أو قربه وبرجحان طريق اكتسابه وبعمل المدينة والخلفاء الاربعة أو العلماء ولو واحد وبتقرير حكم الحظر أو حكم النفي وبدرء الحد وبتركيب من الترجيحات في المركبات والحدود أمور أخر لا تنحصر فيما ذكر ارشاد لذلك

هذا الغرض المختصر أقول الحدود الموصلة الى التصورات الشرعية تارة تكون سمعية وتارة تكون عقلية والمقصود هنا الترجيح بين الحدود السمعية فإذا تعارض حدان سمعيان فالترجيح بينهما من وجوه الأول أن يكون الألفاظ المستعملة في أحد الحدين صريحة دالة على المطلوب بالمطابقة أو التضمن من غير ملازمة ولا تجوز ولا اشتراك ولا غرابة والألفاظ المستعملة في الحد الآخر ليست كذلك فالحد الذي ألفاظه صريحة أرجح لانه أقرب الى الفهم وأبعد عن الخلل الثاني أن يكون المعرف في أحدهما أعرف من معرف الآخر فالأعرف أرجح لكونه أقوى في التعريف الثالث أن يكون أحدهما معرفا بالأمور الذاتية والآخر بالأمور العرضية فالمعرف بالأمور الذاتية أرجح لأنه أقوى في التعريف الرابع أن يكون أحد الحدين أعم من الآخر فالأعم أرجح لأنه أكثر فائدة من حيث أنه يشمل مدلول الأخص ويزيد بتحليته وقيل بالعكس أي الأخص أرجح لأن مدلوله متفق عليه بخلاف مدلول الأعم من الزيادة فإنه مختلف فيه الخامس أن يكون أحدهما موافقا للنقل السمعي واللغوي والآخر ليس كذلك فالموافق للنقل السمعي أرجح لأنه أغلب على الظن السادس أن يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوي والآخر ليس كذلك فالموافق للوضع اللغوي أرجح لأن الأصل التقرير دون التغيير لكونه أقرب الى الفهم السابع أن يكون أحدهما أقرب الى الوضع اللغوي والآخر ليس كذلك فالأقرب الى الوضع اللغوي أرجح لما تقدم الثامن أن يكون طريق اكتساب أحدهما أرجح من طريق اكتساب الآخر فما طريق اكتسابه أرجح متقدم لغلبة الظن التاسع أن يكون أحدهما قد عمل به أهل المدينة أو الخلفاء الاربعة أو العلماء المتصفون بالاجتهاد والورع أو بعضهم ولو واحد والآخر ليس كذلك فما عمل به منهم من الفرق المذكورين أرجح لما تقدم العاشر أن يكون أحدهما مقررا لحكم الحظر والإباحة مقررا لغيره من الندب أو الكراهة إن جعلناه فالمقرر لحكم الحظر أرجح لما تقدم الحادي عشر أن يكون أحدهما [illegible] لحكم النفي والآخر للإثبات فالمقرر لحكم النفي أرجح لما تقدم الثاني عشر أن يكون أحدهما مما يدرأ الحدود

والعقوبة وقع

والعقوبات والاخر ما تثبته ... تذاري للجدار رجع لما تنقلع ه واعلم انه بتركيب من الز
المذكورة في المركبات في حدود مقابلة بعضها لبعض امور لا يمكن عدها ولا حصرها
ولاكن الذكي لا يخفى عليه شيء منها ... بما ذكر وفيما ذكر ارشاد لذلك
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب ه
قال الفقير الى رحمة الله تعالى عبد الله المسبيل انما امليت هذا الكتاب على وفق
غرض من امليت له فوجهي كنت اكرر عليه العبارة مرتين وثلاثا واربعا وهو يقول لي
هذه العبارة لا تكفيني في فهم غرضي فاذا حصلت له عبارة يفهم منها غرض المسالة
اثبت تلك العبارة فلهذا كان هذا الاملا متكفلا بتفهيم معاني هذا الكتاب الجليل الذي
لم يسبق الى مثله فقدس الله تعالى ... في جوار بكرمه وجوده
انه كريم رحيم ولكن هذا الغرض ما ... فعلته الا لوجهك الكريم وانفع به
قارئه طالبه وسهل عليه الوصول الى درك المعاني الحقيقية انك انت الجواد الكريم